

مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التاريخ السياسي • الأقليات • المدن الأندلسية

اللغة والشعر والأدب • الموسيقى

تحرير: د. سلمى الخضراء الجيوسي

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التاريخ السياسي • الأقليات • المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب • الموسيقى

جمعت ما قبلها وأضاءت ما بعدها

It embodied what
came before
Illuminated what
came after



مركز دراسات الوحدة العربية

الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس

الجزء الأول

التاريخ السياسي • الأقليات • المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب • الموسيقى

تحرير : د. سلمى الخضراء الجيوسي

الـفـهـرسـة أثـنـاء الـنـشـر ـ إعـداد مـركـز دراسـات الـوحـدة الـعـربـية

الحضارة العربية الاسلامية في الأندلس/ تحرير سلمى الخضراء الجيوسي.
٢ ج.
يشتمل على فهرس.
محتويات: ج١. التاريخ السياسي، الأقليات، المدن الأندلسية، اللغة والشعر والأدب، الموسيقى. ـ ج٢. الفن والعمارة، التاريخ الاجتماعي، التاريخ الاقتصادي، الفلسفة، الدراسات الدينية، العلم والتكنولوجيا والزراعة.
١. الأندلس. ٢. الحضارة العربية. أ. الجيوسي، سلمى الخضراء (محرّر).
946.02

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

نشر هذا الكتاب بالإنكليزية تحت عنوان
The Legacy of Muslim Spain

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨
الطبعة الثانية: بيروت، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩

المحتويات

الجزء الأول

التاريخ السياسي ـ الأقليات ـ المدن الأندلسية
اللغة والشعر والأدب ـ الموسيقى

اللغة والأدب

الموسيقى

الجـزء الثانـي

الفـن والعمـارة ـ التاريخ الاجتماعي ـ التـاريخ الاقتصـادي الفـلسفة ـ الدراسـات الدينيـة ـ العلم والتكنولوجيا والزراعة

(يصدر في جزء مستقل)

الفـن والعمـارة

التاريخ الاجتماعي وأسلوب المعيشة

التـاريخ الاقتصـادي

الفـلسفـة

الدراسات الدينية

العلم والتكنولوجيا والزراعة

شكر وعرفان

سلمى الخضراء الجيوسي(*)

يسرّني أن أتوجّه بالشكر والعرفان إلى أحد كبار رعاة الأدب في الوطن العربي، الشيخ عبد المقصود خوجة، لدعمه لتكاليف ترجمة هذا الكتاب الكبير من الإنكليزية إلى العربية ولمساهمته في تكاليف نشره. والأستاذ خوجة هو صاحب الإثنينية المعروفة في جدة، يعقدها في منزله ستة أشهر في السنة مساء كل يوم اثنين، ويدعو إليها الأدباء ومحبي الأدب والمعرفة من السعوديين ومن زوّار السعودية من المثقفين العرب. في هذه اللقاءات تُقام ليس فقط عملية التقييم والتعريف بما صدر ويصدر من أدب وشعر ونقد، بل يُقام أيضاً النقاش الحيوي الذي هو مصدرٌ أساسي للنشاط الخلاق المنتج في أي بلد. ويتضاعف شكري لهذا الرائد الجاد لأنه هو الذي اتصل بي وعرض عليّ أن يُسهم في أحد مشاريع بروتا، فهذه بادرة نبيلة لا تتكرر كثيراً.

فباسمي واسم أعضاء اللجنة الإدارية لمؤسسة بروتا ورابطة الشرق والغرب: الأستاذ إيرنيست مكاروس (Ernest N. McCarus) والأستاذ تريفور ليجاسيك (Trevor LeGassick)، والأستاذ صالح جواد الطعمة (Saleh Altoma) والأستاذ روجر ألان (Roger Allen) الناطق باسم بروتا، نتوجّه بالشكر العميق لما تقدم به الشيخ عبد المقصود من دعم سمح مكّننا من إنجاز النسخة العربية لهذا الكتاب.

ولا بد هنا من أن أحيي روح رجل متميّز كان، رحمه الله، حلقة الوصل البارزة التي وصلتني بالأستاذ خوجة. هذا هو المرحوم الشيخ عبد العزيز الرفاعي، عضو مجلس الشورى، ورجل من ألمع الشخصيات الثقافية السعودية في نهاية القرن العشرين

(*) أستاذة للأدب العربي في عدد من الجامعات العربية والأمريكية، ومديرة مؤسسة بروتا ورابطة الشرق والغرب لنشر الثقافة والأدب العربيين في العالم الناطق بالإنكليزية.

ومن أكثر المثقفين العرب إحساساً بالمسؤولية الحضارية. لم أقابله قط، رغم ما قام بينه وبيني عبر المكاتبة من تفاهم ثقافي وروحيّ وما كنت أضمره من احترام له واعتزاز به. فمنذ البدء كان موقفه من مشروعنا جميعه موقفاً شديد الوعي ذكياً، فهو من أوائل من تحمّس لأهدافه الحضارية وأكّد الحاجة الماسّة إليها. فلما صدرتْ أولى المراجعات عن كتاب تراث إسبانيا المسلمة في طبعته الإنكليزية أرسلتُ نسخة منها إليه لما عرفت عنه من الحماسة لنجاح الأعمال العربية البنّاءة، وهي شيمة كل مخلص حصيف يحترم نفسه وهويّته الثقافية. قمت بهذا بصورة شخصية، ولكن الشيخ عبد العزيز أرسلها حالاً مع رسالة منه إلى الأستاذ خوجة، وكانت هي حلقة الوصل. لقد أسيتُ لموته كثيراً كما أسيَ كل من عرفه، رحمه الله رحمة واسعة.

* * *

وأود أن أحيّي المترجمين الكرام الذين أعطوا لهذا الكتاب خير ما عندهم. ولا بد هنا من إسداء شكر خاصّ للصديق الدكتور عبد الواحد لؤلؤة ليس فقط لترجماته العديدة التي قام بها في بداية العمل على نقل هذا الكتاب إلى العربية، بل لترجمته اللاحقة لعدد من الدراسات التي لم أوفّق في تأمين ترجمة جيدة لها، فترك أعماله الأخرى بنخوة العالم والصديق ليسعفنا. أشكره كثيراً.

ولعلّ ترجمة هذا الكتاب برهنت على أنها أصعب من إعداده في الأصل الإنكليزي، وقد احتجت فيها إلى مساعدات كثيرة. أود أن أشكر هنا الدكتور زياد منى الذي أعانني كثيراً في مراجعة جزء من ترجمات هذا الكتاب خلال السنة التي أمضيتها في برلين حيث يعيش. والشكر القلبي أيضاً للسيدة نوال حشيشو كمال، مديرة المدرسة العصرية في عمان، لإسهامها الطيّب، وهي المتمكنة من اللغتين، في عملية المراجعة الصعبة، والشكر الحميم أيضاً للأستاذ مصطفى الرقي، أستاذ اللغة العربية في ثانوية مكناس في المغرب، لمراجعته الحذقة لعدد من الترجمات التي نُقِلت عن الفرنسية.

ولقد كان علينا أن نبحث عن مترجمين مختصين بالمواضيع المختلفة التي ضمّها الكتاب، ولم يكن هذا هيناً. ولذا فإني أتوجّه بالشكر إلى الدكتور همام الغصيب أستاذ العلوم في الجامعة الأردنية ورئيس مجمع البحث العلمي لإسدائه المشورة ولمراجعته لدراستين علميّتين. والشكر الجزيل أيضاً إلى الأستاذ ماهر كيالي مدير المؤسسة العربية للنشر لتزويدي بأسماء الأساتذة المختصين بعدد من المواضيع التخصصية.

شكر وعرفان
(كما وردت في الطبعة الانكليزية)(*)

سلمى الخضراء الجيوسي

لعل إنتاج مثل هذا الكتاب مغامرة كبيرة يصعب إنجازها دون تلقي العون والمساندة من جهات عديدة، ولا سيما عندما يكون العمل، كما هو الأمر في هذه الحالة، قد خطط له ليتزامن مع مناسبة مهمة هي الذكرى الخمسمائة لنهاية الحكم الإسلامي في الأندلس.

إنني أقدم شكري العميق، أولاً، لسمو الآغا خان (H. H. the Aga Khan) الذي مولت مؤسسته لدعم الثقافة (The Aga Khan Trust for Culture) في باريس وجنيف، هذا العمل. ويمثل هذا المجلد، إضافة إلى الحلقة الدراسية التي عقدتها المؤسسة بالاشتراك مع بروتا في غرناطة بتاريخ ٥ ـ ٦ حزيران/ يونيو ١٩٩١، تحت رعاية سموه وافتتحها عاهل إسبانيا جلالة الملك خوان كارلوس (Juan Carlos) الذي حل ضيفاً على سموه، بعضاً من مآثر سموه ومساعيه، على المستوى العالمي، لإعادة إحياء التراث الإسلامي والاحتفال بالإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية. وإذ يتخذ الكرم لنفسه هدفاً من هذا النوع فإنه يترجم في الحال إلى رسالة تضع نفسها في خدمة قضية عظيمة، وأية قضية أعظم بالنسبة لمثقف مسلم في الوقت الحاضر من المساعدة في استعادة تاريخ الحضارة الإسلامية العظيمة ووضعها في الموضع المناسب على خارطة تاريخ العالم؟ مثل هذا الإخلاص والتفاني لا يمكن إلا أن يثيرا الإعجاب والتقدير العميقين. إن سموه، إضافة إلى مساعيه، المميزة والملحوظة على المستوى العالمي، لإنشاء وتطوير مؤسسات جديدة معدة لتحسين نوعية الحياة للعديد من البشر في هذا العالم. فإنه يساند، بصمت ولكن بنجاح كبير، مشاريع تهدف إلى ترميم الآثار

(*) قام بالترجمة فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

الحضارية الإسلامية، مؤكداً على عظمة الماضي الإسلامي، ومؤكداً في الوقت نفسه على وحدة الإبداع والمسعى الإنسانيين. وليس هذا الكتاب سوى مثال على الغاية العظيمة الرائدة التي تحفز عمله.

أما أولغ غرابار (Oleg Grabar)، الروح التي منحت قوة كبيرة لمهمة شاقة مثل هذه فأنا مدينة له بشكر لا أستطيع التعبير عنه بالكلمات. فقد أمضيت سنوات وأنا أحاول الحصول على دعم لإعداد هذا المجلد، وعيناي مصوبتان نحو سنة ١٩٩٢، الذكرى الخمسمائة لانتهاء الحكم الإسلامي في الأندلس. ولما يئست من استجابة مؤسسات ثقافية غنية متعددة في عالمنا الواسع توجهت إلى الاستاذ غرابار، فأضاف صوته إلى صوتي واستطاع أن يساعد في لفت نظر مؤسسة الآغا خان للثقافة إلى أهمية هذا المشروع، وحيويته، وضرورة إنجازه، ليتزامن مع سنة ١٩٩٢. إن هذا الباحث الكبير لا يمتلك فقط ولعاً بالمعرفة ونشرها بل إن لديه القدرة أيضاً على أن يميز في الحال أياً منهما يحفز الآخر، أضف إلى ذلك تقديره لقيمة أفكار الآخرين ومساعيهم البناءة. وكم شملتني رعاية الله عندما سعيت إلى طلب نصحه عام ١٩٨٨، وأنا فاقدة الأمل والأسى يعصر قلبي! وكم كنت محظوظة آنذاك! ولقد ظل طوال العمل الصديق الكبير والأذن الصاغية والذهن المتوقد النشط الذي ساعد في حل العديد من الصعوبات الكبيرة التي واجهت المشروع.

ولم يكن المشروع ليتحقق لولا الخيال الخلاق، والعزم الصادق، والتصميم الذي يميز حسن الدين خان، مدير قسم العمارة يومئذٍ في مؤسسة الآغا خان للثقافة. لقد كان هو صاحب فكرة الحلقة الدراسية التي انعقدت في غرناطة، وخطط لها لتعقد بمناسبة الاحتفال بافتتاح قصر الظفرة، وهو بيت عربي يعود إلى القرن الرابع عشر الميلادي ويقع في حي البزازين (Albaicin) في غرناطة، وقد عملت مؤسسة الآغا خان على ترميمه وإصلاحه، وكرسته ليصبح مركزاً للدراسات التاريخية المتعلقة بغرناطة. وقد كان حسن الدين خان أيضاً هو المسؤول مع بروتا عن إعداد الحلقة الدراسية وتنظيمها بكل ما رافقها من تفاصيل عمل على تنفيذها بدقة واتقان، كما يسّر إعداد هذا المجلد ما أتاحت له الوسائل العملية ذلك. أتوجه إليه بالشكر أيضاً لصبره العظيم ولطفه ووده الدائمين.

وللمرحوم الأستاذ ألبرت حوراني أعلن تقديري الخالص الصادر من القلب لنصحه ومساعدته الكبيرين في المراحل الأولى من الإعداد لهذا المجلد. إن معرفته بالتفاصيل والمصادر التاريخية لا تحدها حدود، وكان دائماً يقدم المعلومات للباحثين بسماحة نفس وكرم كبيرين. ولقد عمل في جلسات ثلاث على إضاءة سبيل المعرفة لي في حقل معرفيّ شديد الاتساع. مضيفاً لكل هذا دفئه المميز وكلماته اللطيفة التي لا زال صداها يتردد في أذني إلى الآن. إنّ هذا الكتاب يدين له بالكثير.

لقد احتاجت المراحل الأولى من العمل استشارة العديد من المتخصصين في حقول متعددة من الدراسات الأندلسية، وأنا مدينة بالشكر الجزيل لكل من باتريك هارفي (Patrick Harvey) وروجر بواز (Roger Boase) وتشارلز بيرنيت (Charles Burnett) وآلان ديرموند (Alan Deyermond) وتوماس غليك (Thomas Glick) وجوزب بويج مونتادا (Josep Puig Montada) ومادلين فليتشر (Madelaine Fletcher). لقد فتحوا عيني على جوانب عديدة خاصة بالتاريخ والحضارة الأندلسيين، ومن خلال الاستماع إليهم واحداً واحداً أدركت أن الخطة الأصلية الموضوعة لهذا المجلد ينبغي توسيعها إلى حد بعيد. فهل هناك ما هو أعظم من المعرفة التي تقدم صافية لغاية المعرفة، وألا يستحق هؤلاء الباحثون المميزون الذين أعطوها بطيب نفس ودون مقابل أعظم الشكر والامتنان؟

هناك أيضاً زميلان يستحقان تنويهاً خاصاً لأنهما نذرا نفسيهما لمساعدة لا تفتر خلال شهور وشهور من العمل المرهق: أولاً أريد أن أتوجه بشكري الخالص والعميق للدكتورة مانويلا مارين (Manuela Marin) الأستاذة الشهيرة وزميلة البحث في المجلس الأعلى للعلوم (Consejo Superior de Investigaciones Cientificas) في مدريد، والتي كانت المستشارة الرئيسية للمشروع وسخرت معرفتها الواسعة بإسبانيا الإسلامية للخروج باقتراحات نفيسة لا تقدر بثمن. وقد كانت جاهزة على الدوام لتوفير العون وتقديم النصح القيّم في الأمور الصغيرة والكبيرة، متأهبة للعمل بحماسة تتجاوز مجرد الإحساس بالواجب. أنا هنا لا أتحدث عن الخبرة والكفاءة واستخدامهما فحسب، بل عن النزوع إلى عمل الخير والعطاء وإلى نفاذ البصيرة والتواضع (الذي يميز شخصية الباحث الحقيقي) والموثوقية التي تصل حد الكمال حتى إنها تتجاوز حدود الكفاءة المجردة لتحوز سمات العالم التواق للبحث. لقد جعلت مانويلا مارين هذا العمل إحدى غاياتها وشاطرتني الصعوبات اللانهائية التي واجهته. وأظن أنها شاركتني أيضاً مُتعه غير المحدودة. أود أن أشكرها أيضاً على ظرفها وموهبتها النادرة في الدعابة مما جعل أكبر المشكلات تبدو قابلة للحل. إنها جوهرة نادرة في عالم البحث وصديقة عزيزة لا تثمن. أقول إذ أحييها من كل قلبي: إن هذا المجلد ما كان ليصدر بهذه السرعة دون مساعدتها.

الشكر العميق أيضاً أوجهه لكريستوفر تينغلي (Christopher Tingley) محرر الصياغة الذي عاصر مشروع بروتا منذ إنشائه عام ١٩٨٠، واستحق عمله وبراعته في إعادة صياغة الأسلوب الكثير من الإطراء منذ ذلك الحين. وللشهادة لم يسبق أن فرض عليه عمل سابق من أعمال بروتا ما فرضه عليه هذا المجلد من جهد ومسؤولية، وقد حمل هذه المسؤولية على كاهله ليس فقط بحماسة محرر الصيغة المكرس لعمله وإنما أيضاً بانكباب الباحث الشديد الحرص على الدقة والاتقان. ففي مثل هذا

العمل الذي لا تكون فيه اللغة الانكليزية للعديد من المشاركين هي اللغة الأم (وحيث إن العديد من المقالات كانت في حاجة إلى الترجمة إلى الإنكليزية)، وفي الوقت الذي يستخدم فيه الباحثون مناهج مختلفة من البحث والتوثيق، فإن عمل محرر الصياغة والأسلوب يصبح في مثل هذه الحالة مهماً وحاسماً. لقد مكنته قوة ملاحظته الحادة من تحديد الأخطاء ومواضع النقص حيثما وجدت، وبفضله هو نُقّي هذا العمل من أية عناصر غير متطابقة أو أخطاء غير مقصودة يمكن أن يتضمنها كتاب بهذا الحجم. إنني أجد فيه الشخص الأمثل لتحمل هذه المهمة المزدوجة والمتمثلة بالخبرة اللغوية وخلفية الباحث الجاد التي جعلت منه زميلاً عزيزاً طيلة هذه المدة. حتماً إنني مدينة له وشاكرة من أعماق قلبي.

وللمشاركين في هذه الأبحاث، الذين هم العمود الفقري لهذا الكتاب، أدين بالشكر الجزيل. لقد شاركوا في هذا المشروع بفطنة الباحثين الكبار وبالحماسة والانكباب على العمل بصورة يعز نظيرها. ومن البديهي القول إنه لولا تكريسهم أنفسهم للبحث واجتهادهم لما كان لهذا الكم الكبير من العمل المتقن أن يرى النور بمثل هذا الوقت المتاح، وبحجم هذا المجلد الضخم الذي بين أيدينا، وبمثل هذا التنوع في موضوعات البحث. أودّ أن أشكرهم أيضاً على الحماسة التي لا نظير لها التي أضفوها على العمل، على صبرهم ولطف روحهم، وعلى احترامهم العميق للغرض المتوخى من هذا المجلد. لقد كانت حظوة كبيرة لي أن أعرفهم وأعمل معهم.

أود أن أشكر أيضاً المترجمين الذين عملوا على كل جزء من أجزاء هذا الكتاب. أوجه شكري في البداية إلى المترجمين الذين قاموا بترجمة المقالات التي لم تُكتب أصلاً بالانكليزية للدقة المتناهية والعناية البالغة اللتين كانتا واضحتين في عملهم. وقد يكون من الضروري الإشارة هنا إلى العديد من الترجمات التي ميزت هذا العمل الكبير. أود أن أشكر بصورة خاصة الدكتور عزيز اسماعيل، عميد معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، لتفضله بمساعدتنا في الترجمة من خلال باحثي المعهد. كما أنني أدين بالشكر لمترجمي المختارات الشعرية التي استخدمتها في دراستي عن الشعر الأندلسي وهم: كولا فرانزن (Cola Franzen) وكريستوفر ميدلتون (Christopher Middelton) ومايكل سيلز (Michael Sells) وماجدة النويهي ولينة الجيوسي الذين رغم مشاغلهم الكثيرة أكدوا إيماني العميق بأن محبي الشعر الحقيقيين يجدون الوقت دائماً للتعاون في ترجمة الشعر الجيد.

وإني لمدينة بالشكر للدكتور جيسوس زانون (Jesus Zanon) المحاضر في جامعة اليكانته (Alecante)، الذي تلطف برسم الخرائط لنا بدقة وبراعة. وأوجه شكري العميق أيضاً للعديد من المتخصصين في الفن الإسلامي الذين ساعدوا في توفير الصور لهذا المجلد: الدكتور روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand) الذي تطوع

بتوفير بعض الصور من مجموعته لهذا الكتاب. وكذلك فعلت جيريلين دودز (Jerrilynn D. Dodds). ومارغريتا لويز غوميز (Margarita Lopez Gomez) ووالتر ديني (Walter Denny)، أستاذ الفن الإسلامي في جامعة ماساتشوسيتس في امهرست؛ أما جيف سبير (Jeff Spurr)، المفهرس الإسلامي في برنامج الأغا خان في قسم الفنون الجميلة في مكتبة جامعة هارفرد فقد أعطاني الكثير من وقته الثمين ونصحه وخبرته؛ وقد قامت كيم ليون (Kim Lyon)، القيمة على المحفوظات المصورة في برنامج الأغا خان للعمارة الإسلامية في معهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا (MIT) بإسداء الكثير من المساعدة إلي؛ وكذلك بياتريس سان لوران (Beatrice St Laurant)، الأستاذة المساعدة في تاريخ الفن الإسلامي في كلية ويلزلي (Wellesley College)، وأوليفر رادفورد (Oliver Radford)، المهندس والمصور المعماري، فقد تطوعا لتقديم ما لديهما من مجموعات مصورة، ومثلهما سيرجيو مارتينيز ليلو (Sergio Martinez Lillo)، المحاضر المشارك في جامعة أوتونوما (Universidad Autonoma) في مدريد الذي تطوع وأعدّ لنا مجموعة خاصة. إنني مدينة بالشكر أيضاً لباربرو إك (Barbro Ek)، التي كانت مديرة برنامج الآغا خان للعمارة الإسلامية في هارفرد ومعهد ماساتشوسيتس للتكنولوجيا، لمساعدتها لنا في حل بعض المشكلات المتعلقة بالحصول على حقوق الطبع وإعادة انتاج المادة المستخدمة. شكري الخاص وعظيم امتناني للدكتور س. خوشبين (S. Khoshbin) الذي أبدع تخطيط صفحة العنوان رغم مشاغله الطبية الكثيرة. وعلي أن أعترف، بامتنان كبير، بالمساعدة العظيمة لحازم السيد، الذي تبرع بالكثير من وقته وخبرته وبالبرمجية (Metime Software) التي أعدها بنفسه وأدخلها إلى أجهزة الحاسوب لدينا مما مكننا من استخدام العلامات الصوتية دون مواجهة أية صعوبات.

أخيراً وليس آخراً أود أن أقر بديني الكبير في هذه الدراسات لعلمين كبيرين في حقل الدراسات الأندلسية. الأول هو العمل الشاهق الذي قدمه إحسان عباس، هذا الباحث الكبير والمحقق والناقد والمؤرخ الأدبي الذي عمل طيلة حياته، إلى جانب أعمال كثيرة أخرى، على خدمة هذا الفرع من فروع الدراسة ممداً إياه بدرجة كبيرة من الوضوح والمعرفة والإمتاع. لقد ألقى ضوءاً ساطعاً على هذا الفرع من المعرفة الذي سبب له مرور الأيام وقلة اكتراث العرب والمسلمين أن يبقى مغموراً وقابعاً في الظل. أن نقده للأدب الأندلسي يعكس قدرته على التوفيق بين المنهجية الصارمة التي يتمتع بها الباحث وبين أصالة الناقد المبدع. ولقد غير بتفانيه وإخلاصه مسار الدراسات الأندلسية، ووضع العرب في العصر الحديث في مواجهة حميمة مع ماضيهم الثقافي في الأندلس. إن ظروفاً خارجة عن إرادته منعته من المشاركة المباشرة في هذا الكتاب، لكنه حاضر هنا عبر العديد من الدراسات التي كتبها والأعمال التي حققها وحده عن الأندلس وحياتها الثقافية.

هناك أيضاً العمل الملهم الذي قدمه إميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez)، فقد عمل على توفير معرفة عظيمة بالأندلس وأدبها للإسبان المعاصرين. وأية رابطة كشفها الباحث العظيم، عبر ترجماته المختارة بعناية فائقة، بين الشعراء العرب في أندلس العصور الوسطى والشعراء الإسبان المعاصرين، خالقاً روابط جديدة من الألفة والعرفان والتأثر الذي ظهرت نتائجه واضحة، من بين أشياء أخرى، في عمل واحد من أعظم شعراء إسبانيا الحديثين: فيدريكو غارثيا لوركا. إنني أحييه باحترام كبير.

تقديم(*)

ولدت فكرة هذا الكتاب في ذهني قبل عدة سنوات عندما كنت أجلس يوماً على منحدرات طليطلة وسط عدد من الأصدقاء استمع إلى المرحوم اسلام مالك، القائم بأعمال باكستان في إسبانيا آنذاك، وهو يقرأ قصيدة محمد إقبال العظيمة عن مسجد قرطبة مترجمة إلى الإنكليزية. لقد مست فلسفة العشق عند محمد إقبال شيئاً عميقاً في داخلي وتحولت إلى حكمة اهتدي بها، ومبدأ أؤيده واستمد القوة منه عندما تبدو الأشياء مستحيلة التحقق. والعشق كلمة عربية تعني في أصلها الحب الجنسي الذي قد يصل إلى درجة الهيام، لكنها على يدي الشاعر الباكستاني الكبير تحولت لكي تدل على حب الله أو على الحب الغيري المشبوب، والعاطفة التي تلهم الناس وتحرضهم على اعتناق المبادىء العظيمة والإخلاص الدائم لها، وعلى الحماسة التي تحركهم ليمجدوا شيئاً أعظم منهم: الله أو الفن أو الكمال. هناك شيء معدٍ يستحوذ على أعماق الإنسان في قصيدة محمد إقبال. فروعة هذه القصيدة روعة متجددة باستمرار، وهي لا تكمن في قدرتها على استثارة دموع اللوعة والفقدان، رغم أنها كتبت لاستحضار ذكرى عظمة الماضي، بل تكمن في قدرتها على استنهاض الإرادة وتأكيد الحياة والحض على البناء. فالمؤمن، بالنسبة إلى إقبال، لا يُقهر، وعندما يستحوذ عليه العشق فإنه يستطيع أن يصنع المعجزات.

فيما بعد عندما كنت أقف، مرة تلو مرة، متأملة بحزن قاعة الصلاة الشاسعة في مسجد قرطبة، وبعد أن زرت قصر الحمراء عدة مرات لأتأمل، مرة تلو مرة، الجمال المذهل في تصميمات الأرابيسك المتشابكة والمقرنصات النافرة على حيطانه وسقوفه، كان صدى كلمات إقبال يتردد عالياً في أذني. ثم ذات يوم في عام ١٩٨٥ أدركت فجأة معنى عام ١٩٩٢ الذي كان مقبلاً علينا حاملاً ذكريات مختلفة لأربعة شعوب: فللعرب الأسى والقهر، وللإسبان نشوة الانتصار النهائي، وللأمريكان فرحة الاكتشاف التي غيرت وجه العالم جميعه، ولليهود ذكريات التهجير والتشتت والمذلة

(*) قام بالترجمة فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

المتجددة على يد الغرب عام ١٤٩٢ ـ ولكنها ذكريات مشوبة اليوم بفرحة جديدة في نهايات القرن العشرين، فرحة انتصارهم على الشعب الوحيد في تاريخهم الذي كرمهم وأفسح لهم المجال ليعيشوا في الأندلس الإسلامية العصر الذهبي الأول والأخير في شتاتهم الذي عرفوه قبل منتصف القرن العشرين. كان هذا الإدراك المفاجىء عام ١٩٨٥ كافياً ليدفعني إلى مغامرة جديدة، فنهضت للعمل. وقد اتفق معي العديد من الأصدقاء في الوطن العربي والولايات المتحدة وبريطانيا أنه لا بد من إعداد مجلد واحد على الأقل عن الحضارة الإسلامية في إسبانيا العصر الوسيط في مثل هذه المناسبة الجوهرية. وهكذا بدأنا مهمة البحث عن دعم لهذا المشروع، ورحت اتصل بمؤسسة عربية بعد مؤسسة، أفسر لهم معنى ١٩٩٢، وأشرح لهم ضرورة إصدار كتاب شامل عن حضارة عظيمة وصلت في الأندلس إلى قمة التمدن في العصور الوسطى. إن تفاصيل هذا السعي الطويل تفاصيل أليمة لم تزل ذكراها، حتى بعد أن صدر الكتاب بالانكليزية ونال نجاحاً لا يضاهى، تحز في نفسي بقسوة ومرارة لأنها تشير إلى أن ثمة شيئاً سادراً، غافلاً، مضطرباً، مشوشاً في ثقافتنا الراهنة التي ترضى، بصمتها على العدوان الثقافي وعلى هيمنة الآخر الحضارية، أن تظل منسية مجهولة «مطروحة على هامش التاريخ». ولكن مساعيّ تكللت أخيراً في مطلع عام ١٩٩٠ بمؤازرة سمو الآغا خان كما ذكرت في صفحة الشكر والعرفان.

يقال في الوطن العربي الحديث إنه ما من عربي أو مسلم زار الأندلس يوماً من الأيام وشاهد عظمة آثارها الإسلامية إلا وشعر بمزيج من الفخر واللوعة. وإذا كانت الذاكرة انتقائية، والشعوب انتقائية في اختيارها لذكرياتها، فإن العرب والمسلمين قد اختاروا الأندلس، بصمت ودون اتفاق فيما بينهم، لتكون ذكرى حية في قلوبهم لا تموت، إن معظمهم لن يستطيع زيارتها، لكنهم جميعاً يفكرون بها بوصفها أثراً حياً وشاهداً مقيماً على حضارة عظيمة ملأت، مع بغداد، شبه الفراغ الحضاري في الجزء الأكبر من العصر الوسيط. العديد منهم يفكر بالأندلس بوصفها الفردوس المفقود، وقد تسبب الضياع الراهن لفلسطين بمضاعفة هذا الإحساس بالحزن المقيم لفقد الأندلس. وهكذا كتب كثير من الشعراء العرب الحديثين عن الأندلس بإحساس اللوعة والحنين. لقد كتب أحمد شوقي، أكبر الشعراء في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين، عندما نفاه البريطانيون من مصر إلى إسبانيا في الحرب العالمية الأولى، بعضاً من أفضل شعره عن الأندلس؛ وعندما كان الشاعر السوري نزار قباني، وهو أحد أكبر الشعراء الغنائيين العرب المعاصرين، يكتب قصائده عن الأندلس، يوم كان دبلوماسياً في إسبانيا، ويرسلها الواحدة تلو الأخرى إلى الوطن العربي، كانت هذه القصائد تُستقبل بحماسة شديدة وتجد طريقها إلى آلاف البيوت العربية. ومع قباني العديد من الشعراء العرب الكبار الذين كتبوا عن الأندلس كالشاعر العراقي عبد الوهاب البياتي، الذي أنشأ صلات وثيقة مع الماضي الأندلسي، وكذلك شاعر

فلسطين الأول محمود درويش الذي ربط بين الذكريين الاثنتين في خياله:

رأيت على الجسر أندلس الحب والحاسة السادسة

على وردة يابسة

رأيت على الجسر أندلس الحب والحاسة السادسة

على دمعة يائسة

إن قائمة الشعراء العرب الذين كتبوا عن الأندلس تطول وتطول. إنها أصداء الماضي الأندلسي الباهر التي تقيم حية في النفس العربية، وقد وجد الشعراء والكتاب العرب في القرن العشرين، في عظمة تلك الحضارة ورقيها وتفوقها، موضوعاً غنياً يطرقونه طالبين العزاء واستعادة الثقة والكبرياء في عالم من النكران وسوء الفهم. ولذا كان من الممتع بالنسبة إلي عندما بدأت هذا المشروع أن أكتشف أن هناك العديد من الباحثين في إسبانيا وبقية العالم الغربي يشاركونني حماستي واحترامي العميق للحضارة الإسلامية التي، حسب كلمات إقبال المؤثرة، «مدنت الشرق والغرب».

في واحدة من أكثر المقالات أصالة كتبها الفنان والكاتب الألماني كلوديو لانجه (Claudio Lange) بعنوان «ملاحظات حول نقد المسلّمات عن الثقافة «العربية»»، (وهي مقالة لا يدخل موضوعها للأسف في سياق هذ الكتاب)، يتتبع الكاتب بقوة وإفحام سلسلة تطور الحضارة الإنسانية مشدداً على الدور المركزي للحضارة العربية ـ الإسلامية، وهو يكتب قائلاً «إن نهوض أوروبا الغربية في القرن الحادي عشر هو ضمناً نتيجة لعدد من الابتكارات الباهرة التي جرت وراء أسوار الأديرة، لتقنيات العمل، ولاستيراد التكنولوجيا التي أحضرها العرب إلى الأراضي التي احتلوها... إن ما يظل على جانب كبير من الأهمية هنا هو أن الحضارة الإسلامية، إضافة إلى الحضارات البيزنطية والصينية والهندية، في القرن الحادي عشر، قد مثلت العالم الأول في ذلك الزمان، بينما مثلت أوروبا الغربية العالم الثالث. هذه الحقيقة لا يغيرها في شيء كون الحضارة العربية قد جاءت متأخرة على حضارات سبقتها، وأنه كان عليها أن تدمج في بنيانها الحمامات الرومانية والتنميقات الفارسية والعلوم الإغريقية والهندية، والبناء الأرمني ـ البيزنطي وأسلوب البحث السوري المسيحي. وبالمقابل فإن النهوض السريع الذي عرفته الحضارة العربية الوليدة قد مثل نموذجاً مشجعاً للمسيحية الغربية فيما بعد...» وهكذا فإن الدكتور لانجه يرسم خطاً متصلاً من النمو والتبادل الثقافيين.

لقد حاولت أن أجعل من هذا الكتاب عملاً شاملاً ما وسعني ذلك، ساعية إلى تغطية الجوانب الأساسية في الحضارة الإسلامية في إسبانيا العصر الوسيط، واضعة نصب عيني أن أبرز هذا التراث العريق وتأثير هذه الحضارة في سواها. ولقد حدث

لحسن الحظ أن ظهر في السنوات الأخيرة عدد كبير من الباحثين في إسبانيا والغرب ممن اكتشفوا الخط الذي يصل الإبداع والفكر الإنسانيين عبر العصور، وممن أدركوا الأهمية الكبيرة لبروز الإسلام في العصر الوسيط وعلاقته بتواصل الحضارة البشرية وازدهارها. لقد كان التجاهل القديم، المتعمد، للحضور التاريخي الكبير المشع للعرب وللمسلمين المعربين (وحتى المعربين من غير المسلمين) خلال العصور الوسطى، الذين لم يقتصر دورهم على الحفاظ على خط الثقافة والإبداع الإنسانيين حياً ومتواصلاً بل عززوا هذا الخط إلى حد بعيد.. لقد كان ذلك التجاهل، لكي نستخدم أخف التعبيرات، جريمة تاريخية لم يدركها العالم كلياً بعد. وانه لما يسبب لي سعادة عظيمة أن أرى هذا العدد المتزايد من الباحثين الغربيين الذين يكرسون أنفسهم لوجه الحقيقة.

لقد كانت غاية «بروتا»، منذ إنشائها عام ١٩٨٠، ومن بعدها «رابطة الشرق والغرب» التي وُلدت بمولد هذا الكتاب سنة ١٩٩٢ أن تسعيا ما أمكنهما ذلك، ليس إلى حصر عملهما في إشاعة المعرفة الجديدة عن التراث العربي ـ الإسلامي في العصرين الوسيط والحديث فحسب، بل أيضاً إلى تغيير المواقف والرؤى العامة لهذا التراث الضخم من الانجاز الإبداعي والمعرفي. إن الهدف العام لهذه المؤسسة في فرعيها ليس إبراز الاختلافات بين الثقافات بل التأكيد على وحدة الإبداع الإنساني وعدم قابلية هذا الإبداع للتجزئة. وهذا هو عنصر التوحيد الوحيد الذي يمكن التوصل إليه في عالم لا يزال منقسماً بحدة على نفسه. وإني آمل أن يلعب هذا الكتاب، الذي شارك فيه العديد من المختصين في حقول متنوعة من الدراسات الأندلسية، دوره الخاص في التوصل إلى هذا الهدف المنشود.

سلمى الخضراء الجيوسي

مقدمة

عبد العزيز الدوري(*)

تبدو الأندلس حالة فريدة في حركة الفتوح، فقد كان الاتجاه الأول فيها أن تصل الناقة إلى أي من البلاد المفتوحة وألا يفصل بينها وبين المدينة ماء.

ثم تبين أن بلاد الإسلام الأولى تبقى مفتوحة أمام قوى خارجية لا بد من مواجهتها، كالدولة الساسانية إلى الشرق والبيزنطية إلى الشمال والغرب. وكان لا بد من مواجهة الجبال، والتفكير بأخطار البحر، فكان التوسع إلى إيران من جهة، وإلى شمال إفريقية من جهة أخرى، وإنشاء أسطول، بل إن القوة التي دخلت مصر رافقتها سفن لإسنادها.

ولا ينتظر أن تقف القوى التي أطلقتها الحركة الإسلامية، فكان التوسع إلى أواسط آسيا وإلى حوض السند، والسيطرة على بقية الشمال الإفريقي.

أما التوسع للأندلس فقد بدا، في الخيال التاريخي على الأقل، مغامرة لأنه يحجز بينها وبين آخر البر الإسلامي بحر.

ويتصل بهذا الشعور بالمخاطرة قصة نسجها الخيال المبهور بالنصر عن إحراق طارق بن زياد لسفن العبور، وإلقائه خطبة عصماء يذكّر الجند فيها بالبحر من ورائهم وبالعدو أمامهم فليس لهم إلاّ النصر أو الشهادة.

وبقي البحر يمثل تحدياً لعرب الأندلس بخاصة، ومع أنهم واجهوه بعنايتهم بالأسطول، إلا أنهم بقوا يخشون بحر الظلمات ولا يعرفون ما وراءهم إلى الغرب والجنوب الغربي، ولعلهم حاولوا ارتياده بشكل فردي، وعلى وجل، لنسمع عن الأخوة المغررين ـ مثلاً ـ وعن احتمال وصولهم إلى جزر بعيدة إلى الغرب من إفريقية.

(*) مؤرخ ورئيس جامعة بغداد سابقاً، ويعمل حالياً أستاذاً للتاريخ في الجامعة الأردنية.

وبدت الأندلس مفصولة في الشمال بحاجز جبال البيرينيه عن بقية أوروبا، ولكنها لم تمنع في القديم من إقامة صلات تجارية أو بشرية محدودة بين ممالك القوط والإفرنج، إلا أنها بعد الفتح، وإثر توقف المحاولات للتوسع شمالاً، عزلت الأندلس لمدة طويلة عن البلاد وراءها.

أما في الجنوب فالأندلس مفصولة في الواقع، بمضيق ضيق. وكانت هناك صلات وثيقة، بشرية وثقافية، بين جنوب إسبانيا وشمال إفريقية. ولم تكن هذه الصلات مجرد نتيجة للهيمنة العربية الإسلامية، إذ يحتمل أن أصل الإيبيريين من شمال إفريقية. وهناك سيطرة قرطاجنة على أجزاء من شبه الجزيرة الإيبيرية، وهناك الأثر الإفريقي القوي على المسيحية الإسبانية المبكرة. فالصلات المتبادلة وحركة السكان بين الأندلس وشمال إفريقية بعد الفتح هي جزء من ظاهرة تاريخية أوسع.

والأندلس هي الطرف البعيد الغربي (نهاية الإقليم الرابع جهة الغرب عند الجغرافيين)، فهجرة العرب إليها من المشرق محدودة. وكان طبيعياً أن تكون الأكثرية بين القادمين إلى الأندلس من البربر لإسلامهم المبكر ولاشتراكهم في الفتوح منذ البداية، وبعد ذلك لقرب الديار.

والمعلومات عن خروج العرب إلى الأندلس تتصل عادة بالفتوح أو بالثورات، وهي ليست وافية أو دقيقة. أما خروج البربر، فارتبط - إضافة إلى ما ذكر - بأوضاع الأندلس الداخلية، وبحاجة أمرائها وخلفائها إلى مزيد من المقاتلة.

كان خروج العرب في مجموعات من المقاتلة، وحتى أواخر فترة الولاة. أرسل موسى بن نصير طارق بن زياد (٩٢هـ/ ٧١١م) على رأس ٧٠٠٠ جلهم من البربر ثم أمده بـ ٥٠٠٠ ليصبح عدد جنده ١٢,٠٠٠. وانضم إليهم الكثير من المتطوعين من بر العدوة إثر وصول أخبار نجاح طارق. ويذكر أن عدد العرب كان ٣٠٠ أو ٢٠٠٠ أو أكثر.

وبعد نجاح طارق ابتداء واتساع جهة الفتح وطول خطوط المواصلات عبر موسى بن نصير إلى الأندلس (رمضان ٩٣هـ/ حزيران/ يونيو ٧١٢م) بجيش ينوف على الـ ١٨٠٠ معظمهم من العرب ملحقين بأتباعهم ومواليهم، بينهم أشراف العرب وعدد من التابعين. ويفترض، بعد انتهاء المرحلة الأولى وسيراً على نهج الخلافة أن يكون مجيء هؤلاء للاستقرار لا للغارات فحسب.

ولما ولي الحر بن عبد الرحمن الثقفي (٩٧هـ/ ٧١٦م) الأندلس، جاء من إفريقية على رأس ٤٠٠ من النخبة بين العرب.

وعين عمر بن عبد العزيز السمح بن مالك الخولاني (سنة ١٠٠هـ/ ٧١٩م) فجاء ومعه «جيش» من العرب في رواية و٥٠٠ في رواية أخرى.

وإثر ثورة البربر (سنة ١٢٢هـ/ ٧٤٠م) بقيادة ميسرة المطغري وانتصاراته الأولى أرسل هشام بن عبد الملك حملة من ٣٠,٠٠٠ من أجناد الشام إلى شمال إفريقية وقال كلمة دالة بالنسبة لنظرة الخلافة «والله لا أتركن حصناً بربرياً إلا جعلت إلى جانبه خيمة قيسي أو تميمي». وبعد إخفاق الحملة انخزل ١٠,٠٠٠ من جند الشام مع بلج بن بشر القشيري إلى سبتة، وبعد تمنع سمح لهم والي الأندلس عبد الملك بن قطن الفهري بالعبور إلى الأندلس ليسندوه في مواجهة البربر الثائرين هناك. واستمرت الفتنة في الأندلس فأرسل والي إفريقية أبا الخطار حسام بن ضرار الكلبي سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م والياً على الأندلس، وهو الذي وزع الجند الشامي (طالعة بلج) على أجناد خمسة موازية لأجناد الشام.

* * *

وللأندلس بيئتها الاجتماعية والثقافية قبل الفتح، ولكن ما أثر المسلمين ـ العرب بخاصة فيها؟ أو ما أثر تلك البيئة فيهم؟

يلاحظ أن الفاتحين، بعد حملة طريف الاستطلاعية، جاءوا للاستقرار لا للغارة والانسحاب. ويذكر أنهم جاءوا دون أهليهم. وإن صدق ذلك على حملة طارق بن زياد فهل يصدق على طالعة موسى بن نصير بعد أن بان النصر؟ وهل يصدق ذلك على الانتقال من شمال إفريقية وبخاصة للبربر؟ وكانت هناك هجرة إلى الأندلس، وإن تكن محدودة نسبياً، لأسباب سياسية كما حصل بعد الفتنة الثانية في المشرق، ثم بعد انتقال السلطة الأموية إلى الأندلس، أو للتجارة، أو بسبب الضرورات العسكرية في الأندلس، كما حصل في القرن الرابع الهجري وبعده، أو لأسباب أخرى، ثقافية مثلاً.

ولكن يبقى العرب أولاً (والبربر معهم) يشكلون أقلية بالنسبة لأهل البلاد. ولكن هل كان العرب ـ نسباً ـ إلا أقلية في البلاد المفتوحة كافة؟

لقد حصل منذ البدء تزاوج ملحوظ مع أهل البلاد في الأندلس، قد لا نجده بهذا التوسع وبهذا الشمول في جهة أخرى. وقد يكون في هذا مع التكاثر الطبيعي توسيع للدائرة العربية. ولكن هل بقي مفهوم العروبة مرتبطاً بالنسب؟

إن الأندلس لم تكن معزولة عن التطورات الاجتماعية والثقافية في المشرق. فإذا كانت فكرة النسب، وهي قبلية في الأساس، تلعب دوراً مهماً في الحياة العامة في صدر الإسلام، فإن فكرة اللغة (والثقافة) رابطة ونسباً ـ وهي إسلامية في الأساس ـ سادت في القرن الثالث الهجري وبعده.

قبل ذلك نلاحظ أن المفاهيم القبلية المستندة إلى النسب تطورت في إطار الدولة العربية الإسلامية في صدر الإسلام، فهي في المشرق لم تعد مسألة عصبية للروابط

القبلية بل قضية تنافس وصراع على السلطة والمال في الدولة، تبلور إلى كتلتين قبليتين كبريين متنافستين (تميم والأزد، قيس ويمن، النزارية واليمنية. . . حسب الموقع). وهذا ما نراه في الأندلس في الفترة نفسها ـ صراع على السلطة والأرض (المال) بين البلديين (العرب الأوائل) والشاميين (طالعة بلج) ثم بين اليمانية والمضرية.

ويلاحظ من جهة ثانية أن العربية لغة وثقافة انتشرت في الأندلس بانتشار الإسلام، وبدرجة أوسع عن طريق الصلة بالعرب. فالعربية، رابطة، بنظر الإسلام هي اللسان. وساعد على انتشارها تفوق الثقافة العربية الإسلامية، وسموّ العربية التي كانت بغنى مفرداتها وتراكيبها قادرة على التعبير عن أرق العواطف وأرفع الأفكار. وكان نظام الولاء سبيلاً آخر لتعزيز العربية، والموالي في الأندلس صاروا عرباً بالولاء وكانت لهم منزلة موازية للعرب مما لم يتحقق دائماً في المشرق.

إن الزواج بالنساء المحليات ونظام الولاء كوّنا عدداً لافتاً للنظر من أناس ادعوا أصولاً عربية، كما أن البربر، وبخاصة الأشراف والفئة المتوسطة، تعربوا واتخذوا العربية لغتهم والثقافة العربية ثقافتهم.

وهناك الصقالبة الذين صار لهم شأن أيام عبد الرحمن الناصر وأخلافه وزمن المنصور بن أبي عامر. والصقالبة اسم أطلق على جميع الأجانب الذين يخدمون في الحرم أو الجيش بصرف النظر عن أصولهم ـ من سلاف وألمان وإفرنج. وهؤلاء بدورهم اتخذوا دين أسيادهم ولغتهم.

ودخلت أعداد متزايدة من المسيحيين الإسلام وهؤلاء (مسالمة ثم مولدين) تعربوا، بالتزامهم بالإسلام وبتعربهم الكلي والسريع ذاب كثير منهم في المجتمع الأندلسي وحتى نسوا أصلهم الإسباني. وبالإضافة إلى ذلك، فإن جماعات متزايدة من المسيحيين الذين لم يدخلوا الإسلام تعربوا بحكم صلاتهم اليومية بالعرب، وتمثل هذا التعريب باستعمال العربية وباتخاذ الزي الإسلامي والأسماء العربية بل أثر ذلك لدى بعضهم حتى في الحياة البيتية.

وبدا هذا التعريب واضحاً في القرن الثالث. ومن إشارات معاصرة نفهم أن المستعربة يشاكلون العرب بثقافتهم، وأنهم يفكرون ويعبرون عن أنفسهم بالعربية، وبينهم رجال دين ومثقفون يكتبون بالعربية. كما أن جماهير الشعب المستعربة صاروا يتحدثون بالعربية ولا يفهمون اللاتينية إلاّ بصعوبة. واتخذ المستعربة العربية في وثائقهم العامة والخاصة. ولذا فإن المسيحية في الأندلس رأت في انتشار العربية ـ جنب الإسلام ـ تهديداً آخر للمسيحية وقاومته.

ومن ناحية أخرى ألم يتأثر العرب والبربر بالبيئة الاجتماعية الأندلسية؟ إن هذا يتطلب دراسة للمجتمع الإسباني ابتداءً، ثم للتطورات التي مر بها بعد الفتح.

وفي الأندلس لا نرى دور هجرة (أو مراكز عسكرية) أنشئت للمقاتلة كما في المشرق وشمال إفريقية. وربما مصّر الولاة بعض المدن حين أنزلوا فيها المقاتلة من الجند العرب والبربر، مثل قرطبة وناربون وربما سرقسطة. والعرب هنا بلديون.

ولكن اللافت للنظر أحداث الكور المجندة للجند الشامي (من طالعة بلج) على غرار أجناد الشام فكانت هذه عماد الجيش لفترة طويلة.

* * *

وكيف عامل المسلمون الأرض؟ هل ساروا على نهجهم في الفتوح أم اتخذوا نهجاً خاصاً بالأندلس؟ هل صنفوا الأراضي المفتوحة إلى خراج وصوافي وموات، أم اعتبروها ـ أو بعضها ـ غنيمة وقسموها بعد إخراج الخمس.

المفروض أن يسير الفاتحون، وبصورة عامة، وفق الأسس العملية التي سار عليها المسلمون منذ أيام الراشدين، خصوصاً أن التعامل مع الأرض اتجه للاستقرار والتحديد التام زمن عمر بن عبد العزيز في المشرق.

ولكننا لا نرى الوضوح الكافي في الروايات، ولا بد من الاجتهاد.

تتحدث الروايات عن أراض فتحت صلحاً، وأخرى فتحت عنوة وتختلف في نسبة كل صنف. وتبين أن موسى بن نصير أقر أهل الصلح على أموالهم ودينهم، بأداء الجزية. وتبين أن أراضي العنوة قسمت بين الفاتحين بعد إخراج الخمس لبيت المال، وأن ذلك تم زمن موسى بن نصير، بل تدعي الروايات أن بعض المقاتلة وفد على الوليد فأقرهم على ما قسم موسى بينهم وسجل لهم وأقطع من دخل الأندلس بعدهم إقطاعات كثيرة.

وهنا نشير إلى النقاش الفقهي في المشرق، وبخاصة في أواسط الدولة الأموية، وهو وإن كان يتصل بما تثيره السلطة وبتنظيم عمر بن الخطاب لكنه لا يمثل الواقع بحال.

وليس في المصادر إشارة إلى أرض الصوافي ولا إلى الأرض الموات، ولكن الإشارة تتكرر إلى الأخماس، على أنها أخماس الأرض المفتوحة عنوة.

ولكن الأراضي التي صارت بين المقاتلة كانت موزعة طول خط فتوح كل من طارق وموسى بن نصير. كما أننا لا نعدم إشارات إلى أن الفتوح بعد المعركة الحاسمة مع لذريق كانت على العموم صلحاً «لذا بقي الروم على أرضهم وأموالهم يبيعون ويباع منهم».

ولدينا إشارة إلى معاهدة الصلح مع تدمير (رجب ٩٤هـ) وهي تنص على حرمة الأنفس والأموال والكنائس مقابل دفع الجزية (شأن عهود الصلح في المشرق)، وربما

حصل هذا مع دوقات في مدن أخرى، استقلوا في نواحيهم بعد مقتل لذريق. أما الأرض فإننا نفترض أن عامتها فرض عليها الخراج كما في المشرق.

ويفترض أن بدايات فرض الخراج كانت زمن موسى بن نصير أو ابنه عبد العزيز، وتنظيم الخراج يحتاج إلى وقت لإتمامه ويتطلب القيام بمسح الأرض أو توفير سجلات للأراضي. ويبدو من بعض الإشارات الخارجية أن تنظيم الخراج (ربما) تم زمن الحر بن عبد الرحمن الثقفي (٩٧ ـ ١٠٠هـ/٧١٦ ـ ٧١٨م) وأن نظام ملكية الأرض استمر. وكان الخراج على جزء من الغلة لعله الثلث أو الربع حسب وضع الأرض وغلتها.

ولكن هناك الأراضي الخاصة بالملوك، والقوانين القوطية تميز بين الملكية الشخصية للملك وبين ملكيته كملك، وهذه أراض واسعة وغنية. وهناك الأراضي الخالية بعد الفتح، والتي هرب منها أصحابها من النبلاء أو غيرهم، أو قتلوا، وربما كانت أراضي النبلاء الذين قاوموا، وهذه نزلها المقاتلة.

وتختلف الروايات بشأنها بين الأكثرية التي تقول بأن موسى بن نصير وزعها على الفاتحين بعد إخراج الخمس، وبين من يقولون بأن الفاتحين تقاسموها على أساس نزول كل قوم ما طاب له من الأرض، وأن الوليد أقرهم على ما بيدهم من الأرض.

نحن نفترض إذن أن عامة الأرض تركت بيد أهل البلاد، وفرض عليها الخراج وأن تنظيم الخراج احتاج بعض الوقت ليتم إنجازه.

ونفترض أن الجزية فرضت على غير المسلمين. كما نفترض أن أراضي الملك وممتلكات لذريق وأراضي من قتل أو فر من النبلاء والملاكين، وكل أرض لم يكن لها مالك بعد الفتح اعتبرت صوافي، وهي أراض واسعة وغنية. وكانت الصوافي في المشرق ابتداءً ملك المقاتلة الذين شاركوا في الفتح بعدما كان يفرز خمسها لبيت المال. هذا ما فعله عمر بن الخطاب، ولكن المقاتلة لم يتوزعوا الأرض لانشغالهم بالفتوح، بل تركوا إدارتها إلى العمال بإشراف من يثقون به لفائدتهم. ولكن معاوية بعد وصوله إلى الخلافة قرر ربطها ببيت المال (ضد رغبة المقاتلة) ليشرف الخليفة عليها ويتصرف بما يراه فيها من إقطاع أو إجارة أو استغلال مباشر.

أما الأندلس فهي بعيدة ومن هنا ضرورة ربط المقاتلة بالأرض كما حصل في الثغور الجزرية، وفي الثغور البحرية في الشام. وهنا يأتي إقطاع أراضٍ للفاتحين الأوائل من الصوافي ليستقروا في الأرض ويرتبطوا بها. ويبدو أن بعضهم توسع في ملكيته على حساب الأرض العائدة لبيت المال، وعلى أراضٍ خالية آنئذ تعود لبعض النبلاء.

وهنا نلاحظ أن من حق الأمير قسمة أرض الصوافي، وهي أراضٍ واسعة ومن

خيرة الأراضي، ليأخذ الخمس لبيت المال، ويوزع الباقي على الفاتحين.

ومن غير المنتظر أن يتوفر الوقت لموسى بن نصير لإتمام ذلك أو للنظر في الأراضي، التي استولى عليها بعض المقاتلة إثر الفتح، ولكن تم توزيع بعضها.

وهناك إشارة إلى أن الخلافة شجعت العرب على الانتقال للأندلس وأن الوليد اعتبر هذه البلاد ثغراً.

ويبدو أن الحر بن عبد الرحمن الثقفي في إجراءاته التنظيمية أعاد بعض الأراضي التي أخذها المقاتلة تجاوزاً إلى أصحابها، وبخاصة النبلاء.

وولى عمر بن عبد العزيز السمح بن مالك الخولاني على الأندلس سنة ١٠٠هـ/ ٧١٨م فجاء ومعه «جيش» من العرب أرادوا النزول مع الأولين (البلديين) ومشاركتهم في رباعهم وأموالهم. فذهب وفد من هؤلاء (كما تقول الرواية) إلى الخليفة وأخبروه بما فعله موسى بن نصير من قسمة أراضٍ عليهم وإقرار الوليد لذلك فأقرهم على أراضيهم.

أراد عمر بن عبد العزيز تنظيم علاقة المقاتلة بالأرض، وهو الذي فعل ذلك في المشرق حين قرر لأول مرة أن الأرض الخراجية لا تباع ولا تقطع، واعتبر سنة ١٠٠هـ/٧١٨م بداية لتطبيق قراره. كما أنه لم يستطع إلغاء ملكية من اشترى أراضي خراجية قبل الآن في المشرق، فهو لم يستطع أخذ أراضٍ من الملاكين العرب في الأندلس. ومع ذلك فإن السمح قام بتنظيم فرض الخراج في الأندلس وفق خطة الخليفة. ويبدو أن عملية التخميس (أو تحديد الصوافي وتقسيمها) لم تكن قد تمت فأمر الخليفة السمح «أن يخمس ما بقي من أرضها وعقارها»، فلما أتم ذلك أمره أن يقطع الجند الذين معه من حصة بيت المال.

ولكن مشكلة الأرض تجددت مع طالعة بلج في نطاق الصراع على السلطة والأموال بين العرب الأوائل من البلديين (ومعهم جيرانهم من البربر) والجند التالين من الشاميين، واستمرت الفتنة حتى مجيء أبي الخطار حسام بن ضرار الكلبي والياً (١٢٥ ـ ١٢٧هـ/ ٧٤٢ ـ ٧٤٤م) وكان همه الأول حل مشكلة الشاميين.

وبناءً على مشورة أرطباس قومس النصارى أنزل أبو الخطار كل جند من الأجناد الشامية الخمسة في كورة أو كورتين «وجعل لهم ثلث أموال أهل الذمة من العجم طعمة». ويبدو ذلك متمشياً مع ما حصل عليه القوط من أصحاب الأراضي حين استولوا على البلاد. هذا، وبقي العرب البلديون على ما بأيديهم من أموالهم.

وبينما كان الشاميون يطالبون بالخدمة العسكرية ولذا يعفون من أداء العشور كان على البلديين دفع العشور.

* * *

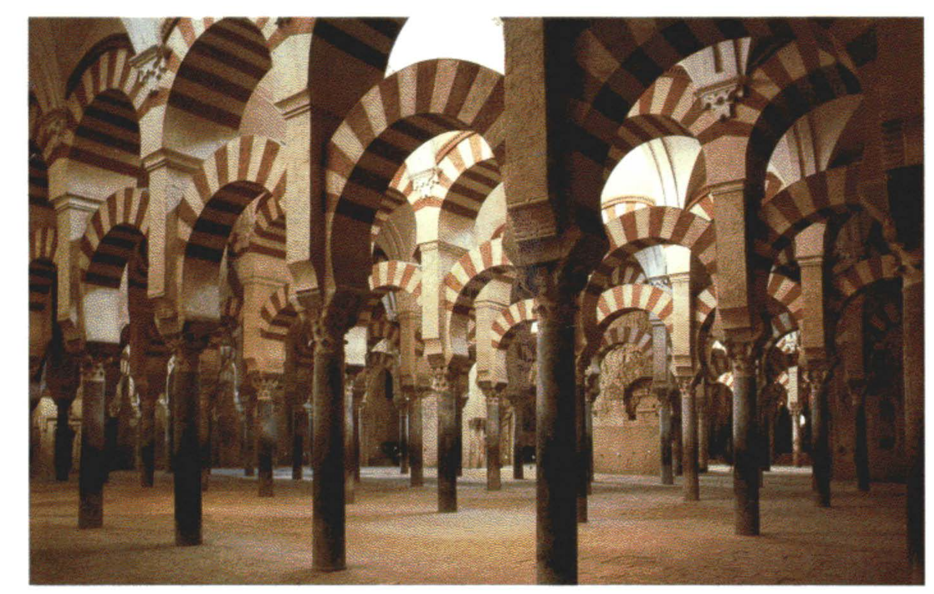
وهناك أسئلة أخرى تثار، ومنها المصادر العربية الأولى لتاريخ الأندلس. فهل جرت لها دراسة من حيث الموضوعية والدقة والتواريخ؟

يبدو من المؤلفات التاريخية الأولى أن البدايات كانت من القرن الثالث الهجري وهي ذات صلة بالمشرق، ولم يبقَ منها إلاّ مقتطفات، ويصدق هذا على المصادر المهمة في القرن الرابع مثل تواريخ آل الرازي، والتي نعرف عنها من المقتطفات. وهنا نسأل، هل هناك إسناد في رواية الأحداث في المصادر الأولى تصل إلى زمن الأحداث؟

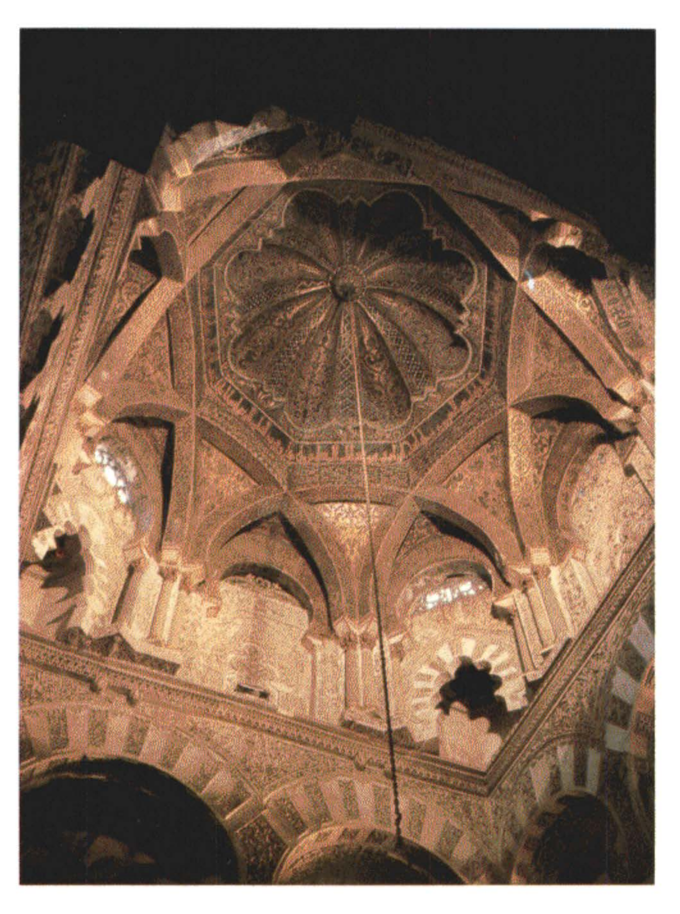
لا يبدو ذلك، فلا نجد هنا ما يوازي ما قام به أصحاب المغازي والإخباريون في المشرق من جمع وتسجيل الروايات الأولى، ومن اتصال الإسناد. ولا ينتظر أن يحصل ذلك لأن حركة الفتح في الأندلس كانت من أواخر القرن الأول إلى العقود الأولى للقرن الثاني.

وهناك مصادر قوطية، على قلتها، تبدو معاصرة مثل تاريخ ٧٥٤ (Chronicle 754)، وهي تقدم أحياناً معلومات مختلفة عن المصادر العربية، من ذلك أن الفتح لم يبدأ بالمعركة الفاصلة مع لذريق، وأنه ربما استغرق سنتين. وهذه لم يهتم بها الباحثون في التاريخ الأندلسي.

وبعد هذا فإن الحفريات الأثرية تقدم معلومات مهمة عن الاستقرار والحياة الريفية والمدنية، وقد بدأ بعض الباحثين بالإفادة منها في دراسة المجتمع الأندلسي، ولكن هذا الاتجاه لا يزال في بداياته الأولى، وسيساعد كثيراً على فهم المجتمع الأندلسي.



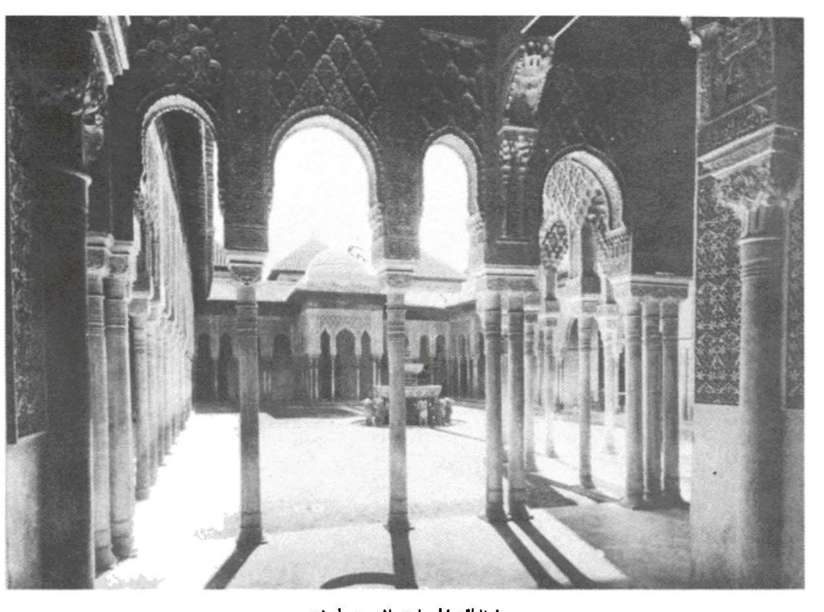
جامع قرطبة: المصلّى.
من مجموعة والتر ب. ديني.



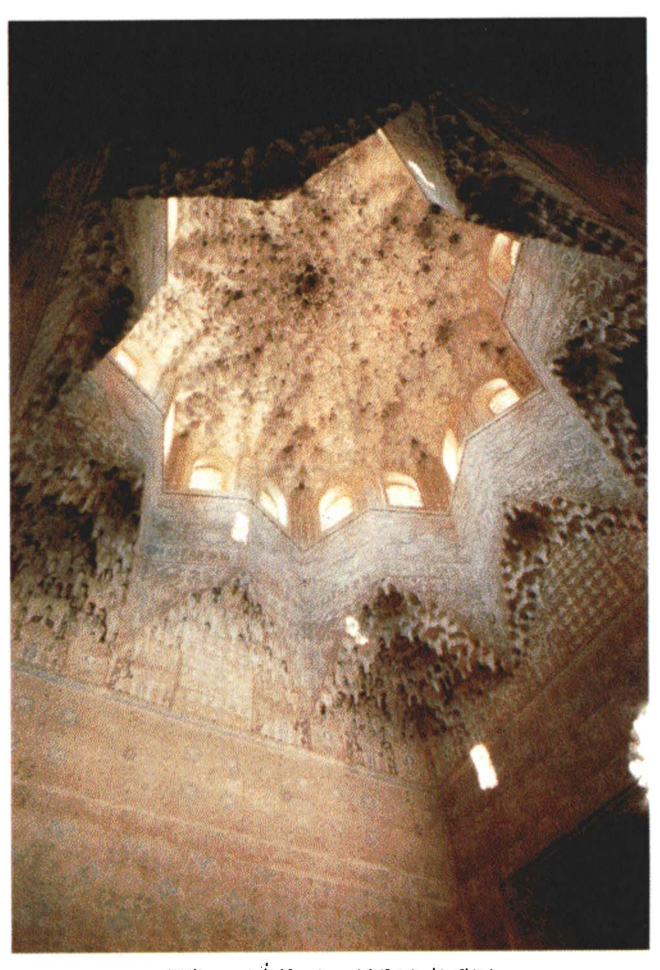
جامع قرطبة: قبة المحراب وسط المقصورة.
من مجموعة أوليفر رادفورد.



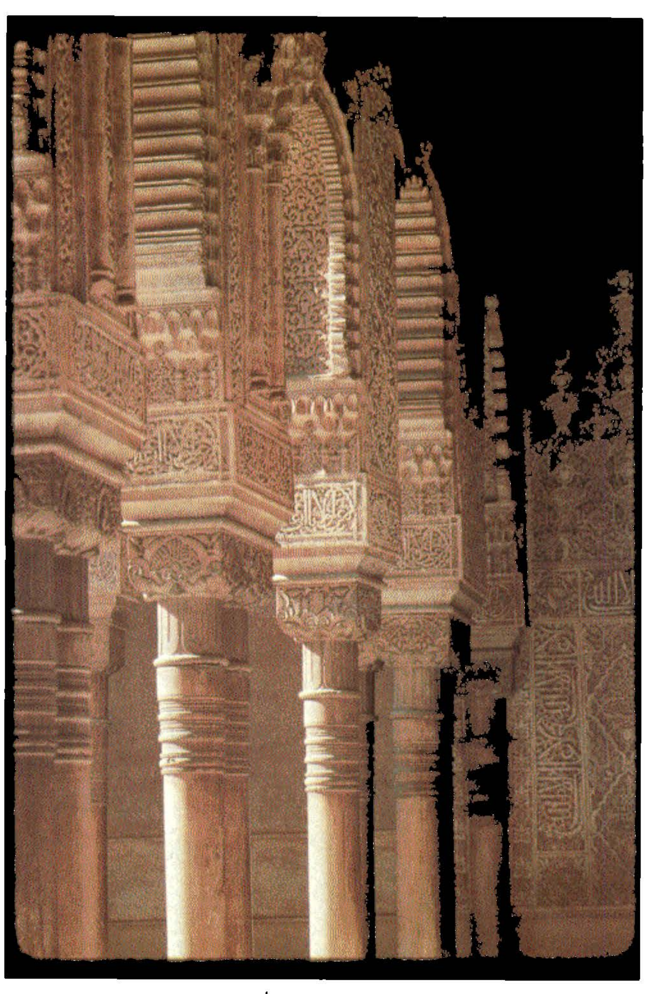
جامع قرطبة: البوابة الغربية.
من مجموعة أوليفر رادفورد.



غرناطة: الحمراء: باشيو دو ليونيز.
من مجموعة الصور التابعة لمكتبة الفنون الجميلة في جامعة هارفرد.



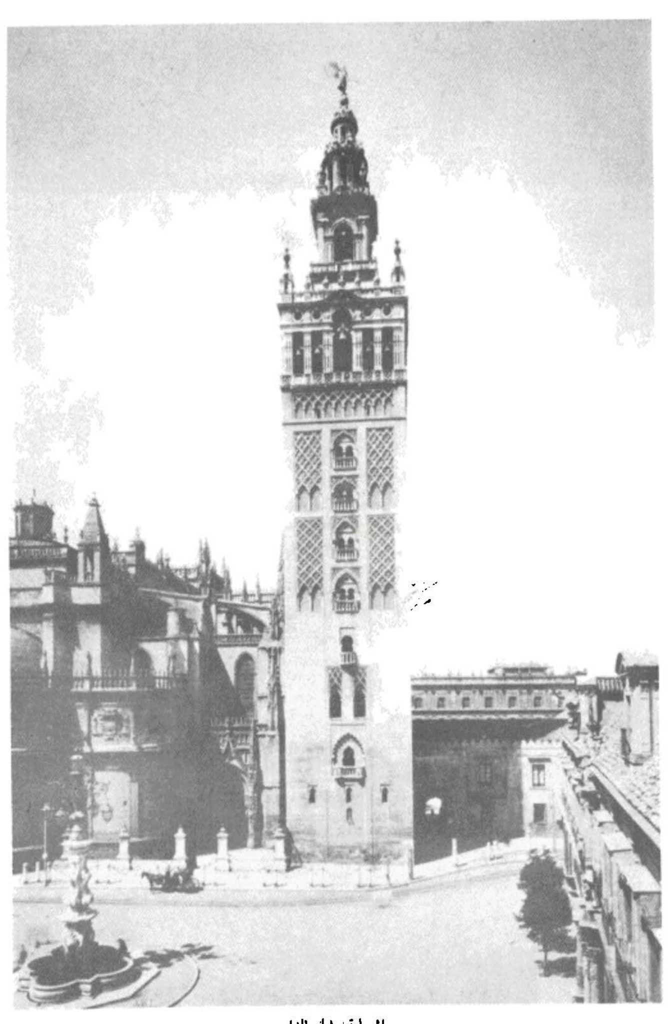
غرناطة: الحمراء: قاعة ابن سراج. قبة المُقرنص من الداخل.
من مجموعة والتر ب. دينى



غرناطة: الحمراء. قصر الأسود
منظر خارجي لأقواس الركن الشمالي الشرقي
من مجموعة كيفن لو، من مجموعة الأرشيف التابعة لمؤسسة اغا خان.



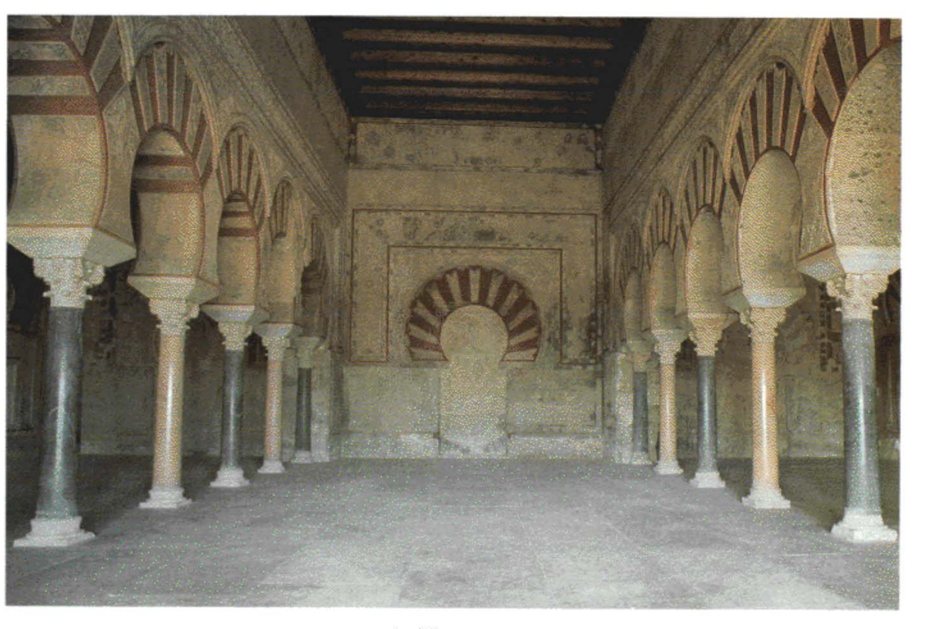
غرناطة: جنة العريف. باشيو دو لا أسيكويا.
من مجموعة أوليفر رادفورد.



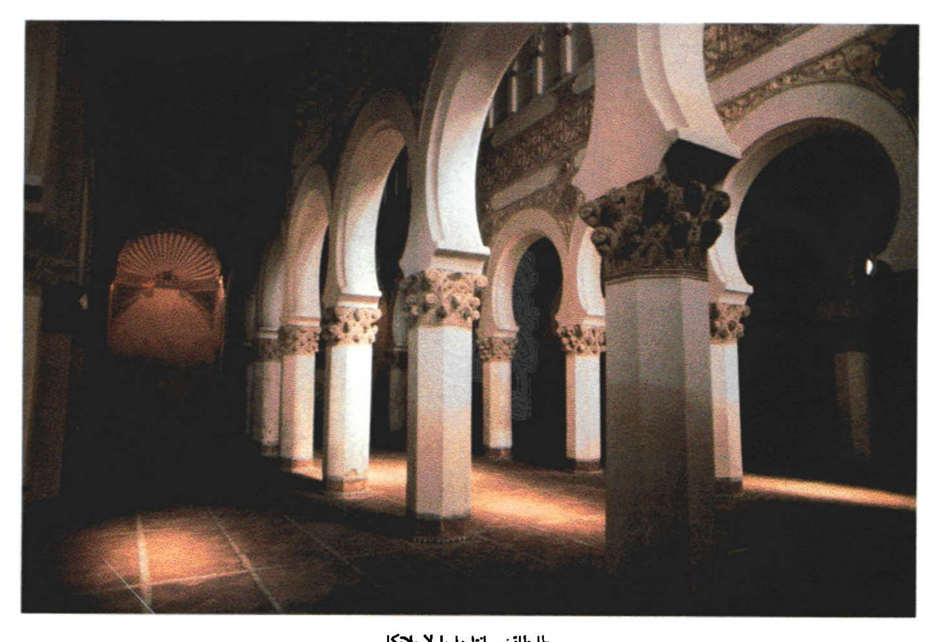
إشبيلية: الخيرالدا.
من مجموعة الصور التابعة لمكتبة الفنون الجميلة في جامعة هارفرد.



إشبيلية: تور ديل أورو.
من مجموعة مارتينيز ليلو.



مشهد من مدينة الزهراء.
من مجموعة روبرت هيلنبراند.



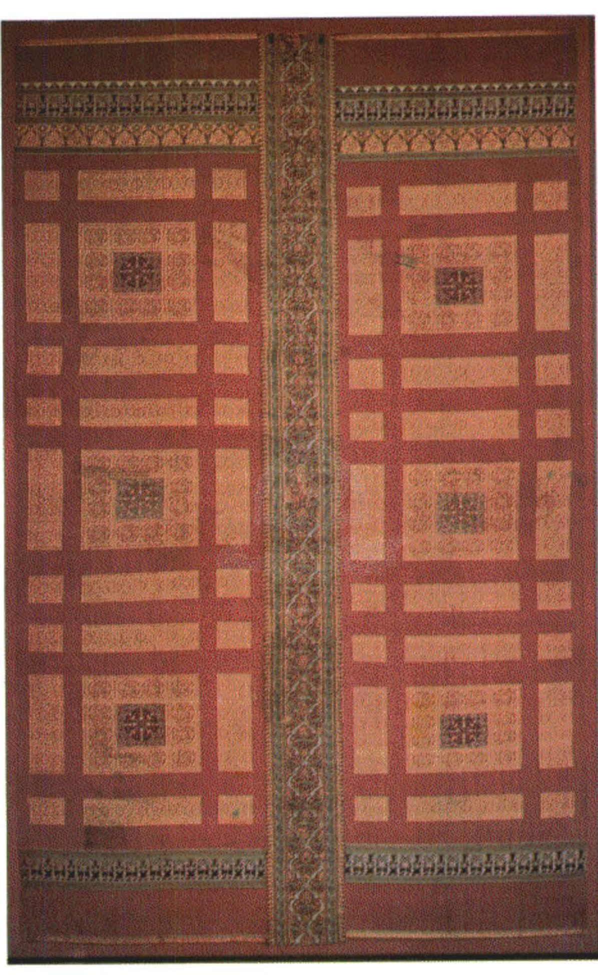
طليطلة: سانتا ماريا لا بلانكا.
من مجموعة والتر ب. ديني.



كاستيلو دو غورميز، صورية (Soria) القشطالية.
من مجموعة مارتينيز ليلو.



الراهب بيانوس: التعليق على رؤيا يوحنا الإنجيلي،
يعود إلى القرن الحادي عشر (؟) الميلادي.
من مجموعة مارغريتا لوبيز غومبز.



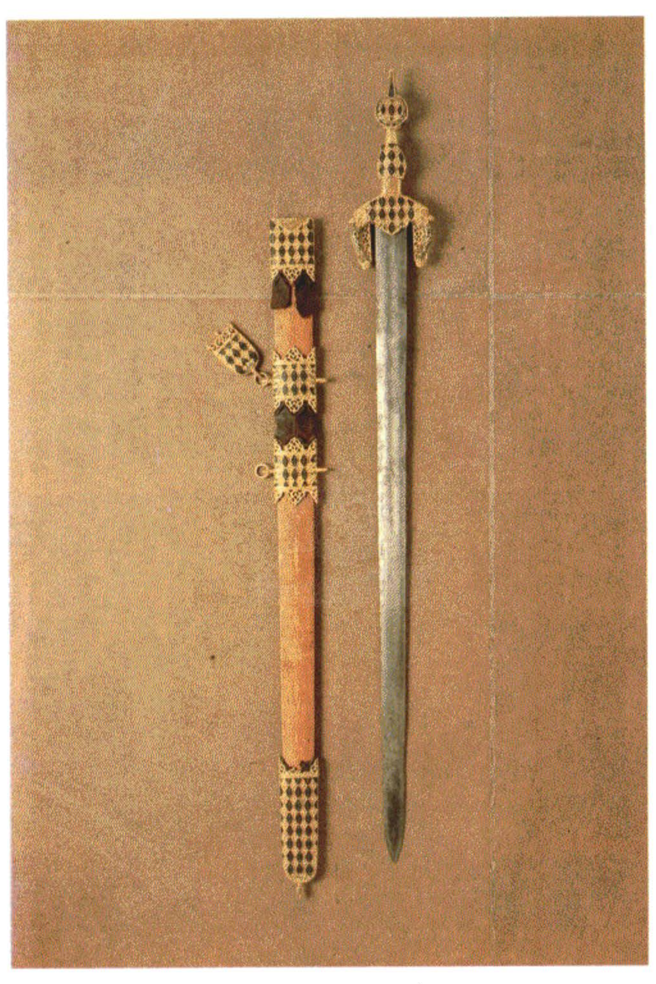
غرناطة: ستارة تعود إلى القرن الخامس عشر الميلادي (الحقبة النصرية).
من مجموعة متحف كليفلاند للفنون.



مخطوطة من القرآن الكريم تعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي.
Bayerische Staatsbibliothek.



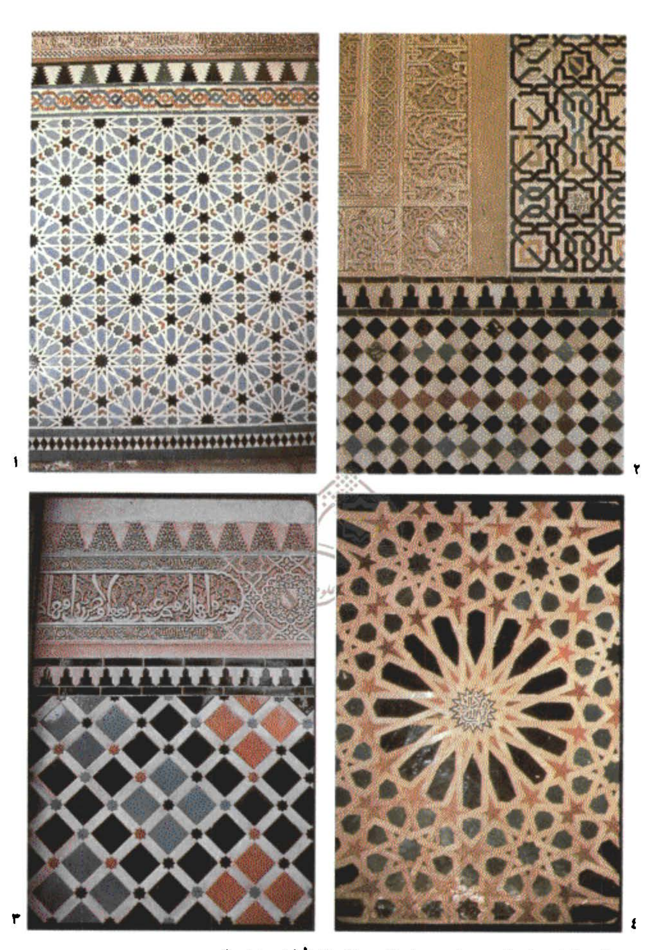
صندوق «سمورة» العاجي للمجوهرات.
القرن الميلادي العاشر. المتحف الوطني في مدريد.
من مجموعة ج. دودز.



سيف مذهب مع غمده يعود إلى حقبة بني نصر .

من مجموعة ج . دودز .

Staatliche Kunst-Sammlungen Kassel.



١ ـ بلاط جدار باشيو دو لوس دونيـلاس، اشبلية (أوليفر رادفورد).

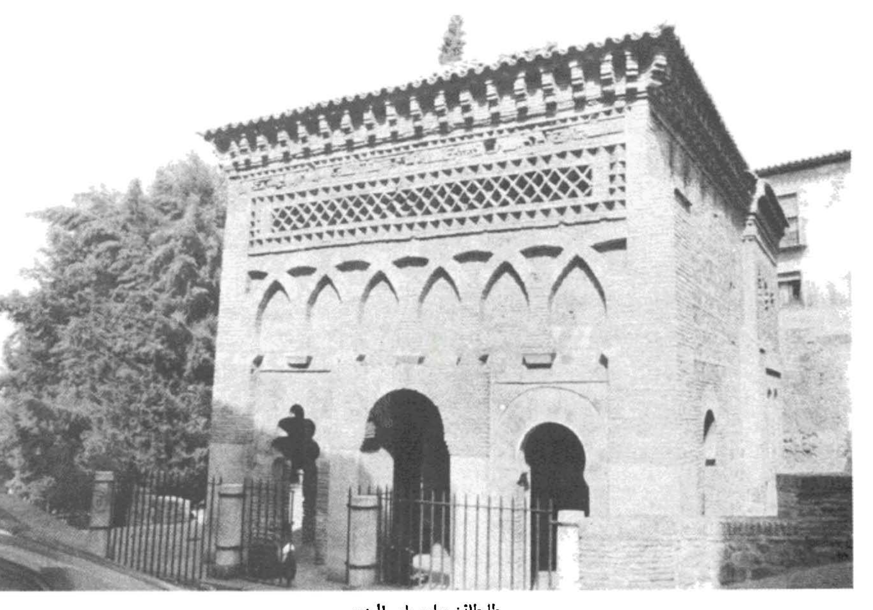
٢ ـ بلاط جداري في قصر الحمراء. (أوليفر رادفورد).

٣ ـ بلاط جداري لقاعة الآس، الحمراء. (ماري نوريز، برنامج مؤسسة الآغا خان).

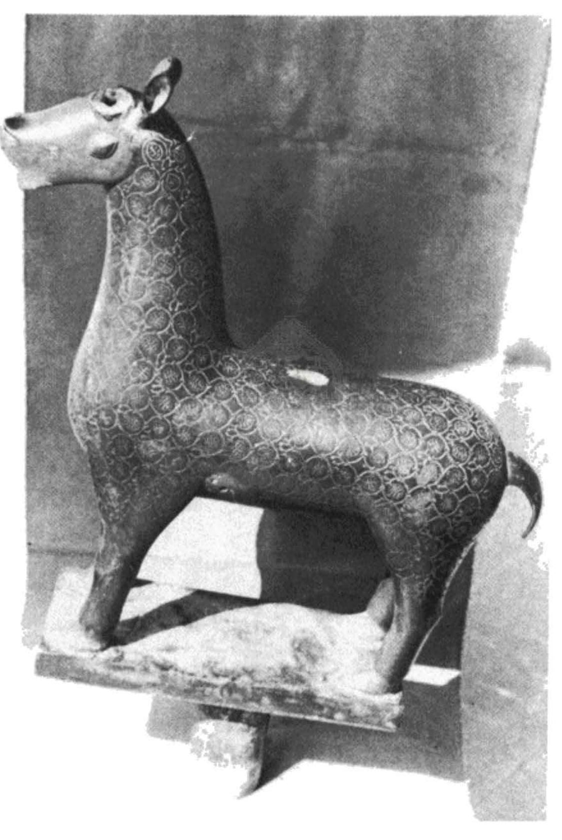
٤ ـ بلاط جداري في أحد الجدران الشمالية في قصر الحمراء (بياتريس سان لوران).



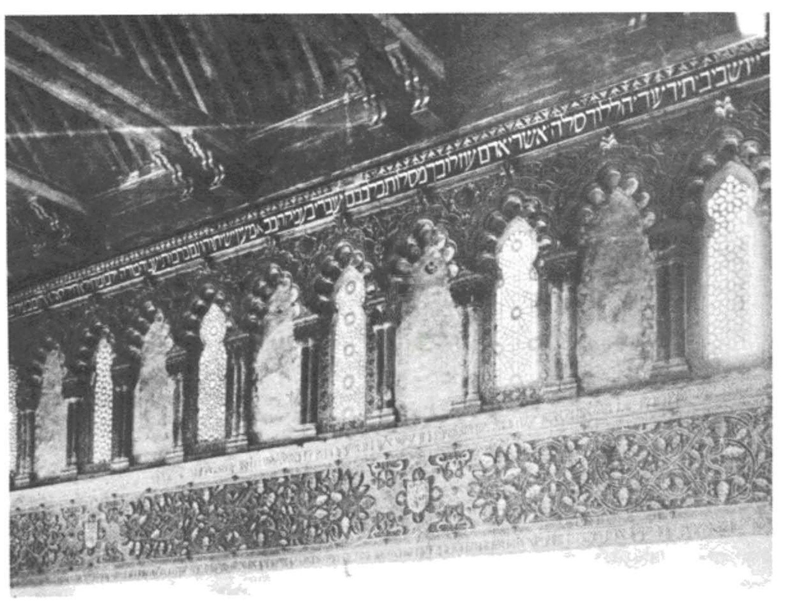
صندوق هشام الثاني. مصنوع من الفضة المطعمة. من مجموعة ج. دودز.
Cathedral Treasury, Gerona.



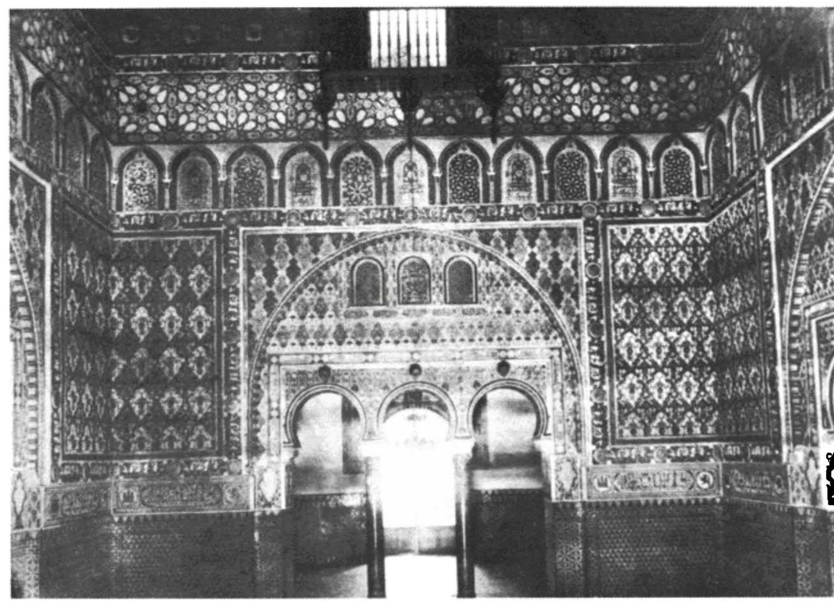
طليطلة: جامع باب المردوم.
من مجموعة روبرت هيلنبراند.



مدينة الزهراء: غزال منحوت من البرونز يعود إلى القرن الميلادي العاشر.
محفوظ في المتحف الوطني في مدريد.
من مجموعة والتر ب. ديني.



طليطلة: كنيس دبل ترانزيتو. منظر لزخرفة الجدار الداخلي.
من مجموعة الصور التابعة لمكتبة الفنون الجميلة في جامعة هارفرد.



إشبيلية: قاعة السفراء في قصر الكازار.
من مجموعة مكتبة الفنون الجميلة التابعة لجامعة هارفرد.

التــاريـــخ

تاريخ الأندلس السياسي
(٩٢ ـ ٨٩٧هـ/٧١١ ـ ١٤٩٢م)
(دراسة شاملة)

محمود مكي[*]

أولاً: فتح العرب لشمال افريقيا والأندلس، وعصر الولاة

١ ـ فتح العرب لشمال افريقيا

يعد فتح شبه جزيرة إيبيريا حدثاً من أعظم أحداث التاريخ في بداية ما يسمى بالعصور الوسطى، ففي هذه الرقعة من الأرض التي دعاها العرب الأندلس قامت أول دولة عربية إسلامية في القارة الأوروبية، وهي دولة استمرت قائمة على مدى ثمانية قرون، واستطاع الأندلسيون أن يجعلوا من وطنهم واحداً من أكثر بلاد الإسلام ازدهاراً، وأقاموا صرح حضارة امتزجت فيها عناصر أوروبية وافريقية وآسيوية، وكانت لها شخصيتها المتميزة عن غيرها من حضارات البلاد الإسلامية، واستطاعت أن تصبح جسراً عبرت خلاله الثقافة العربية إلى بلاد الغرب الأوروبي.

وكان فتح العرب الأندلس امتداداً طبيعياً بعد أن تم لهم فتح الشمال الافريقي، وكان العامل على آخر ما فتحه العرب من المغرب هو الذي اضطلع بمهمة فتح الأندلس. ولهذا فإن علينا أن نستعرض في إيجاز مراحل فتح شمالي افريقيا.

كان العرب قد أتموا فتح مصر سنة ٢١هـ/٦٤٢م، ومنذ هذا التاريخ تصبح مصر قاعدة لكل الفتوح المتوجهة غرباً على طول سواحل افريقية الشمالية، وكانت هذه البلاد ـ شأنها كشأن مصر ـ خاضعة للامبراطورية البيزنطية. وفي سنتي ٢٢هـ/

(*) أستاذ الأدب الأندلسي في جامعة القاهرة.

٦٤٣م و٢٣هـ/ ٦٤٤م يضطلع فاتح مصر عمرو بن العاص بفتح برقة ثم طرابلس بعد قتال عنيف مع الروم البيزنطيين ومن تحالف معهم من البربر. فبعد أن استقرت الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان توجه معاوية بن حديج السكوني في سنة ٤٥هـ/ ٦٦٥م على رأس حملة واصلت التقدم العربي إلى افريقية (تونس)، إلا أنه انسحب إلى مصر بعد أن أحرز انتصارات كبيرة. ثم ولي حكم افريقية عقبة بن نافع مرتين قام في الأولى بإنشاء مدينة القيروان التي أصبحت قاعدة للامتداد نحو الغرب، وفي الثانية قام بحملته الكبرى التي اخترق فيها جبال الأوراس، ووصل إلى طنجة على المحيط الأطلسي قبل أن ينحدر جنوباً مخترقاً جبال الأطلس، ومتجهاً إلى جنوب المدينة المعروفة اليوم باسم أغادير على شاطىء المحيط. وفي طريق عودته من هذه الحملة الكبيرة أحاط بجيشه بربر قبيلة أوربة جنوبي واحة بسكرة، فاستشهد هو وكل من معه في سنة ٦٣هـ/ ٦٨٣م. وتبع ذلك أن احتل الزعيم البربري كسيلة مدينة القيروان. وشغلت الخلافة الأموية بالحرب مع عبد الله بن الزبير عن الاهتمام بشؤون افريقية، فلما استقرت الخلافة لعبد الملك بن مروان بعث زهير بن قيس في سنة ٦٩هـ/ ٦٨٨م لاسترداد افريقية، ولكن الحرب انتهت بهزيمته ومقتله على أيدي البربر ومن تحالف معهم من الروم البيزنطيين. وعاد عبد الملك لتوجيه حملة أخرى بقيادة حسان بن النعمان الغساني، وفيما بين سنة ٧٢هـ/ ٦٩٠م و٨٥هـ/ ٧٠٤م استطاع حسان أن يستعيد افريقية ويتم فتح المغرب الأوسط.

وبعد عزل حسان بن النعمان عهد عبد العزيز بن مروان أخو الخليفة ـ وكان عاملاً على مصر وإليه ولاية الشمال الافريقي كله ـ إلى موسى بن نصير اللخمي بولاية شمال افريقية، وكان من خيرة العسكريين، فواصل تقدمه على طول الساحل حتى وصل إلى سجوما (قرب مدينة تطوان الحالية) ومكنه ذلك من الاستيلاء على طنجة، وهكذا وصل المسلمون ثانية إلى ساحل المحيط الأطلسي، وأقام ابنه مروان بن موسى عاملاً على طنجة وأرسل حملات إلى جنوب المغرب وصلت إلى سجلماسة (في منطقة تافيلالت على حدود الصحراء الكبرى). وعاد موسى بن نصير إلى القيروان بعد أن أتم فتح المغرب كله فيما بين سنتي (٨٥هـ/ ٧٠٤م و٩٥هـ/ ٧١٤م)، ثم قام بتنظيم إدارته فقسمه إلى خمس ولايات: برقة وكانت تابعة لمصر، وافريقية وتمتد من طرابلس إلى إقليم الزاب عند مجرى نهر شلف (في شرقي جمهورية الجزائر الحالية) وتشمل تونس الحالية كلها تقريباً، والمغرب الأوسط ويمتد من مجرى شلف إلى مجرى نهر المولوية وعاصمتها مدينة تلمسان، والمغرب الأقصى وهي ما يلي ذلك غرباً حتى ساحل المحيط الأطلسي ثم جنوباً إلى وادي أم الربيع، وعاصمتها طنجة، ثم الولاية الخامسة وتمتد من مجرى أم الربيع جنوباً حتى الصحراء، وهي ولاية السوس، وعاصمتها سجلماسة. وعهد موسى بحكم هذه الولاية الجديدة لمولاه طارق بن زياد، ثم نقله بعد ذلك إلى طنجة.

وهكذا أتم موسى بن نصير فتح المغرب كله في نحو عشر سنوات متوجاً بذلك جهود من سبق من الفاتحين، واستقر الإسلام في تلك البلاد بين البربر الذين قاوموا العرب من قبل مقاومة شديدة. والدليل على ذلك أن طارق بن زياد الذي عهد إليه موسى بعد ذلك بفتح الأندلس كان بربريّ الأصل، ولكنه هو وكثيراً من أبناء جنسه قد أسلموا واستعربوا وأصبح لهم دور كبير في الجهاد. وسنرى كيف شاركوا العرب في فتح الأندلس والتوسّع الإسلامي فيما وراء جبال البرتات، وكيف أصبح الشعب الأندلسي ثمرة لامتزاج هذين الجنسين بأهل البلاد.

٢ ـ شبه جزيرة إيبيريا في ظل دولة القوط

كان شبه الجزيرة الإيبيرية قبل الفتح الإسلامي خاضعاً لسلطان القوط الغربيين، وكان هؤلاء من الشعوب الجرمانية المتبربرة التي انقضّت على الامبراطورية الرومانية حينما تطرّق إليها الضعف والاختلال في أوائل القرن الخامس الميلادي. وفي سنة ٤٠٩م اقتحمت هذه القبائل الجرمانية شبه جزيرة إيبيريا وتقاسمت مقاطعاتها التي كانت خاضعة لامبراطورية روما، وكان هؤلاء القوط الغربيون (Visigodos) يتوزعون على مجموعات ثلاث: الشوبقات (Suevos) وكان نصيبهم الطرف الشمالي الغربي من شبه الجزيرة، وهو الذي يدعى جليقية (Galicia)، والألان (Alanos) وقد استقروا في المقاطعتين: الشرقية وهي المدعوة القرطاجنية (La Cartaginense) والغربية وكانت تدعى لجدانية (La Lusitania) (البرتغال)، والمجموعة الثالثة هي الوندال (Vándalos) وكان نصيبها المقاطعة الجنوبية المدعوة باطقة (La Bética). وفيما بين سنتي ٤٢٩م و٤٣٥م هاجرت مجموعة من هؤلاء الوندال إلى مقاطعة افريقية الرومانية (وهي التي تقابل اليوم تونس وشرقي الجزائر) طمعاً في خيراتها، فقد كانت ـ مثل مصر ـ تعد مخزن غلال روما، ولم يستطع الرومان لضعفهم صد هؤلاء الغزاة، وظلت سلالة هؤلاء القوط في افريقية حتى فتح العرب هذه البلاد، وحينما عرفوا أنهم قدموا إلى افريقية من شبه جزيرة إيبيريا أطلقوا على هذه البلاد اسم تلك القبائل القوطية (Vándalos) محرفاً تحريفاً طفيفاً، ومن هنا أتى اسم «الأندلس» الذي أصبح يعني ما بأيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة.

على أن الحكم لم يصف للقوط في شبه الجزيرة، فقد كانت الحروب، والمنازعات مستمرة بينهم وبين جيرانهم الفرنجة (Los Francos)، كما أن أجزاء من جنوب شبه الجزيرة كانت تحت حكم البيزنطيين. وقد شكّل القوط نخبة أرستقراطية حاكمة ضعيفة الصلة بأهل البلاد، فالوظائف الكبرى قاصرة عليهم والتزاوج بينهم وبين رعاياهم محظور، وفضلاً عن ذلك فقد كان هناك اختلاف ديني مذهبي، فأهل البلاد كانوا يعتنقون الكاثوليكية التي كانت تدين بطبيعتين للمسيح، في حين كان

ملوكهم القوط على مذهب أريوس الذي يقول بالطبيعة الواحدة، وكان هذا المذهب يعد في نظر الشعب بدعة ضالة، كما وجدت في البلاد أقلية يهودية كانت تعاني أشد ضروب الاضطهاد. وهكذا كانت الانقسامات السياسية والدينية والاجتماعية تمزق وحدة البلاد حتى أواخر القرن السادس، ففي ظل الملك ليوفيجيلدو (Léovigildo) (٥٧٣م - ٥٨٦م) بدأت محاولة التوحيد السياسي، إذ استطاع هذا الملك القضاء على مملكة الشويقات (Los Suevos) والاستيلاء على ما كان بأيدي البيزنطيين من مدن الجنوب، كما جرد حملة أخضع فيها البشكونس (Los Vascones) الذين كانوا دائمي الثورة في الشمال. ثم أتت محاولة التوحيد الديني في عهد ريكاريدو (Recaredo) ابن الملك السابق (٥٨٦م - ٦٠١م) إذ اعتنق الكاثوليكية ومنذ هذا التاريخ يصبح هذا المذهب هو الديانة الرسمية في مملكة القوط وساعد ذلك على التقريب بين ملوك القوط، ورعاياهم إلى حد ما، ولكن الفروق الطبقية والاجتماعية ظلت كما هي، وورث القوط عن الرومان نظام الرق، وكان نظاماً شديد القوة، وعلى هذا النحو أيضاً كانت جباية الضرائب، إذ إن الأرستقراطية القوطية كانت معفاة منها فبقيت تثقل كاهل الرعية.

وتعاقب ملوك القوط والبلاد في حالة شبه دائمة من الثورات والحروب الأهلية والمؤامرات التي كان يقوم بها النبلاء حتى انتخب وامبا (Vamba) ملكاً (٦٧٢م - ٦٨٠م) فصلحت أحوال البلاد بعض الشيء بعد أن قضى على معظم ما نشب من ثورات. ولكنه لم يلبث أن خلع عن العرش. وبعد فترة مليئة بالاضطرابات ولي العرش غيطشة (Witiza) (٧٠٢م - ٧١٠م) وأراد أن يقر الوئام بين الأسر المتناحرة، فمنح لقب دوق (Duque) لخصمه اللدود لذريق (Rodrigo) بن تيودوفريدو (Teodofredo) الذي كان حفيداً لأحد الملوك السابقين، وكانت أسرته طامعة في العرش. ولم يفلح صنيع غيطشة في استئلاف خصمه فلم تكد تدركه وفاته في سنة ٧١٠م حتى وثب أنصار لذريق، وكان مقيماً في قرطبة، فنادوا به ملكاً، ولكنه لم يهنأ بهذا الملك فقد قدر له أن يكون على يديه سقوط دولة القوط ودخول العرب الفاتحين، فيصبح بذلك آخر من حكم إسبانيا من القوطيين.

٣ - الفتح العربي وعصر الولاة (٩٢هـ/ ٧١١م - ١٣٨هـ/ ٧٥٦م)

أ - الفتح العربي للأندلس

الحكايات المتعلقة بفتح الأندلس والشائعة في المصادر العربية ثم بعد ذلك في المدونات المسيحية والقصائد الملحمية الإسبانية ترد هذا الفتح إلى قصة طالما استهوت الأخيلة الشعبية، وهي اعتداء الملك القوطي لذريق على ابنة جميلة لحاكم سبتة يوليان كانت تعيش في قصر لذريق بطليطلة، على عادة نبلاء القوط الذين كانوا يبعثون

بأبنائهم وبناتهم لكي يتربوا في القصر الملكي. وتقول القصة إن هذه الإبنة كتبت إلى أبيها بخبر اعتداء الملك عليها، فصمم انتقاماً لشرفه على إزالته من ملكه، وهكذا اتصل بطارق بن زياد حاكم طنجة ففاوضه في أمر فتح الأندلس مقدماً له كل معونة ممكنة.

قد تكون هذه القصة صحيحة وقد لا تكون، ولكنها لا تكفي وحدها لتفسير الفتح العربي للأندلس، فقد كان هذا الفتح امتداداً طبيعياً لحركة الفتح الزاحفة على طول سواحل البحر المتوسط من الشرق إلى الغرب، وكان الاستيلاء على الساحل الايبيري المواجه للمغرب تأميناً للفتوح الإسلامية في شمال افريقية، وشعر البربر بعد إسلامهم أنهم مثل العرب أصحاب رسالة دينية لا بد أن يجاهدوا في سبيل نشرها. والواقع أن العلاقات بين العدوتين المتقابلتين في حوض البحر المتوسط الغربي كانت مستمرة منذ فجر التاريخ، وكلما شعر حاكم إحدى العدوتين بقوته اتجه ببصره دائماً إلى العدوة المواجهة. إن هذه السنوات الموافقة لأواخر القرن الأول الهجري في ظل خلافة الوليد بن عبد الملك هي التي شهدت أعظم اتساع للفتوح الإسلامية شرقاً وغرباً، ومن طريف الاتفاق أن السنوات التي شهدت فتح الأندلس هي نفسها التي وصل فيها قتيبة بن مسلم الباهلي إلى مشارف الصين بعد فتحه بلاد تركستان وتوغله في وسط آسيا، ووصل محمد بن القاسم الثقفي إلى حوض السند.

كان يوليان الذي تتحدث عنه قصص الفتح شخصية تاريخية بغير شك، وقد كان حاكماً لمدينة سبتة، ويبدو أنه كان من حزب الملك القوطي غيطشة المعادي للذريق، ومع أنه استطاع في البداية أن يحمي بلده بشجاعة عندما حاصرها المسلمون، فإنه على ما يظهر اتفق مع أبناء غيطشة على التآمر من أجل خلع لذريق، ورأى أن يستعين بطارق بن زياد الذي مر بنا أنه كان عاملاً على طنجة لموسى بن نصير، ولعله كان يعتقد أن المسلمين لو استجابوا له ونصروه على عدوه، فإنهم سيكتفون بالغنائم ويعودون إلى افريقية. غير أن المسلمين كانوا يضمرون خطة أخرى. وقد رحب طارق باقتراح يوليان بعد أن وعده بأن يضع في خدمته مراكبه التي ستحمل جند المسلمين إلى سواحل الأندلس. غير أنه كان عليه أن يستأذن قائده الأعلى موسى بن نصير، وأذن له موسى ولكنه نصحه بأن يستوثق من ولاء يوليان بأن يشركه معه في غارة استطلاعية.

وفي سنة ٩١هـ/ ٧١٠م، أرسل طارق حملة صغيرة قوامها أربعمائة رجل بقيادة قائد بربري يدعى طريف بن ملوك، ونزلت هذه الحملة في أقصى الطرف الجنوبي لشبه الجزيرة في موضع بنيت فيه بعد ذلك مدينة صغيرة أصبحت تحمل اسم القائد البربري حتى اليوم «جزيرة طريف» (Tarifa) ومن هذا الموضع قام المسلمون بغارات جلبت لهم قدراً وافراً من الغنائم والأسرى.

وكانت هذه الحملة ناجحة مما أغرى طارقاً بالمضي في مشروع الفتح فجهز جيشاً من سبعة آلاف رجل معظمهم من البربر، وأقلع من ميناء سبتة في نيسان/أبريل أو أيار/مايو سنة ٩٢هـ/ ٧١١م. فنزل بسفح جبل كان يسمى كالبي (Calpe) وأقام هناك حصناً قدر له بعد ذلك أن يحمل اسمه إلى اليوم وهو «جبل طارق» (Gibraltar) فترك به حامية صغيرة، ومضى سائراً إلى الشمال إلى بلدة تدعى قرطاجة (Carteya) على خليج جبل طارق ثم دار مع الخليج وعسكر في رأس بارز في البحر أنشئت فيه بعد ذلك مدينة كبيرة هي اليوم أهم ميناء تصل إسبانيا بالمغرب، هي «الجزيرة الخضراء» (Algeciras). كل ذلك بغير أن يلقى مقاومة تذكر، ذلك لأنه كان قد أحسن توقيت الحملة، فقد كان لذريق في ذلك الوقت قد توجه من عاصمة ملكه طليطلة إلى الشمال لإخماد ثورة قام بها البشكونس. وسمع لذريق وهو هناك بنبأ نزول طارق وجنوده المسلمين فجمع قواته وأسرع إلى الجنوب لملاقاته. وكان طارق يواصل زحفه إلى أن عبر نهراً صغيراً يصب في المحيط الأطلسي يدعى وادي لكة (Guadalete) الذي يصب في بحيرة ضحلة سماها العرب «الخندق» (La Tanda). وفي هذه المنطقة السهلية نظم قواته انتظاراً للمعركة مع الملك القوطي. وقدم هذا على عجل بعد أن جمع جيشاً تقدره بعض المصادر بمائة ألف رجل وهو رقم يبدو مبالغاً فيه، والتقى الجيشان على ساحل بحيرة الخندق، واستعرتْ معركة حامية استمرت نحو سبعة أيام ثم انتهت بهزيمة ساحقة لجيش لذريق في ٢٨ رمضان سنة ٩٢هـ/ ١٩ تموز/ يوليو ٧١١م). أما لذريق نفسه فلم يعرف مصيره، ويظهر أنه فر بعد هزيمته، ولكن المسلمين أدركوه بعد ذلك وقتلوه.

وبهذا الانتصار انفتحت أبواب الأندلس لطارق بن زياد، فمضى إلى الشمال قاصداً العاصمة القوطية طليطلة (Toledo) وهي تبعد عن مكان معركة وادي لكة بأكثر من ستمائة كيلومتر في أرض وعرة كثيرة الجبال والمضايق، وبعث وهو في طريقه سرية على رأسها رجل اسمه مغيث الرومي من أحفاد جَبلة بن الأيهم الغساني لفتح هذا قرطبة عاصمة المنطقة الجنوبية التي كان الرومان يدعونها باطقة (La Bética). وحاصر طارق طليطلة واستولى عليها بعد مقاومة عنيفة، وهرب كبار رجال القوط والقساوسة من المدينة حاملين معهم ذخائرهم ومن بينها مذبح الكنيسة الكبرى الذي كان محلى بالذهب والجواهر، فتعقبهم طارق. وقرب قرية دعاها المسلمون بعد ذلك قلعة عبد السلام (واسمها اليوم «Alcalá de Henares») في الطريق إلى وادي الحجارة (Guadalajara) التقى بهم المسلمون فانتزعوا منهم ذلك المذبح الذي سماه المسلمون «مائدة سليمان» وكان يعد من أعظم غنائم الفتح. وكان الشتاء قد دخل، فعاد طارق إلى طليطلة وكتب إلى قائده موسى بن نصير بخبر الفتح العظيم، كما طلب إليه أن يمده بمزيد من القوات.

ورأى موسى أنه ينبغي أن يشارك أيضاً في الفتح فقرر الجواز إلى الأندلس من

طنجة، ومعه قوة تقدر بثمانية عشر ألف رجل كان معظمهم من العرب: قيسية ويمنية، وكان في عداد جيشه عدد من كبار تابعي الصحابة منهم علي بن رباح اللخمي، وحنش بن عبدالله الصنعاني، فألقى برحاله في مرسى الجزيرة الخضراء ورأى ألا يسلك الطريق التي مضى فيها طارق، إذ كانت هناك مناطق أخرى لم يشملها الفتح فرأى أن يؤمن ظهر المسلمين بإخضاعها، وكان عبوره في رمضان ٩٣هـ/ ٧ حزيران/يونيو ٧١٢م، وبدأ بالاستيلاء على شذونة (Medinasidonia) وحصنين كبيرين إلى شرقي إشبيلية هما قرمونة (Carmona) ووادي أيره (Alcalá de Guadaira)، ثم تقدم إلى إشبيلية (Seville) وكانت من أكبر حواضر الجنوب، فاستولى عليها بعد مقاومة ضئيلة، وانسحبت حاميتها القوطية إلى لبلة (Niebla) (في أقصى الجنوب الغربي). وإلى باجة (Beja) (في البرتغال). وتوجه إلى ماردة (Mérida) وهي من كبريات مدن الجنوب الغربي، وفيها لقي المسلمون مقاومة عنيفة ولكن المدينة استسلمت له في أول شوال ٩٤هـ/ ٣٠ حزيران/يونيو ٧١٣م وأصاب فيها من الذخائر والكنوز شيئاً كثيراً. ثم مضى متجهاً إلى طليطلة بعد أن بعث إلى طارق كي يلتقي به هناك. وفي هذه الأثناء بعث ابنه عبد العزيز لكي يخمد ثورة نشبت في إشبيلية ثم ليفتح لبلة وباجة وأكشونية (Ocsonoba) (جنوبي البرتغال). وكان طارق قد مضى هابطاً مع مجرى نهر تاجة (Rio Tajo) إلى مدينة طلبيرة (Talavera)، وهناك التقى القائدان. ومن هناك عادا إلى طليطلة. وأمر موسى بضرب أول عملة في الأندلس، وكانت مزدوجة اللغة: باللاتينية والعربية.

وأراح موسى في طليطلة شتاء عام ٩٥هـ/٧١٣م و٧١٤م مضطلعاً بتنظيم إدارة الدولة الجديدة. وفي ربيع سنة ٩٥هـ/ ٧١٤م خرج متجهاً إلى الشمال الشرقي قاصداً سرقسطة (Zaragoza)، استولى على هذه المدينة عاصمة وادي الإبرو (Rio Ebro) وقام التابعي حنش الصنعاني باختطاط جامعها الكبير. ثم توجه نحو لاردة (Lérida) في الطريق إلى برشلونة (Barcelona) في حين أمر طارقاً بأن يتخذ طريقاً آخر لاستكمال فتح مناطق الشمال في أراغون (Aragón) وفي كاستيل (Castilla la Vieja). ثم قام بالهجوم بعد إخضاع أراغون على مدينة أماية (Amaya) ثم على مدينتي ليون (León) وأشتورقة (Astorga). أما موسى فقد سار أيضاً إلى الشمال بحذاء نهر الإبرو ثم اتجه شرقاً نحو إقليم أشتوريش (Asturias) فاستولى على عاصمة أبيط (Oviedo) ووصل إلى المدينة التي تدعى اليوم «Gijón» على البحر الكنتبري (Mar Cantábrico). وهرب أهل المنطقة إلى قمم الجبال الوعرة التي تدعى اليوم «قمم أوروبا» (Los Picos de Europa). وفي هذه المنطقة ولدت بعد ذلك أول مقاومة مسيحية منظمة وتكونت فيها نواة أول إمارة تواجه الدولة الإسلامية الوليدة. وكان موسى وهو في لاردة قد استقبل مغيثاً الرومي رسولاً إليه من قبل الخليفة الوليد بن عبد الملك يستدعيه هو ومولاه طارقاً إلى حضرة الخليفة بدمشق لكي يعرضا عليه نتائج حملاتهما، إلا أنه رأى

أن يستكمل فتح البلاد أولاً. فلما رأى أن معظم أنحاء شبه الجزيرة قد خضع له توجه في طريق العودة هو وطارق بعد أن خلف على الولاية الجديدة ابنه عبد العزيز الذي بدأ حكم الأندلس في محرم ٩٥هـ/أيلول/سبتمبر ٧١٤م.

أما موسى وطارق فقد مضيا في طريقهما وقد حمل موسى معه كثيراً من غنائم الفتح، ويقال إن الخليفة الوليد كان مريضاً مرض الموت، فأرسل ولي عهده سليمان ابن عبد الملك إلى موسى يطلب إليه أن يستأني في مسيره مقدراً موت أخيه، وذلك حتى يكون هو المستأثر بما حمله موسى من ذخائر وكنوز، ولكن موسى لم يستجب لهذه الرغبة فسار سيره الطبيعي إلى أن أدرك الوليد وهو لا يزال حياً فسلمه ما حمله، وكان ذلك سبباً لإساءة سليمان معاملته لموسى. كذلك يذكر أن التحاسد دب بين الفاتحين الكبيرين إذ أراد كل منهما أن يستأثر بشرف الفتح وبفضل ما أصيب من غنائم. وعلى كل حال فإن الذي نعرفه هو أن سليمان بن عبد الملك اتهم موسى بأنه احتجن لنفسه بعض الغنائم فأغرمه مبلغاً كبيراً من المال وأمر باعتقاله وإيقافه حتى يؤدي ما عليه. أما طارق فقد طواه النسيان أيضاً. وكان تصرف سليمان بن عبد الملك إزاء الفاتحين العظيمين أمراً مؤسفاً إذ انه لم يعرف قدر هذين القائدين ولم يكافئهما بما كانا يستحقان، ولم يكن ذلك غريباً منه إذ إنه فعل مثل ذلك بفاتحي تركستان والهند: قتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم الثقفي.

وعلى كل حال فإنه لم تمض على حملة الفتح الأولى غير ثلاث سنوات حتى أصبح شبه جزيرة إيبيريا الولاية الجديدة التي أضيفت إلى دولة الإسلام بعد اقتطاعها من قارة أوروبا المسيحية. ومنذ ذلك التاريخ استقر المسلمون في البلاد لا على أنهم غزاة قدموا للغنيمة ومن ثم فهم ينوون العودة إلى مواطنهم، وإنما على أنهم نواة لمجتمع وليد، وفاتحة لعصر جديد تغير به وجه التاريخ.

ب ـ ولاية عبد العزيز بن موسى والاستقرار في البلاد

بداية حكم عبد العزيز بن موسى بن نصير في ٩٥هـ/أيلول/سبتمبر ٧١٤م يبدأ ما يعرف باسم عصر الولاة التابعين أي الذين لم يكن لهم استقلال عن الخلافة الأموية في دمشق. وقد أنفق عبد العزيز سنتي ولايته في استكمال الفتح، إذ كانت قد بقيت مناطق واسعة لم يدخلها المسلمون، فوجّه عبد العزيز همه إلى السيطرة عليها، وكان من بينها المنطقة الغربية (البرتغال الحالية) فاستولى فيما يبدو على يابرة (Evora) وشنترين (Santarem) وقلنبرية (Coimbra)، ولعله وجه حملات أخرى نحو الشرق لتستولي على طركونة (Tarragona) وبرشلونة وجرندة (Gerona) ثم ما يليها من أرض فرنسا مثل أربونة (Narbome). غير أن المصادر لا تمدنا بتفاصيل حول هذه الحملات، وإنما تذكر لنا أنه اتجه من إشبيلية شرقاً فاستولى على مالقة (Málaga) والبيرة (Elvira) ثم واصل مسيرته حتى المنطقة التي تعرف باسم تدمير (Tudmir) (وهي التي أصبحت

قاعدتها فيما بعد مدينة مرسية (Murcia) وكانت فيها إمارة شبه مستقلة يحكمها أمير قوطي يدعى «Teodomiro» وتسميه المصادر العربية تدمير بن عبدوش، ويبدو أن هذا الأمير كان من الحزم والدهاء بحيث أوهم المسلمين بأن لديه قوة كفيلة بمقاومتهم مما جعل عبد العزيز يؤثر أن يعقد معه صلحاً يعترف له فيه بسيادته على إمارته على أن يؤدي جزية سنوية مع بذل الأمان له ولأصحابه في نفوسهم وأموالهم وإطلاق الحرية لهم لممارسة شعائر دينهم وحماية كنائسهم. ويعد هذا العهد بين عبد العزيز وتدمير هو الوحيد الباقي لنا من معاهدات الصلح بين الفاتحين وأهل البلاد. وقد أصبح لإقليم تدمير به وضع متميز في الأندلس.

ويثير ذلك مشكلة تناولها المؤرخون والفقهاء هو ما فتح من الأندلس عنوة وما فتح صلحاً، ذلك لأن في الفقه الإسلامي تفريقاً بين أوضاع المناطق التي تفتح بهذه الصورة أو تلك، وليس هذا موضع استقصاء الآراء المختلفة في هذا الموضوع، على أنه يظهر أن أرض الأندلس قد اعتبر معظمها أرض صلح، وأن الذي فتح منها عنوة كان قليلاً جداً. وأرض العنوة في الشريعة هي التي ينبغي أن تخمس، وأن يخرج الخمس من خراجها ويوزع على الفاتحين. أما أرض الصلح فهي التي تترك بأيدي أصحابها ويصالحهم المسلمون على أرضهم وشجرهم فقط دون سائر أموالهم، ومن هنا نرى أن الجنود الفاتحين قد استقروا في أكثر أرض الأندلس على أنها إقطاعات خالصة لهم.

ولم تدم إمارة عبد العزيز بن موسى إلا مدة قصيرة. فقد أدت كراهية الخليفة سليمان بن عبد الملك له ولأبيه ولأسرته أن دبر سليمان مقتله، فأوعز لبعض رجاله بأن يقتالوه في سنة ٩٥هـ/ ٧١٤م. وبقي أهل الأندلس مدة بغير والٍ، ثم انتخبوا ابن أخت لموسى هو أيوب بن حبيب اللخمي الذي ينسب إليه إنشاء مدينة «قلعة أيوب» (Calatayud) في الثغر الأعلى.

وتعاقب على حكم الأندلس من الولاة حتى سقوط دولة بني أمية وإمارة عبد الرحمن الداخل اثنان وعشرون والياً على مدى نحو أربعين سنة أي أن متوسط حكم الوالي كان لا يزيد على سنتين، ومن الواضح أن السبب في هذا التغيير السريع للولاة كان يرجع إلى خوف الخلفاء من أن يستقل الوالي بالحكم إذا استقر طويلاً في الحكم، ولا سيما أن البعد الشاسع عن مركز الخلافة لم يكن يسمح بسيطرة الخليفة السريعة على الأمور، وكان الوالي يعين أحياناً من قبل الخليفة مباشرة وأحياناً من قبل العامل على مصر أو العامل على افريقية، وأحياناً ثالثة كان أهل البلاد ينتخبون واليهم من بينهم.

ولسنا بحاجة إلى سرد قائمة بهؤلاء الولاة ومدد حكمهم، وإنما يكفينا التوقف عند أهمهم وأهم الأحداث الواقعة في أيامهم. أما أيوب بن حبيب اللخمي فإن أهم

ما قام به هو نقل مقر الإمارة من إشبيلية إلى قرطبة التي سكنها أيضاً عدد كبير من جنود الفتح في جيشي طارق وموسى. تلاه الحر بن عبد الرحمن الثقفي فكان مما قام به إنشاء دار الإمارة في قرطبة وهي التي ستتحول بعد ذلك إلى القصر الذي يسكنه أمراء بني أمية، وكانت في مواجهة قنطرة الوادي الكبير ومقابلة للمسجد الجامع. وحينما ولي الخلافة عمر بن عبد العزيز ولّى على الأندلس السمح بن مالك الخولاني، وكان من خيرة الولاة وقد قام بأعمال عمرانية كثيرة واستشهد في حملة جردها للجهاد من بلاد الغال (فرنسا). ثم أعقبه عنبسة بن سحيم الكلابي الذي استشهد أيضاً في أوائل سنة ١٠٧ ـ ١٠٨هـ/ ٧٢٦م. فيما بين هذه السنة وسنة ١١٤هـ/ ٧٣٢م يحكم الأندلس ستة من الولاة كان آخرهم عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي الذي استشهد في معركة بلاط الشهداء في بواتييه (رمضان ١١٤هـ/ تشرين الأول/ اكتوبر ٧٣٢م).

وخلال السنوات التالية تندلع ثورات البربر ضد الحكم العربي في شمال افريقية والأندلس، ويبعث الخليفة هشام بن عبد الملك جيشاً قوامه ثلاثون ألفاً من عرب الكور المجندة بالشام تحت قيادة كلثوم بن عياض القشيري، ولكن البربر عادوا لهزيمة هذا الجيش في خريف سنة ١٢٣هـ/ ٧٤١م ولجأت فلوله إلى مدينة سبتة وكان يقودهم بلج بن بشر القشيري، وقد ضيق البربر عليهم الخناق، فاستغاثوا بوالي الأندلس وكان آنذاك عبد الملك بن قطن الفهري، غير أن هذا كان مدنياً وكان لا ينسى ما أوقعه الجند الشاميون بالمدينة المنورة في موقعة الحرة (سنة ٦٣هـ/ ٦٨٣م)، فأعرض عنهم، غير أنه لما تفاقمت ثورة البربر في الأندلس أيضاً رأى أن يستعين بأولئك العرب المحصورين في سبتة فسمح لهم بالجواز إلى الأندلس، واستطاع هؤلاء فعلاً أن يوقعوا بالبربر هزائم متوالية، ورأى عبد الملك بن قطن بعد ذلك أنه لم يعد بحاجة إلى هؤلاء الشاميين فطلب منهم أن يجلوا عن الأندلس، ولكنهم رفضوا وسرعان ما طردوه من قصر الإمارة ونادوا بقائدهم بلج عاملاً على الأندلس بدلاً منه. ونشبت الخلافات مجدداً بين العرب من أهل المدينة والشاميين إلى أن بعث الخليفة هشام بن عبد الملك والياً أوصاه بأن يعيد السلام إلى البلاد، وكان هذا الوالي هو أبا الخطار حسام بن ضرار الكلبي الذي وصل إلى الأندلس سنة ١٢٥هـ/ ٧٤٣م. ورأى أبو الخطار أن خير ما يحسم به هذه الفتنة هو تفريق الجند الشاميين على كور الأندلس مراعياً أن ينزل جند كل كورة شامية على ما كان يشبهها من أرض الأندلس. وهكذا أنزل جند دمشق بكورة إلبيرة (غرناطة) (Granada)، وجند الأردن في كورة أرشذونة (Archidona) ومالقة وجند فلسطين في شذونة، وجند حمص في إشبيلية ولبلة، وجند قنسرين في جيان (Jaén)، وجند مصر في إقليم تدمير ـ مرسية وباجة وأكشونية (في جنوب البرتغال: المنطقة المعروفة اليوم باسم «Algarve» أي الغرب).

وقد بدأ أبو الخطار ولايته بهذه السياسة الحكيمة، ولكنه لم يلبث أن مالت به عصبيته لقبيلته ولليمنية، فعادت الفتنة والحروب الأهلية من جديد، وأخيراً هدأت

الأمور بعض الشيء عندما اختار أهل الأندلس لولايتهم يوسف بن عبد الرحمن الفهري الذي ظل أميراً على الأندلس نحو عشر سنوات (٧٤٧م ـ ٧٥٦م) حتى قدوم عبد الرحمن الداخل.

ج ـ الصراعات القبلية والعرقية

كان الجيش الذي اضطلع بالفتح الأول مع طارق بن زياد مؤلفاً في غالبيته من البربر، وكان لهؤلاء تنظيم قبلي يتوزعون فيه على قسمين كبيرين: البتر وهم بربر البدو، والبرانس وهم بربر الحضر، وكان بين الاثنين من التنافس كما كان بين العرب العدنانية أو المضرية وهم عرب الشمال واليمنية وهم عرب الجنوب. ثم دخل الأندلس مع موسى بن نصير جيش كان في هذه المرة ذا أغلبية عربية، إذ كان فيه نحو إثني عشر ألفاً من العرب، وهذه هي التي تسمى «طالعة موسى»، وكان مع هؤلاء مجموعة كبيرة من الموالي الذين ارتبطوا بحكم هذا «الولاء» بالقبائل العربية، وفي سنة ٩٧هـ/٧١٦م قدم الحر بن عبد الرحمن الثقفي من افريقية ومعه أربعمائة من وجوه أهل افريقية، وكان هؤلاء نخبة من زعماء العرب. وتسمى هذه المجموعة «طالعة الحر». وكان يطلق على عرب هاتين الطالعتين الذين كانوا أول العرب استقراراً في الأندلس اسم «العرب البلديين»، ثم قدم بعد ذلك مع بلج بن بشر القشيري عدد آخر من العرب يبلغون نحو عشرة آلاف وذلك في صفر ـ ربيع أول ١٢٣هـ/كانون الثاني/يناير ٧٤١م. وهذه هي التي تسمى «طالعة بلج» ولما كان هؤلاء من الكور المجندة بالشام فقد أطلق عليهم اسم «الشاميين»، وسرعان ما نشب النزاع بين البلديين أي عرب الطالعتين الأولين والشاميين، ورأى أبو الخطار الكلبي حسماً لهذا النزاع أن يفرق العرب الشاميين على كور الأندلس كما سبق أن رأينا. ولكن النزاع ظل يتجدد بعد ذلك بين وقت وآخر. وبلغ هذا النزاع ذروته أيام عبد الملك بن قطن الفهري وقد انتهى هذا الصراع كما رأينا بمقتل ابن قطن وولاية بلج زعيم الشاميين على الأندلس.

كذلك نشب صراع آخر بين قبيلي العرب الكبيرين: المضرية أو القيسية واليمنية. وكان هذا الصراع امتداداً لما كان يحدث في المشرق، وكان خلفاء بني أمية أنفسهم يؤرثون هذا النزاع فكانوا يقربون هذا الفريق تارة وذاك الفريق تارة أخرى معتقدين أن ذلك يضمن لهم السيطرة على الجانبين كليهما، وإن أثبتت الأحداث أن هذه السياسة كانت في النهاية من عوامل انهيار الدولة كلها. وكان اليمنية في الأندلس أكثر عدداً من القيسية، ولكن هؤلاء كانوا عناصر تتميز بالقدرة والشجاعة والتماسك. ولذلك فقد رجحت كفتهم ولا سيما خلال السنوات الأخيرة من عصر الولاة منذ ولي حكم الأندلس يوسف الفهري (سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م) هو ومستشاره الصميل بن حاتم الكلابي.

وكأن هذه المنازعات لم تكن كافية، إذ أضيف إليها النزاع بين العرب والبربر، وقد زعم بعض المؤرخين أن السبب في ذلك كان استئثار العرب بأفضل أراضي الأندلس وأخصبها، بينما تركوا للبربر المناطق الجبلية القاحلة. غير أنه ثبت أن ذلك غير صحيح. وإنما نزل الفاتحون في المناطق التي استطابوا المقام فيها، وقد تكون كثرة إقامة البربر في المناطق الجبلية راجعة إلى تعوّدهم على سُكنى مثل هذه المناطق في مواطنهم الأصلية في شمال افريقية. ولا تذكر المصادر أسباباً واضحة لثورة البربر في الأندلس، وقد يكون السبب الرئيسي هو ما اتسمت به الدولة الأموية من الاعتزاز بالعنصر العربي واحتقار الأجناس الأخرى. ولكن الأرجح هو أن ثورة بربر الأندلس كانت امتداداً لثورتهم في شمال افريقية. وكانت مبادىء الخوارج قد انتشرت في البلاد وصادفت هوى في نفوس البربر لما كانت تدعو إليه من مساواة بين العرب وغيرهم، وقد تزعم هذه الحركة البربرية الخارجية في افريقية ميسرة المعروف بالحقير، وألهبت انتصارات ميسرة على العرب حماسة بربر الأندلس. وبعد مقتل ميسرة ولي زعامة بربر افريقية خالد بن حُميد الزناتي الذي أوقع بالعرب هزيمة ساحقة في الغزوة المدعوة «غزوة الأشراف» سنة ١٢٣هـ/٧٤١م في وادي شلف، فتجمع بربر الأندلس وترك المقيمون في أقصى الشمال الغربي مواطنهم وانحدروا إلى الجنوب وهم يقتلون من في طريقهم من العرب أو يلجئونهم إلى الفرار، ولما رأى عبد الملك بن قطن تأزم موقف العرب سمح للعرب الشاميين الذين كانوا محصورين في سبتة بقيادة بلج بن بشر القشيري في الجواز إلى الأندلس حتى يستعين بهم في قتال البربر. وأثبت هؤلاء العرب كفاءتهم وفاعليتهم إذ ألحقوا بجموع البربر ثلاث هزائم متوالية في شذونة وفي منطقة قرطبة وأخيراً قرب طليطلة في معركة وادي سليط (Guazalete) ومكنهم ذلك من المناداة بقائدهم بلج عاملاً على الأندلس.

د ـ المجتمع الأندلسي وعناصره

رأينا أن فاتحي الأندلس كانوا ينتمون إلى فريقين رئيسيين: العرب من بلديين وشاميين ومن قيسية ويمنية، ثم البربر وهم بدورهم ينتمون إلى بطنين كبيرين: بتر وبرانس، ومنهما تتفرع قبائل كثيرة. وكان البربر بغير شك أكثر عدداً من العرب، ولكنهم سرعان ما تعربوا لغة وثقافة. ويلحق بالعرب فريق كبير هم المدعوون بالموالي، وكثير من هؤلاء كانوا من عناصر غير عربية، غير أنهم يلحقون بالعرب جرياً على قاعدة سائدة وهي أن «مولى القوم منهم»، فرابطة الولاء تكاد تقارب رابطة النسب، وسنرى كيف برز على مسرح سياسة الأندلس عدد كبير ممن ينتمون إلى أسر الموالي فولوا أعلى مناصب الدولة، وكانت غالبية هؤلاء من موالي بني أمية فكان ولاؤهم وعصبيتهم للأمويين.

ويبقى أهل البلاد وقد رأينا أن المجتمع القوطي كان منقسماً إلى قسمين: الحكام

القوطيين والرعايا من أهل البلاد، وأنه كان مجتمعاً تسوده الفوارق الحادة بين الطبقات المتمايزة. فلما دخل المسلمون بمختلف العناصر التي كان يتألف منها الفاتحون امتزجوا بأهل البلاد جميعاً وتزاوجوا معهم. ولنذكر أن هؤلاء الفاتحين لم يقدموا إلى البلاد أسراً، وإنما رجالاً فقط، فكان عليهم أن يتخذوا أزواجاً لهم من نساء البلاد. وهكذا لا نلبث أن نرى في الأجيال التالية مجتمعاً هو خليط من كل تلك العناصر، وأحسن العرب معاملة أهل البلاد فلم يثقلوهم بالضرائب كما أطلقوا لهم الحرية الدينية فلم يكرهوا أحداً على اعتناق الإسلام، وأدت هذه السياسة المتسامحة إلى مزيد من الامتزاج بينهم وبين أهل البلاد، وإلى أن يقبل الكثيرون منهم على اعتناق الإسلام وسمي هؤلاء المسلمون الجدد بالأسالمة أو المسالمة وسمي أبناؤهم بالمولدين، وبقيت طائفة كبيرة من أهل البلاد محافظة على دينهم المسيحي، ولكنهم تأثروا بمساكنيهم من العرب في عاداتهم وأوضاعهم الاجتماعية واتخذوا العربية لغة لهم ولهذا فقد سموا بالمستعربين (Mozárabes) لكن عدد هؤلاء كان يتناقص بشكل مطرد كلما زاد الإقبال على اعتناق الإسلام.

هـ ـ الامتداد الإسلامي في بلاد الغال

على الرغم من كثرة الفتن والحروب الأهلية بين الفاتحين المسلمين فإن عدداً من ولاة الأندلس واصلوا حركة الجهاد الإسلامي فيما وراء جبال البرتات (أو البرانس (Pirineos)) وكان من أولهم السمح بن مالك الخولاني الذي باشر نشاطاً عظيماً في هذا الميدان حتى استشهد في طلوشة (Toulouse) سنة ١٠٢هـ/ ٧٢١م، ثم وجه عنبسة ابن سحيم الكلابي في سنة ١٠٦هـ/ ٧٢٥م حملة استولت على قرقشونة (Carcassonne) ونيمة (Nîmes) وبعث بمن غنمه من الأسارى إلى برشلونة التي كانت آنذاك تحت حكم المسلمين. ثم صعد في نهر رُدَانه (Rhône) ودخل إقليم بورجونيا (Bourgogne). وتجددت حركة الجهاد في ولاية عبد الرحمن بن عبد الله الغافقي الذي جهز في صيف ١١٤هـ/ ٧٣٢م جيشاً كبيراً توجه من بنبلونة (Pamplona) إلى جبال البرتات (البيرينيه) وتوجه إلى برذال (بوردو (Bordeaux)) فتصدى لهم دوق أقطانية (Aquitaine) ولكن عبد الرحمن أوقع به الهزيمة، وواصل تقدمه نحو مدينة تور (Tours)، واستشعر ملك القوط شارل مارتل (Charles Martel) الخطر، فجمع جيشاً كبيراً والتقى بعبد الرحمن في موقع على بعد نحو عشرين كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من بواتييه (Poitiers) ودارت معركة بالغة العنف فيما بين ١٨ ـ ٢٤ شعبان ١١٤هـ/ ٢٥ و٣١ تشرين الأول/أكتوبر سنة ٧٣٢م وانتهت بهزيمة ساحقة للمسلمين قتل فيها قائدهم عبد الرحمن الغافقي، ولكثرة قتلى المسلمين سميت المعركة «بلاط الشهداء»، وقد كانت مرارة هذه الهزيمة سبباً في فتور روح الجهاد وإن لم تخمد تماماً، وكانت لا تزال في أيدي المسلمين أراض واسعة في منطقة پروڤنس (Provence). وحينما ولي الأندلس عقبة بن الحجاج السلولي توجه على رأس حملة جديدة استولى بها على ڤالانس

(Valenne) وخرّب المناطق المحيطة بڤيين (Vienne) وأعاد فتح إقليم بورجونيا كله واستولى على ليون (Lyon) من جديد. ولكن الملك الفرنجي شارل مارتل عاد للتصدى للمسلمين فحاصر أبنيون (Avignon) وانتزعها منهم، وحاول الاستيلاء على أربونة ولكنه أخفق في ذلك، وبعد موت عقبة بن الحجاج في ١٢٣هـ/ كانون الثاني/ يناير ٧٤١م آلت قيادة المسلمين في غالة إلى عبد الرحمن بن علقمة اللخمي، وكان قائداً شجاعاً، غير أن عصبيته اليمنية حملته على المسير إلى قرطبة للاشتراك في الحرب الدائرة بين القيسية واليمنية مما ترتب عليه بعد ذلك تخلص كبريات مدن سبتمانية (Septimanie) من الحكم الإسلامي. وحاول ببين الثاني (Pepin II) ابن شارل مارتل انتزاع أربونة من أيدي المسلمين فحاصرها ولكنه أخفق في ذلك وبقيت أربونة ثغراً للمسلمين في بلاد الغال حتى نهاية عصر الولاة. إلا أن الصلات انقطعت بينها وبين القواعد الإسلامية في الأندلس. وحاول عبد الرحمن الداخل إنجادها ولكن الحملة التي وجهها هزمت في ممرات جبال البرتات سنة ١٤٠هـ/ ٧٥٨م وفي السنة التالية سقطت في أيدي الغاليين والفرنجة. وانتهى الأمر بانحسار العرب عما وراء جبال البرتات.

و ـ المقاومة المسيحية في الشمال

كانت جيوش الفتح الإسلامي الأول قد أوغلت في المناطق الجبلية الصخرية الواقعة على سواحل البحر الكنتبري، ولم يهتم المسلمون بإقرار سلطانهم في الركن القصي الشمالي الغربي من شبه الجزيرة وهو المعروف بإقليم جليقية. على أن بعض القبائل البربرية استوطنت تلك الجهات. إلا أن المنازعات التي نشبت بين العرب والبربر أدت إلى مبارحة هؤلاء البربر لتلك المناطق من أجل الانضمام إلى أبناء جنسهم في الجنوب أثناء حربهم للعرب. وأدى هذا الانسحاب من غير هزيمة إلى أن يعود القوط الهاربون بعد سقوط دولتهم ومن التقى بهم من الإيبيريين إلى تلك الأرض الخلاء فيسكنوها ويعمروها، وهكذا استماد هؤلاء نحو خُمس شبه الجزيرة بغير قتال. ويسمي المؤرخون الإسبان هذا الحدث بحركة «الإسترداد» (Reconquista)، وهي تسمية غير دقيقة، وإنما يمكن تسميتها ببداية حركة المقاومة. وتتفق المراجع العربية وغير العربية على أن فلولاً من القوط فرت إلى الشمال بعد هزيمتهم أمام العرب إلى أن اعتصمت بمنطقة جبلية في إقليم أشتوريش المطل على البحر الكنتبري. ويسمي العرب هذا الإقليم «صخرة بلاي» (Pelayo) التي قصدها أمير قوطي يُعتقد بأنه ابن أخ للذريق يُدعى بلاي، وتحصّن في قرية تدعى كانجس دي أونيس (Cangas de Onis)، وظهر أمر بلاي في أيام عنبسة بن سحيم الكلابي، واستطاع أن يدفع المسلمين عن معقله. وتقول المدونات المسيحية إنه أحرز انتصاراً على المسلمين في معركة يدعونها كوڤادونجا (Covadnoga) وقعت سنة ٩٩هـ/ ٧١٨م وأحاطوا هذه المعركة بفيض من المبالغات والتفاصيل الأسطورية واعتبروها بداية حركة «الإسترداد»، ويبدو أنها لم تكن إلا مناوشة متواضعة أثبت فيها بلاي صموده، غير أن لها مع ذلك

أهمية لا مجال لإنكارها إذ كانت بداية لخروج هذا الزعيم من معقله وعمله على توسيع سلطانه حتى أصبحت له إمارة تشمل إقليم أشتوريش وكنتبرية وجزءاً من جليقية. وشغل «المسلمون عنه بالفتنة الدائرة بين العرب والبربر فقوي مركزه وثبتت أقدام دولته. وعند وفاة بلاي في سنة ١١٩هـ/ ٧٣٧م كما تقول المصادر المسيحية ـ أو ١٣٢هـ/ ٧٥٠م كما يقول المؤرخون المسلمون ـ خلفه ألفونسو الأول (Alfonso I) ابن بطره (Pedro) دون كنتبرية وزوج ابنة بلاي. وحينما تراجع المسلمون البربر عن منطقة جليقية بسبب الفتنة كانت هذه فرصة سانحة انتهزها ألفونسو لتوسيع أملاكه بعد أن تراجعت سلطة المسلمين إلى حوض الدويره (Rio Duers).

* * *

ز ـ تقويم عام لعصر الولاة

على الرغم من السلبيات الكثيرة لفترة حكم الولاة وأهمها الفتن والحروب الأهلية التي نشبت بين الطوائف المختلفة فإنها لا تخلو من إيجابيات مهمة أبرزها التقدم السريع للإسلام بين جماهير شعب شبه الجزيرة، ومع الإسلام إنتشرت اللغة العربية التي سرعان ما أصبحت لغة الثقافة والحضارة لا بالنسبة للمسلمين فحسب، بل وللمسيحيين أيضاً. ومنها تحسن أحوال الشعب إلى حد بعيد، فقد انتهج المسلمون سياسة متسامحة فيها كثير من الرفق بأهل البلاد ورفع المظالم التي كانوا يعانونها في ظل القوط، فقد كان المسلمون يحسنون معاملة الرعية ويختلطون بها ولا يترفعون عليها. وأعان هذا على سرعة تشكل الشعب الجديد الذي اتخذت به حياة شبه الجزيرة مساراً تاريخياً آخر كامل الاختلاف.

ثانياً: عصر الأمراء المستقلين

على الرغم من المقدرة السياسية والإدارية التي تميز بها كثير من خلفاء بني أمية ومن الفتوح الجليلة التي أحرزوها، إذ بلغت دولة الإسلام أقصى اتساع لها في أيامهم، فإن خلافتهم كانت قصيرة العمر لم تتجاوز قرناً من الزمان ٤٠هـ/ ٦٦١م ـ ١٣١هـ/ ٧٥٠م). وكان لذلك أسباب عديدة منها المعارضة الشديدة التي قوبلت بها دولتهم من جانب الأحزاب السياسية ـ المذهبية التي أشعلت الثورات ضدهم في كل مكان: الشيعة الذين يرون الخلافة حقاً لآل البيت والذين كانت دعاياتهم المثيرة لمشاعر الكراهية ضد خلفاء بني أمية تملأ العالم الإسلامي مستغلة ما وقع فيه الأمويون من أخطاء جسيمة، ومنها قتل الحسين بن علي سبط الرسول ﷺ في كربلاء سنة ٦١هـ/ ٦٨١م والتنكيل بكثير من آل البيت، والخوارج الذين عارضوا الأمويين بالقوة المسلحة وشنوا الحرب عليهم في بقاع كثيرة من أرض إيران حتى المغرب الأقصى، وحزب عبد الله بن الزبير الذي كادت ثورته في الحجاز تقضي على دولة بني أمية لولا شجاعة

عبد الملك بن مروان ورباطة جأشه ودهاؤه السياسي. وكانت عصبية الأمويين للجنس العربي مثيرة لـ «الموالي» أي الذين اعتنقوا الإسلام من الأجناس الأخرى، ولهذا فقد سارعوا ولا سيما ذوو الأصل الفارسي إلى الانضمام لحركات المعارضة، وأدت السياسة التي جرى عليها خلفاء بني أمية من التضريب بين القبائل العربية إلى إثارة العصبيات والحزازات بين هذه القبائل مما أدى في النهاية إلى تفكك المجتمع وتمزق وحدته. كل ذلك، بالإضافة إلى الجهود الحربية التي اقتضتها الفتوح الكثيرة في عهدهم، مما أدى إلى إثقال خزانة الدولة، فاضطر الخلفاء وعمالهم إلى فرض مزيد من الضرائب الباهظة وأخذ الناس بالعسف في جبايتها، وأدى ذلك إلى مزيد من كراهية الشعب لهم.

وكانت أقوى حركات المعارضة للأمويين هي الدعوة إلى إمام من آل بيت الرسول ﷺ وهي دعوة جمعت بين الشيعة وأنصار بني العباس بن عبد المطلب، وقد اعتمدت على تنظيم سري قوي نشر دعاياته في شرق الدولة الإسلامية (العراق وإيران وخراسان). وازدادت هذه الحركة قوة في عهد مروان بن محمد حيث تحولت الدعوة السرية إلى مجابهة صريحة تزعمها عدد من القواد الأكفاء مثل أبي سلمة الخلال وأبي مسلم الخراساني. وخاض مروان بن محمد حروباً متصلة ضد الثوار الذين كانوا يدعون للإمام العباسي. ومع أنه أبدى بسالة عظيمة في القتال فإنه هُزم في النهاية وقتل في الفيوم في عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م وهو يحاول الفرار إلى شمال إفريقيا.

وبموته تقوضت الدولة الأموية. وأعلن أبو العباس السّفاح نفسه أول خلفاء بني العباس، ومنذ تلك اللحظة شرع العباسيون في إيقاع انتقامهم الرهيب بفلول البيت الأموي، فتعقبوا الأحياء، بل ونبشوا قبور الموتى، واشتد الطلب على من بقي من نسلهم في كل مكان.

١ ـ عبد الرحمن (الأول) بن معاوية «الداخل» (١٣٨هـ/ ٧٥٦م ـ ١٧٢هـ/ ٧٨٨م)

كان من بين هؤلاء الأمراء الأمويين حفيد للخليفة هشام بن عبد الملك يدعى عبد الرحمن بن معاوية بن هشام، ولد سنة ١١٣هـ/ ٧٣١م، وفقد أباه صغيراً فتربى في كنف جده هشام، وكانت أمه جارية بربرية من قبيلة نفزة، وحينما سقطت دولة بني أمية كان يعيش في قرية الرصافة على ضفاف نهر الفرات، وأحاط جنود بني العباس بداره فخرج هارباً هو وأخ له أصغر منه واضطر إلى عبور النهر سباحة ورأى الجنود وهم يذبحون أخاه الصغير. ومضى بعد ذلك متخفياً لاجئاً من مكان إلى مكان: من شمال الشام إلى فلسطين إلى مصر، ثم إلى شمال افريقيا في ملحمة أشبه بالأساطير، ولما وصل إلى أقصى المغرب لجأ إلى قبيلة أخواله نفزة في مدينة نكور

الساحلية، فبسطوا عليه حمايتهم. وبدأ من هناك اتصاله بموالي بني أمية في الأندلس، وقد سبق أن ذكرنا أن كثيراً من طالعة بلج بن بشر الشامية كانوا من هؤلاء الموالي. وقام بالسفارة لعبد الرحمن في الأمر مولاه بدر الذي فاوض زعماء الموالي الشاميين وهم: عبد الله بن خالد وعبيد الله بن عثمان زعيما جند إلبيرة، ويوسف بن بخت زعيم جند جيان، ورأى هؤلاء أن يعرضوا الأمر على الصميل بن حاتم وزير يوسف الفهري، ولكنه تردد خشية أن يفقد مركزه السياسي المتميز. وحينئذٍ رأى أنصار عبد الرحمن أن يتجهوا إلى اليمنية الذين كانوا يتوقون للانتقام من القيسية أصحاب الصميل ويوسف الفهري. فرحب زعماء اليمنية بذلك، وهكذا استقل عبد الرحمن مركباً حمله إلى ميناء «المنكب» (Almũnécar)، وكان وصوله في ربيع الأول ١٣٨هـ/ ١٤ آب/أغسطس سنة ٧٥٥م.

وكان يوسف الفهري يلي الأندلس منذ سنة ١٣٠هـ/٧٤٧م وحينما سقطت دولة بني أمية استمر حاكماً للأندلس مستقلاً بها، وساءه أن يأتي هذا الأمير الأموي المطالب بعرش أجداده، غير أنه آثر التفاوض معه فعرض عليه أن ينزله في قرطبة وأن يتزوج من ابنته ويعيش موسعاً عليه، ولكن بشرط ألا يقوم بأي نشاط سياسي، ورفض عبد الرحمن هذا العرض ولم يكن هناك بد من اشتعال الحرب. والتف حول عبد الرحمن موالي الأمويين من جند الشام اليمنية وقليل من القيسية وجماعات من البربر، والتقى الفريقان في المصارة (Al-Musara) على ضفاف الوادي الكبير (El Guadalquivir) بجوار أسوار قرطبة، ودارت المعركة في ٩ ذي الحجة ١٣٨هـ/ ١٤أيار/مايو ٧٥٦م، وهزم يوسف الفهري وصاحبه الصميل هزيمة ساحقة ودخل عبد الرحمن قرطبة وأعلن نفسه أميراً بها في تموز/يوليو من السنة نفسها، وقنع بلقب الأمير ولم يدع لنفسه بالخلافة حتى لا يستفز الخليفة العباسي أبا جعفر المنصور الذي اعتبر نفسه وارثاً لجميع الأقطار الإسلامية. وهكذا فقد كانت الأندلس أول قطر يعلن استقلاله وانفصاله عن الخلافة منذ هذا التاريخ.

وشرع عبد الرحمن في تنظيم الدولة محاولاً تجنب ما وقع فيه أسلافه الخلفاء في المشرق، فرأى أن العصبيات العرقية والقبلية هي السبب الأول لما كان يعم البلاد من الفوضى، فأعلن منذ البداية أنه لن يعترف بهذه العصبيات، وأنه سيقيم العدل والمساواة بين الجميع، ولم يقع هذا الإعلان موقع الرضا من نفوس الكثيرين من الزعماء الذين تعودوا أن يقدموا مصالحهم الخاصة على كل شيء، ومن هنا تكررت الثورات في الأندلس من قبل عملاء الخلافة العباسيين، ويوسف الفهري والصميل اللذين عمدا إلى نكث العهود بعد أن أمّنهما، وزعماء اليمنية الذين كانوا يُدِلُّون بنصرتهم له، وزعماء البربر وغيرهم، ولكن عبد الرحمن قضى على كل هذه الثورات في صرامة بالغة لم يكن هناك بد منها، وكان عبد الرحمن على جانب كبير من المقدرة الإدارية كما أنه كان يحسن اختيار رجال دولته فاعتمد على عدد من زعماء الموالي أثبتوا

كفاءة سياسية وإدارية عظيمة وأصبحت بيوتهم عمداً للدولة الأموية الأندلسية حتى النهاية مثل بني مغيث الرومي، وبني أبي عبدة، وبني بخت، وبني خالد، وبني عثمان، وبني شهيد. وعامل أهل الذمة معاملة حسنة، وهكذا استطاع أن ينشر العدل بين الرعية وأن يعيد النظام إلى بلد طالما مزقته الفتن والفوضى، وأن يحسن التصرف في الموارد المالية للبلاد ويقيم في النهاية دولة موحدة منظمة قوية.

ولعل من أخطر ما تعرضت له الأندلس في أيام عبد الرحمن الداخل الغزوة التي قام بها شارلمان (Charlemagne) للاستيلاء على سرقسطة عاصمة الثغر الأعلى، ففي ربيع سنة ١٦١هـ/٧٧٨م توجه الملك الفرنسي في جيش ضخم فعبر جبال البرتات من الشرق متوجهاً نحو سرقسطة، وكان قد سبق له الاتفاق مع البشكونس لكي ينضموا إليه كما تحالف معه زعيمان عربيان هما سليمان بن يقظان الأعرابي والحسين بن يحيى الأنصاري، وأغرياه بأن يسلما إليه سرقسطة، غير أن الخلاف دب بعد ذلك بين الحلفاء وهبّ أهل الثغر الأعلى للدفاع عن بلدهم، فأخفق الملك الإفرنجي في الاستيلاء على سرقسطة بعد أن أطال حصارها، فارتد راجعاً إلى بلاده، وحينما توسط ممر رنشفاله (Roncesvalles) في جبال البرتات انقضّ عليه البشكونس أيضاً، وتحالف المسلمون والبشكونس للإيقاع بمؤخرة الجيش الإفرنجي فمزقوها وقتلوا قائدها الفارس رولان الذي أصبح بطلاً للملحمة الشعبية الفرنسية «أنشودة رولان» (La Chanson de Roland) التي تعدّ من المعالم الحاسمة في تكوين اللغة الفرنسية.

وكان لعبد الرحمن الداخل اهتمام كبير بالعمران بدا في اهتمامه بعمارة مسجد قرطبة الجامع سنة ١٦٨هـ/٧٨٥م، وفي تجديده لقصر الإمارة في مواجهة المسجد الجامع وإنشاء قصره الريفي الذي سماه الرصافة في شمال غربي قرطبة (تشبيهاً له بقصر جده هشام على شاطىء الفرات).

يُعد عبد الرحمن «الداخل» - وسمي بذلك لأنه أول من دخل من قومه الأمويين إلى الأندلس - من أعظم رجال الدولة، ويكفي تأمل سيرته، وتحوله من شريد إلى مجدد مُلكٍ ومؤسس دولة، وكذلك اللقب الذي أطلقه عليه عدوه اللدود أبو جعفر المنصور، لقب «صقر قريش».

٢ - هشام بن عبد الرحمن (١٧٢هـ/٧٨٨م - ١٨٠هـ/٧٩٦م)

خلف هشام بن عبد الرحمن أباه في الإمارة بعهد منه، ولم يكن أكبر إخوته، فأدى ذلك إلى ثورات قام بها ضده أخواه سليمان وعبد الله المعروف بالبلنسي (لسكناه قرب مدينة بلنسية). وكان هشام ليناً متديناً دمث الأخلاق عامل الناس معاملة بعيدة عن صرامة أبيه، ولم يعكّر إمارته القصيرة إلا ثورات أخويه وثورات قام بها بعض اليمنية، ومحاولة قامت بها إمارة أشتوريش المسيحية للامتداد، ولكن قواد هشام

استطاعوا إيقاف هذه الحركات بحزم.

وربما كان أهم ما حدث في عهد هشام هو دخول المذهب المالكي إلى الأندلس، وكان الأندلسيون قبل ذلك على مذهب الأوزاعي (ت ١٥٧هـ/ ٧٧٤م) إمام أهل الشام، ولكن طلبة العلم الذين كانوا يتوجهون في الحج إلى المدينة شهدوا ما كان للإمام مالك بن أنس (ت ١٧٩هـ/ ٧٩٥م) من مكانة عظيمة في نفوس المسلمين، وكان قد أتم مجموعته الفقهية الموطأ الذي يعد من أهم كتب التشريع التي تنظم حياة المجتمع الإسلامي في عباداته ومعاملاته، فأخذ هذا الكتاب عدد من تلاميذ مالك الأندلسيين منهم الغازي بن قيس، وزياد بن عبد الرحمن المعروف بشبطون، وأهمهم بغير شك يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ/٨٤٨م)، وروايته لـ **الموطأ** هي المعتمدة عند أهل الأندلس. وقد تحول الفقهاء المالكية منذ ذلك الوقت إلى طبقة لها نفوذ كبير في أوساط الشعب وأصبح يختار منهم القضاة والمشاورون.

وتحتاج علاقات هشام بنصارى الشمال إلى وقفة قصيرة. فقد رأينا في ما سبق أن بلاي أول من نهض بالمقاومة النصرانية توفي سنة١٢١هـ/ ٧٣٩م، وبعده ولي مملكة أشتوريش الوليدة زوج ابنته أذفونش (ألفونسو الأول) فحكم حتى سنة ١٣٩هـ/ ٧٥٧م. وفي عهده نشبت في المغرب ثورة البربر التي أدت إلى ترك قاطني جليقية من البربر مواطنهم وانسحابهم إلى الجنوب لكي يناصروا إخوانهم في حربهم مع العرب، وأدت المجاعة التي استمرت بين (١٣٣ و١٣٥هـ/ ٧٥١ و٧٥٣م) إلى مزيد من هجرة المسلمين مستوطني ليون (León) إلى مدينتي قورية (Coria) وماردة. واشتغل المسلمون في آخر عهد الولاة وبداية أيام عبد الرحمن الداخل بثوراتهم وفتنهم، وهذا سمح لألفونسو الأول بتوسيع رقعة نفوذه حتى بلغت مملكته ضفاف نهر الدويره. إنه لصحيح أن عبد الرحمن الداخل أوقف هذا التقدم ولكن المسلمين لم يحاولوا استرداد الأرض التي انسحبوا منها. وفيما بين ١٣٩هـ/ ٧٥٧م ـ و١٧٥هـ/ ٧٩١م حكم أشتوريش ملوك ضعاف توقفت في أيامهم حركة التوسع المسيحي. وفي ١٧٥هـ/ ٧٩١م وجه الأمير هشام إلى منطقتي ألبة (Alava) وجليقية حملتين نكلتا بهما تنكيلاً شديداً. وفي السنة نفسها ولي عرش أشتورية ألفونسو الثاني المعروف بالعفيف (Alfonso II, el Casto) (١٧٥ ـ ٢٢٧هـ/ ٧٩١ ـ ٨٤٢م) الذي نقل عاصمة مملكته إلى أبيط (Ovieda). وفي ١٧٨هـ/ ٧٩٤م عاد هشام إلى توجيه جيشين: الأول اقتحم ألبا (Alva) والقلاع (Castilla)، والثاني اقتحم أبيط وخربها تخريباً شديداً.

وحينما توفي هشام بعد حكمه القصير كان قد ترك إمارة مستقرة آمنة قوية، وكان محبوباً من رعيته، ولهذا فقد ذكر بعض المؤرخين أنه لُقب بـ «بالرضا» وهو الوحيد الذي حمل لقباً تشريفياً من هذا النوع بين أمراء الأندلس المستقلين.

٣ ـ الحكم بن هشام الرَبَضي (١٨٠هـ/ ٧٩٦م ـ ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م)

ورث الحكم مملكة مستقرة ممهدة إلى حد ما، وأغراه ذلك بالانصراف إلى متعة الشراب والصيد، ولم يسلك مسلك أبيه من تقريب الفقهاء الذين كان نفوذهم على العامة عظيماً، وأحاط نفسه بحرس من الصقالبة سماهم الناس «الخرس» لعجمتهم، وكانوا شديدي القسوة. ومن هنا بدأت حملة تذمر في أوساط العامة لم تلبث أن تحولت إلى ثورة عارمة. وكان أول ما عاناه الحكم هو ثورة عمّيه سليمان وعبد الله، غير أن سليمان هُزم وقُتل في منطقة ماردة سنة ١٨٢هـ/ ٧٩٨م. وأما عبد الله فاتصل بالملك الإفرنجي شارلمان ووفد عليه طالباً معونته، إلا أن ثورته في الثغر الأعلى لم يكتب لها النجاح، غير أنها أيقظت في شارلمان الرغبة في تدخل جديد في شؤون الأندلس. ففي سنة ١٨٥هـ/ ٨٠١م قرر شارلمان أن ينتقم لهزيمته السابقة في حملته على سرقسطة، فأرسل ابنه لذويق (Ludovico) (لويس (Luis)) على رأس حملة حاصرت برشلونة، واستنجد عاملها سعدون الرعيني بمن جاوره من حكام الثغر، فلم ينجده أحد، وبعد حصار استمر سنتين سقطت المدينة في يد لذويق، وتحولت إلى ثغر تابع لمملكة الإفرنج (Limes Hispanicus) أو كما سميت بالإسبانية «La Marca Hispánica» وأصبحت برشلونة عاصمة إمارة مسيحية جديدة.

كذلك بدأت حركة تذمر بين المولدين في سرقسطة، ولكن ثورتهم سرعان ما أخمدت. وفي سنة ١٨١هـ/ ٧٩٧م سرت عدوى الثورة إلى طليطلة، فخلعوا الطاعة، ولكن عامل طليطلة عمروس أوقع بزعماء الثوار مذبحة رهيبة في الوقعة المعروفة باسم «وقعة الحفرة». وفي سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٥م نشبت ثورة أخرى في الثغر الأدنى: ماردة، وكان زعيمها هو القائد البربري أصبغ بن وانسوس، وانضم إليه المولدون من البربر، والمستعربون، وقد استمرت هذه الثورة سبع سنوات حتى تم إخمادها سنة ١٩٧هـ/ ٨١٣م.

على أن أخطر حركات التمرد وقعتا في قرطبة نفسها، ونحن نعني بهما ثورتي الربض. والربض المقصود هو السهل الواقع على الضفة اليسرى للوادي الكبير في مواجهة قصر الإمارة، وكان يُعرف باسم ربض شقندة (El Arrabal de Secunda)، وكان حياً مزدحماً يسكنه صغار التجار والصناع والفقهاء وطلبة العلم، وكان الفقهاء يثيرون العامة بنقدهم اللاذع لسياسة الأمير، وفي سنة ١٨٩هـ/ ٨٠٥م اندلعت الثورة الأولى، وكانت في الحقيقة مؤامرة هدفت إلى خلع الحكم وتولية ابن عم له الإمارة، لكن هذا الأمير نفسه وشى بالمتآمرين فقبض عليهم وصلب منهم اثنان وسبعون رجلاً من بينهم فقيه كبير هو يحيى بن مضر القيسي. ولم تفلح هذه الإجراءات القاسية في القضاء على التمرد، إذ شبت في سنة ٢٠٢هـ/ ٨١٨م ثورة أخرى أخطر من سابقتها في الربض أيضاً، وهي ثورة اشترك فيها أعلام الفقهاء ومنهم يحيى بن يحيى الليثي

وطالوت بن عبد الجبار من تلاميذ الإمام مالك. واقتحم الثوار قصر الإمارة، وتحرّج موقف الأمير، ولكنه برباطة جأشه وبفضل بعض قواده صمد للثوار واستطاع حرسه أن يوقعوا بهم مذبحة أخرى هائلة. ومن أجل هاتين الثورتين عرف الحكم في التاريخ بلقب «الربضي». وبعد ثلاثة أيام من استباحة الربض أعلن الأمان، وفرّ عدد من فلول الثوار إلى طليطلة، ولكن معظمهم، ويقدرهم بعض المؤرخين بخمسة عشر ألف أسرة، أمر الحكم بنفيهم. فذهبت جماعة منهم إلى فاس بالمغرب، ورحب بهم الأمير الإدريسي إدريس الثاني، وأسكنهم في مدينة خاصة بهم سُميت مدينة أو «عدوة الأندلسيين» مقابلة للمدينة القديمة المدعوّة «عدوة القرويين» (نسبة إلى مدينة القيروان)، وكان أكثر سكانها من البربر. واتجه فريق آخر بطريق البحر إلى شرقي البحر المتوسط، وقام هؤلاء المغامرون بالاستيلاء على مدينة الإسكندرية، واشتركوا في الاضطرابات التي كانت تسود شمالي مصر آنذاك. وأخيراً اضطر الخليفة المأمون أن يبعث إلى مصر بواحد من خيرة قواده وهو عبد الله بن طاهر لكي يخمد ثورة هؤلاء الأندلسيين، على أن ابن طاهر ببعد نظره السياسي آثر أن يتفاوض معهم، فعقد معهم صلحاً يسيرهم بمقتضاه في سفنه إلى حيث أرادوا من جزائر البحر، فتوجهوا بقيادة زعيمهم أبي حفص عمر البلوطي (نسبة إلى فحص البلوط (Valle de los Pedroches) وهو سهل يقع في شمال غربي قرطبة) إلى جزيرة إقريطش (كريت) وكانت تابعة لإمبراطورية بيزنطة، فاستولوا عليها وأنشأوا فيها دويلة إسلامية ظلت قائمة حتى عاد البيزنطيون للتغلب عليها في سنة ٣٥٠هـ/ ٩٦١م.

وعلى الرغم مما يتهم المؤرخون به الحكم من قسوة وسفك للدماء ـ وهي تهمة صحيحة بغير شك ـ فإنه كان لا يخلو من تدين، ولا سيما في الشطر الأخير من حياته. أما قسوته فقد كان لها ما يبررها إذ كان حريصاً على ترسيخ قواعد السلطة وعلى هيبة الحكم، وكان مهتماً بأمور الثغور، فاستطاع أن يحمي حدود دولته من غارات الأعداء وذلك باستثناء ثغر برشلونة الذي فقده ولم يتمكن من استرداده. وقد ندم على ما فرط منه في إخماد ثورتي الربض، واتجه في السنوات الأخيرة من حكمه إلى التكفير عن ذلك بالإحسان إلى الرعية، وقد أكثر نساؤه من أعمال البر وإنشاء الصدقات وإنشاء المساجد. كذلك يلاحظ أن عهده اتسم ببزوغ أول مظاهر النشاط الثقافي والفني في الأندلس، فنحن نلتقي بشخصيات شعراء ذوي مكانة مثل عباس ابن ناصح ويحيى الغزال وإبراهيم بن سليمان الشامي، هذا إلى جانب عدد من الفقهاء واللغويين وحتى من مجيدي الغناء.

٤ ـ عبد الرحمن (الثاني) بن الحكم (٢٠٦هـ/ ٨٢٢م ـ ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)

كان عبد الرحمن بن الحكم على النقيض من أبيه الحكم دمث الخلق محباً للتقرب من الرعية ميالاً إلى الراحة والدعة ولكن بغير إهمال لشؤون الدولة. ويعد عهده من

أزهر عهود الإمارة وأكثرها استقراراً ومنجزات، وذلك بفضل ما أوتيه من قدرة إدارية وتنظيمية كبيرة، ولعل من أهم مبتكراته نظام الوزارة وترتيبه نظم الدولة، وهو نظام يختلف عما كان سائداً لدى الدولة العباسية إذ كان في الأندلس نظام شوري يعتمد على ما يمكن أن يسمى قيادة جماعية يحسن فيها توزيع الاختصاصات بحسب الكفاءات، فكان هناك وزير للخزانة (أي المالية) ووزير للأمن يدعى صاحب المدينة (وهو يشبه وزير الداخلية) ووزير للحرب يدعى الوزير القائد، ووزير للمنشآت والعمران يدعى «صاحب الأشغال»، وكان لهؤلاء مكان يجتمعون فيه يدعى «بيت الوزارة» ولهم رئيس يدعى «الحاجب»، ويجتمع هؤلاء الوزراء فيتداولون في أمور الدولة، ويتخذون قراراتهم التي يعرضونها على الأمير لإقرارها. وكان لهؤلاء من حرية الرأي ما يستطيعون به الاعتراض حتى على قرار الأمير نفسه، فهو نظام ديمقراطي إلى حد بعيد. وقد أحسن عبد الرحمن اختيار هؤلاء الوزراء، وكان أغلبهم من بيوت موالي بني أمية ممن عرفوا بإخلاصهم للدولة وتفانيهم في خدمتها، وعرف الكثيرون منهم بكفاءة إدارية عظيمة، وكانوا يدربون أبناءهم على العمل، ولهذا فقد توارثت أسر هؤلاء الوزراء وظائفهم، ونذكر منهم بني شهيد وبني أبي عبدة وبني بخت وبني أمية وبني فطيس وبني بسيل وكلهم قدموا للدولة الأموية عشرات من أكفأ الرجال وأقدرهم. كذلك نظمت خطة القضاء وما يتصل بها من وظائف، فكان هناك «قاضي الجماعة» وهو قاضي العاصمة قرطبة وله إشراف على قضاة الكور؛ وكان هناك «صاحب المواريث» وهو المشرف على توزيع المواريث و«صاحب السوق» (ويقابل المحتسب في المشرق) وهو يشرف على الأسواق وعلى مراقبة الأسعار ومعاقبة المحتكرين والمطففين وكان لهذه الخطط ولا سيما خطة القضاء استقلال كبير، وما أكثر ما سمعنا عن قضاة نفذ حكمهم حتى على الأمراء أنفسهم. وكان يحيط بالقاضي عدد من الفقهاء الذين يدعون «المشاورين» لا يبت القاضي في أمر إلا بعد الاستئناس بآرائهم. هذا النظام الفريد الذي يقرب إلى حد بعيد من نظم الدول الديمقراطية الحديثة كفل للأمة كثيراً من الأمان والاستقرار والعدالة، مما جعل الرعية تقبل على أعمالها وأوجه نشاطها على نحو سرعان ما آتى ثمراته من التقدم السريع والرقي الواضح. ولعل الأندلس بلغت في ذلك ما لم تبلغه دولة إسلامية أخرى.

كان عبد الرحمن رجل حضارة بمعنى الكلمة، وكان يبلغه ما وصلت إليه بغداد حاضرة بني العباس من الرقي والعمران على عهد الرشيد والمأمون. فكان يود أن تصبح قرطبة هي بغداد الغرب وأن يكون هو مأمون دولة بني أمية، وكان الأمراء قبله هم ورعيتهم يتجنبون العراق وفارس مركز الحضارة العباسية إذ كانت لديهم مخاوفهم من تدخل خصومهم بني العباس في شؤون بلادهم. ولهذا فقد كان الأندلسيون ـ وولاؤهم لبني أمية ـ إذا أدوا فريضة الحج زاروا دمشق والفسطاط وأمثالهما، أما في عهد عبد الرحمن فقد زال الخطر. ولم يعد العباسيون يفكرون في بث عملائهم لتعكير

صفو الأندلس، ولقد رأى الأمير الأموي أن يستفيد بقدر ما يستطيع من ثمرات حضارة العباسيين وثقافتهم الراقية، ولهذا فإنه رحب بالمغني علي بن نافع المعروف بزرياب تلميذ إسحاق الموصلي باعتباره سفيراً لأعلى نماذج الحضارة. وكان زرياب جديراً بالمكانة التي احتلها في بلاط عبد الرحمن، إذ لم يكن مجرد موسيقي ومغن بارع، بل كان ممثلاً لرقة الحضارة العباسية ورقيها وتقاليدها ورسومها وآدابها في كل شيء: في طريقة الزي وفي آداب الموائد وفي أوضاع ما نسميه الآن «بالبروتوكول» «والإتيكيت» بل حتى في طريقة تصفيف الشعر بالنسبة للرجال والنساء. وفي ميدان عمله استطاع زرياب أن يكون أول مدرسة غنائية موسيقية بفضل تلاميذه من المغنين والقيان، بل إنه طور العود الشرقي فأضاف إليه وتراً خامساً وجدد في ضروب الإيقاعات والألحان. فكان على درجة عالية من الثقافة فجلب معه مقداراً عظيماً من الشعر الغنائي والنوادر والأخبار التي يتداولها الندماء. واهتم عبد الرحمن بالاستفادة من النهضة العلمية ببغداد فبعث بشاعره عباس بن ناصح الثقفي إلى العراق لكي يجلب له كتب «علوم الأوائل» أي الرياضيات والفلك والطب وما إليها، ورحل إلى بغداد سفيره وشاعره يحيى بن الحكم الغزال وأدخل إلى الأندلس مذهب الشعراء المحدثين من أمثال أبي نواس وأبي العتاهية، كما وفد على العراق كثير من طلبة اللغة والنحو والتفسير وعادوا إلى بلادهم محملين بزادٍ ثقافي وفير في هذه العلوم.

واهتم عبد الرحمن بالعمران والمنشآت فقام بتوسيع المسجد الجامع بقرطبة ورفع سقفه، وابتكر مهندسوه في المسجد تلك الأقواس المزدوجة التي تعد من روائع مبتكرات العمارة الأندلسية، كما أنشأ عدداً كبيراً من المساجد الفخمة في شتى حواضر الأندلس.

على أن أيام عبد الرحمن الأوسط لم تصف له تماماً، فقد شبّت في بعض مدن الأندلس ثورات متعددة: في طليطلة، وفي الثغر الأعلى وفي الجزيرة الخضراء، وشهدت منطقة تدمير فتنة تجددت بين القيسية واليمنية واستمرت سبع سنوات ولكنها أخمدت سنة ٢١٤هـ/ ٨٢٩م، وعلى أثر ذلك أنشأ عبد الرحمن هناك حاضرة جديدة أصبحت عاصمة الإقليم هي مرسية وانتفض سكان جزيرة ميورقة (Mallorca) ومنورقة (Minorca). وكانوا على عهد من المسلمين منذ أول الفتح، فكان لهم وضع متميز يتمتعون بمقتضاه بما يشبه الحكم الذاتي، فلما انتفضوا سيّر إليهم أسطولاً فتح بلادهم وأصبحت جزءاً من أرض الأندلس.

وجرد عبد الرحمن حملات عديدة ضد نصارى الشمال، ففي عام ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م غزا قائده عبد الكريم بن مغيث ألبة والقلاع، وفي سنة ٢١٩هـ/ ٨٢٥م غزا ألبة أيضاً عمه عبيد الله بن عبد الله البلنسي، وتوغل القائد العباس بن عبد الله القرشي في أرض جليقية، وفي السنة التالية هاجم عبيد الله البلنسي أيضاً أرض جليقية، ووصلت

قواته إلى ضفاف نهر مينيو (Rio Miño) ثم توجهت إلى القلاع أيضاً. وفي سنة ٢٢٥هـ/ ٨٤٠م قاد عبد الرحمن بنفسه حملة إلى جليقية. وفي السنة التالية يبعث الأمير بابنه المطرف والوزير عبد الواحد بن يزيد الإسكندراني فيهاجمان منطقة برشلونة.

ولم يلبث ملك أشتوريش أن توفي سنة ٨٤٢م وخلفه ابنه رذمير (Ramiro) (٨٤٢م ـ ٨٥٠م)، ولكن الأمور لم تتغير إذ تكررت حملات عبد الرحمن على المملكة المسيحية. وفي حملة سنة ٨٤٦م التي قادها محمد بن الأمير عبد الرحمن حوصرت مدينة ليون (León) وقذفت بالمجانيق مما أثار ذعر السكان ففروا هاربين من المدينة واقتحمها محمد فأحرقها وهدم أسوارها.

على أن أخطر ما وقع في أيام عبد الرحمن الأوسط هو مهاجمة الأردمانيين أو المجوس كما سماهم المسلمون (Los normandos) لسواحل الأندلس في سنة ٢٢٩هـ/ ٨٤٤م. وكان «رجال الشمال» هؤلاء من سكان البلاد الإسكندنافية قد أغراهم ما تتمتع به الأندلس من غنى وحضارة، فقاموا على عادتهم في مهاجمة السواحل الأوروبية بمباغتة ميناء الأشبونة (Lisboa) بمراكبهم الخفيفة، وأسرع عامل المدينة وهب بن عبد الله بن حزم بطلب النجدة من الأمير، ولكن هؤلاء انحدروا بمراكبهم إلى قادس (Cádiz) فاحتلوها ثم توغلوا في مصب الوادي الكبير إلى إشبيلية فأحرقوا مسجدها الجامع ونهبوا المدينة، وأسرع عبد الرحمن بإرسال قوات إلى المدينة بقيادة نصر الخصي وعبد الرحمن بن رستم. واستطاع هذان القائدان التصدي بشجاعة للقراصنة النورمنديين وأوقعا بهم هزيمة منكرة في قرية طبلاطة (Tablada) جنوبي إشبيلية. وقد أدت هذه الأحداث إلى أن يوجه عبد الرحمن عنايته إلى إنشاء أسطول قوي يحرس سواحل بلاده فاتخذ دور صناعة من موانىء الأندلس: الأشبونة، وإشبيلية وبلنسية والجزيرة الخضراء، ولم يمض وقت طويل حتى كان لديه أسطولان قويان في المحيط الأطلسي وفي البحر المتوسط، كما عمل على إنشاء أربطة ومراكز حراسة.

ولم ير الأمير بأساً في معالجة الأمر بالطرق الدبلوماسية، فأرسل إلى بلاد ملك النورمنديين سفارة على رأسها شاعره يحيى الغزال فعقد معهم هدنة أو صلحاً في خبر مشهور، ثم عهد الأمير للغزال أيضاً بسفارة أخرى إلى ملك بيزنطة توفلس (Theophile)، ووصل الغزال إلى القسطنطينية وأدى سفارته التي ترتب عليها في ما يبدو عقد معاهدة صداقة بين قرطبة وبيزنطة.

٥ ـ محمد (الأول) بن عبد الرحمن (٢٣٨هـ/ ٨٥٢م ـ ٢٧٣هـ/ ٨٨٦م)

خلف الأمير عبد الرحمن بن الحكم لابنه محمد بلداً قوياً مستقراً وافر الموارد ينعم بقسط لا بأس به من السلام، وكان ذلك بفضل عدد من رجال دولته ووزرائه الذين أثبتوا كفاءتهم وحسن إدارتهم للأمور وعلى رأسهم حاجبه عيسى بن شهيد،

فلما ولي محمد أبقى وزراء أبيه وحاجبه ابن شهيد حتى وفاته ثم اختار للحجابة بعده عيسى بن الحسن بن أبي عَبْدة الذي كان لا يقل عن سابقيه كفاءة، غير أنه ركن بعد ذلك إلى وزيره هاشم بن عبد العزيز وكان أقل قدرة ممن سبقوه. يتصف بالكبرياء والصلف والحقد وحسد ذوي الكفاية، وهو بغير شك السبب في إفساد كثير من أمور دولة محمد وتردي أحوالها، ولا سيما في الشطر الثاني من إمارته. مع ذلك فقد حكم هذا الأمير قرابة ربع قرن كانت أحوال البلاد خلالها جارية على الاستقامة. هذا وإن لم تنقطع الثورات في مختلف الأقاليم. وظاهرة الثورات وحركات التمرد كانت مما اتسمت به الأندلس، وهي ترجع لأسباب منها تعدد الأصول العرقية بين عرب وموال ومولّدين وبربر، ووجود أقلية مسيحية تتمثل في المستعربين الذين استعربوا ثقافة ولغة إلا أن وعيهم وشعورهم باختلافهم الديني قد ازداد منذ أوائل القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وهيجه عدد من رجال الكنيسة حملوا الكثيرين منهم على تحدي المجتمع الأندلسي المسلم، وسبب آخر لهذه الثورات هو ما تولد لدى كل طوائف الأندلس منذ الفتح من شعور بالعزة والأنفة مما جعلهم يرون في الانصياع للطاعة لوناً من المذلة والخنوع، وعامل ثالث قوّى فيهم هذه النزعة هي طبيعة الأندلس الجغرافية، فشبه الجزيرة بلد مترامي الأطراف أغلب أراضيه جبال شديدة الوعورة تجعل من العسير على أية سلطة مركزية السيطرة عليه سيطرة كاملة، ولهذا فما أكثر ما رأينا من ثوار يعتصمون بحصونهم المنيعة ويظلون خالعين للطاعة عشرات السنين دون أن تستطيع استنزالهم أو إخضاعهم أية قوة عسكرية.

وقد كان من أول ما واجهه الأمير محمد هو الثورة التي نشبت في أواخر أيام عبد الرحمن الأوسط في أوساط المستعربين المسيحيين، وكان رجال الكنيسة قد هالهم ما رأوه من تأثر رعيتهم المسيحيين بالثقافة الإسلامية واصطناعهم لعادات المسلمين، وقد اشتهرت كلمات ألبارو القرطبي (Alvaro de Córdoba) التي يندد فيها بأصحاب ملّته لإهمالهم الالتزام بأحكام دينهم وتشبعهم بثقافة المسلمين حتى إنهم نسوا اللغة اللاتينية وأصبحوا يجيدون العربية نثراً ونظماً، فقد اعتبر ذلك تهديداً ينذر باحتمال اعتناق الكثيرين منهم للإسلام، وقد كان ذلك هو ما حدث كثيراً بالفعل، ولهذا فقد انتدب عدد من رجال الكنيسة لإثارة المشاعر الدينية للمسيحيين وإغرائهم بتحدي المجتمع الإسلامي والتهجم على الإسلام والتصريح بسبّ نبيه ﷺ. ونذكر من هؤلاء المثيرين للفتنة القسيسين سامسون (Samson) وإيولوخيو القرطبي (San Eulogio) وتلميذه ألبارو، وكان على الدولة أن تعاقب هؤلاء المتعرضين بالسب للإسلام بما تقضي به الشريعة من عقوبات قد تصل إلى الإعدام، وبالفعل وقعت هذه العقوبة على قسيس يدعى برفكتو (Perfecto) (رمضان ـ شوال ٢٣٦هـ/ نيسان/ ابريل ٨٥٠م) وتابعه آخرون اعتبرتهم الكنيسة شهداء. وعمل عبد الرحمن الأوسط على معالجة الموقف بحكمة مستعيناً بالمعتدلين من رجال الدين، ودعا هؤلاء إخوانهم إلى تجنب استفزاز

المسلمين والعودة إلى التعايش معهم.

وواصل الأمير محمد هذه السياسة المعتدلة، ولهذا فإنه لم تمض سنوات على حكمه حتى هدأت هذه الحركة وعاد المستعربون إلى التعايش مع المسلمين.

وواجه محمد أيضاً مواصلة أهل طليطلة لتمردهم، فتوجه إليهم بنفسه على رأس حملة كبيرة في سنة ٢٥٠هـ/ ٨٥٤م، واستنجد الطليطليون بملك أشتوريش أردون بن رذمير (Ordoño I) فأمدهم بجيش كبير على رأسه أحد ثقاته، والتقى الفريقان في وادي سليط (Azalete) في جنوب غربي طليطلة، وانتهت المعركة بهزيمة ساحقة للثوار وحلفائهم من مملكة أشتوريش. وفي سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م عاد الطليطليون للتمرد، فتوجه إليهم محمد من جديد وحاصرهم ثم أمر بهدم قنطرتهم التي كانت تقوم على نهر تاجه (El Tajo) فسقط في أيديهم وطلبوا الأمان ولم يعودوا للتمرد حتى نهاية عهد الأمير محمد.

كذلك كان عليه أن يواجه موسى بن موسى بن قسي الذي كان متقلباً بين الطاعة والعصيان في منطقة الثغر الأعلى (La Marca Superior) أي سرقسطة وما حولها، وكان يتصرف كملك مستقل في أواخر أيام عبد الرحمن الأوسط، وفي سنة ٢٤٥هـ/ ٨٦٠م ثار نزاع بينه وبين صهره (زوج ابنته) إزراق بن منتيل (Izrāq b. Muntīl) صاحب وادي الحجارة، وكان هو وأسرته يدينون دائماً بالولاء لأمراء قرطبة، فأصيب في قتاله معه بجرح أدى إلى وفاته في السنة نفسها، واستقبل الأمير محمد خبر موته بارتياح، غير أن أبناءه لبا (Lope) وإسماعيل وفرتون (Fortún) سلكوا طريق أبيهم في التقلب بين الطاعة والعصيان، ووجه إليهم محمد حملات عديدة كسرت من شوكتهم، فضعف أمرهم في أواخر أيامه.

ولا شك أن أخطر ثورة واجهها الأمير محمد هي ثورة عبد الرحمن بن مروان المعروف بالجليقي (El Gallego) في المنطقة الغربية (التي تقابل اليوم محافظة «Extremadura» في إسبانيا) والبرتغال. وكان قد بدأ تمرده في بلده ماردة فقبض عليه سنة ٢٥٤هـ/٨٦٨م، وأرسل إلى قرطبة مع غيره من الثوار، وجرت العادة بأن يعامل هؤلاء معاملة طيبة استئلافاً لقلوبهم، غير أن هاشم بن عبد العزيز وزير الأمير محمد بتعاليه وسوء تصرفه أهانه وأساء معاملته، ففر من معتقله في سنة ٢٦١هـ/ ٨٧٥م وعاد إلى إعلان الثورة واعتصم بحصن ألنخي (Catillo de Alanje) (على بعد ٢٠ كيلومتراً إلى جنوب ماردة) والتف به مولدو هذه الناحية ولحق بابن مروان زعيم آخر هو سعدون السرنباقي المقيم في مدينة في البرتغال (وهي اليوم «O'Porto»)، فخرج إليهم الأمير محمد بنفسه وحاصرهم حصاراً شديداً حتى طلب ابن مروان الأمان، فقبل منه الأمير بعد أن أخذ منه رهائن. وتوجه ابن مروان إلى بطليوس (Badajoz) فعمرها وسكنها مع أصحابه. ولكنه عاد للثورة في السنة التالية ٢٦٢هـ/

٨٧٦م فوجه الأمير محمد إليه حملة بقيادة هاشم بن عبد العزيز، والتقى الفريقان في موضع كركر (Alburquerque)، فدارت معركة شديدة انتهت بهزيمة جيش الأمير محمد وأسر هاشم.

ولما كان ابن مروان على عهد مع الفونسو ملك أشتوريش وليون الملقب بالعظيم (Alfonso III. el Magno) (الذي حكم بين سنتي ٨٦٦م و٩٠٩م) فإن ابن مروان رأى أن يسلم أسيره هاشماً إلى الملك المسيحي، فحمل إلى بلاطه في أبيط، وظل في أسره سنتين إلى أن استنقذه الأمير محمد بعد دفع فدية ثقيلة. وظل ابن مروان شاذاً عن الطاعة، بل إنه اشترك مع الملك المسيحي في حملته التي خرب فيها حصن دوبل (Adobales) (إلى الجنوب من بطليوس) في سنة ٢٦٣هـ/ ٨٧٧م، على أنه بعد ذلك ندم على مخالفته للملك الأشتوري وطلب الأمان وظل مخلداً للهدوء في أواخر أيام الأمير محمد حتى توفي في أيام الأمير عبد الله بن محمد سنة ٢٧٦هـ/ ٨٩٠م.

وفي عهد الأمير محمد بدأت تتحدد ملامح إمارة مسيحية جديدة هي إمارة نَبَّرة (Nabarra) وعاصمتها هي بنبلونة وكانت أول أسرة تحكمها هي أسرة بني ينّق (Iñigo) الذين كثيراً ما ارتبطوا برباط المصاهرة مع جيرانهم بني قِسيّ أصحاب الثغر الأعلى. على أن هذه الإمارة لم تعن خطراً كبيراً بالنسة للأندلس الإسلامية آنذاك.

وقد رأينا في علاقات الأمير محمد بمملكة أشتوريش كيف اشتدت في أيامه قوة هذه المملكة المسيحية حتى أصبحت خطراً كبيراً على المسلمين، ولا سيما منذ ولي حكمها أذفونش بن أردون (ألفونسو الثالث الملقب بالعظيم) فقد حكم هذا الملك على مدى ثلاث وأربعين سنة استطاع خلالها أن يستولي على الشريط الواسع بين حوضي الدويره والتاجه ويعمره بكثير من المستعربين المسيحيين القادمين من الأندلس، ولهذا فقد نقل عاصمة ملكه من أبيط في أقصى الشمال إلى ليون، وقد أشرنا إلى حملته التي اخترق فيها الأندلس واستولى على حصن دوبل جنوبي ماردة، وتدل هذه الحملة وبقاء وزير الأمير محمد في أسره لمدة عامين على مدى ما أصاب الأوضاع من تغير، فقد أصبح بوسع تلك المملكة المسيحية أن تنازل الأندلس منازلة الند للند، وهو ما لم تشهده من قبل. وهذا التطور هو الذي حمل الأمير محمداً على أن يهتم بالخطوط الدفاعية لبلاده إزاء هذا الخطر المتزايد، فإذا بنا نراه يبني سلسلة من المدن الحصينة تخترق الهضبة الوسطى (La Meseta Central) لتأمين حدود الأندلس مثل مجريط (مدريد Madrid) وطلمنكه (Talamanca) وقنالش (Canales) وولموش (Olmos) وقلعة خليفة (Calatalifa) (وهذه المدن الحصينة تقع في المنطقة التي ستدعى بعد ذلك الثغر الأوسط (La Marca Media) في ما بين وادي الحجارة وطليطلة) إلى جانب اهتمامه بتحصين الثغرين الأعلى (سرقسطة وما حولها) والأدنى (ماردة وما يليها حتى سواحل المحيط الأطلسي).

وكانت للأمير محمد سياسة خارجية تقوم على إنشاء علاقات ودية حتى مع الأعداء التقليديين، إلى جانب علاقته الطيبة مع بني رستم أصحاب تاهرت (Tiaret) وبني مدرار أصحاب سجلماسة في المغرب الأقصى وسعى لكسب صداقة الأغالبة في افريقيا، كما اتصلت سفارات بينه وبين ملك الإفرنج قارله بن ببين المعروف بالأصلع (Charles Le Chauve).

وكان محمد مشجعاً للثقافة وحرية الفكر كما يبدو في موقفه من الفقيه المُحَدِّث بقي بن مخلد (ت ٢٧٦هـ/ ٨٨٩م) الذي قدم بعد رحلته إلى المشرق بمجموعات من الأحاديث وبرسالة الإمام الشافعي فثار عليه الفقهاء المالكيون وأثاروا العامة عليه وكادوا يفتكون به لولا حماية الأمير وتشجيعه له على نشر علمه. وفي عهده نبغ علماء مرموقون مثل عباس بن فرناس (ت ٢٧٤هـ/ ٨٨٧م): الحكيم المخترع المنجم الموسيقي الشاعر صاحب أول محاولة للطيران.

٦ ـ المنذر وعبد الله بن محمد (٢٧٣هـ/ ٨٨٦م ـ ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)

حكم الأمير المنذر بن محمد الأندلسي لمدة عامين وخلفه أخوه عبد الله الذي امتدت إمارته خمسة وعشرين عاماً. وأهم ما يسجل خلال هذه الفترة هو أن الأوضاع التي ساءت في أواخر أيام محمد تفاقمت تفاقماً خطيراً خلال إمارة إبنيه، وكان مصدر الخطأ هو أن سياسة المرونة التي كانت سائدة أيام الأمير عبد الرحمن قد استبدلت في عهد محمد ـ بسبب قصر نظر وزيره هاشم بن عبد العزيز ـ بسياسة عنيفة ترمي إلى فرض سلطة قرطبة المركزية بالقوة على سائر أنحاء الأندلس، ومن ناحية أخرى أدى المجهود الحربي الكبير الذي بذل ضد الثوار في الداخل ولصد الحملات المسيحية الموجهة من الخارج إلى نقص موارد الدولة فاضطرت إلى زيادة الضرائب وأخذ الناس بالعسف في جبايتها. فتزايدت حركات التمرد والعصيان، ورأى المتمردون عجز سلطة الإمارة عن وضع حد للفوضى الناجمة عن ذلك، فأصبحت طوائفهم المنتمية إلى أصول عرقية مختلفة تسوي نزاعاتها في ما بينها دون اعتبار لسلطة الإمارة، وهكذا لم تعد حكومة قرطبة تواجه ثورات وحركات عصيان فقط، بل أيضاً سلسلة من الحروب الأهلية بين الرعية نفسها.

وكانت أخطر حركات التمرد وأطولها عمراً هي التي قام بها عمر بن حفصون زعيم المولدين في منطقة مالقة وجبال رندة (Serranía de Ronda) وقد بدأت ثورته في سنة ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م واستمرت حتى وفاته سنة ٣٠٥هـ/ ٩١٨م أي على مدى نحو أربعين عاماً. واعتصم في أول أمره بقلعة بربشتر (Barbastro). وفي سنة ٢٧٠هـ/ ٨٨٣م قاد الوزير هاشم بن عبد العزيز حملة انتهى فيها إلى حصار بربشتر فصالح ابن حفصون، بل إنه أنزله من قلعته وحمله معه إلى قرطبة حيث عمل في جيش الإمارة

واشترك في الغزوة التي وجهها الأمير محمد إلى ألبة وأبدى فيها شجاعة ملحوظة، غير أنه نزع إلى الخلاف مرة أخرى بسبب سوء معاملة هاشم ورجاله له، فإذا به يفر من قرطبة كما فعل ابن مروان الجليقي من قبل، ويعود إلى ببشتر حيث يلتف به أصحابه من المولدين ويشنون حرباً تشبه حرب العصابات يقطعون فيها الطريق إلى قرطبة، وتكررت حملات المنذر لإخماد ثورة ابن حفصون ولكن بغير جدوى، بل إنه فقد حياته وهو يحاصر ببشتر إثر مرض أصابه وكان يرافقه في الحملة أخوه عبد الله الذي اضطر إلى رفع الحصار ليعود بجثة أخيه إلى قرطبة.

وفي عهد عبد الله اتسع نطاق ثورة ابن حفصون واعتبره المولدون في سائر أنحاء الأندلس، وفي سنة ٢٧٧هـ/ ٨٩٠م استولى ابن حفصون على قلعة بلاي (Poley) (التي تدعى اليوم أجيلار (Aguilar) على بعد ٥٠ كيلومتراً إلى الجنوب الغربي من قرطبة) وبلغت به الجرأة أن أصبح يكرر غاراته على السهول المحيطة بالعاصمة والمدعوة بالقنبانية (La Campina). غير أن الأمير عبد الله لم يلبث أن ألحق بابن حفصون هزيمة ساحقة بفضل اثنين من أكفأ قواده هما عبد الملك بن عبد الله بن أمية وعبيد الله بن أبي عبدة، فاستولى جيش الإمارة على قلعة بلاي سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩١م. وفي سنة ٢٨٦هـ/ ٨٩٩م أعلن ابن حفصون ارتداده عن الإسلام واعتناقه النصرانية وكان ذلك مما أفقده كثيراً من أنصاره المسلمين، ومنذ ذلك التاريخ تقلص سلطان ابن حفصون بالتدريج وإن ظل شوكة في جسم الإمارة حتى وفاة عبد الله.

وانتشرت الثورات وحركات التمرد في بقية أنحاء الأندلس، ففي منطقة إلبيرة نشبت الفتنة بين المولدين والعرب الذين تزعمهم سوار بن حمدون ثم الفارس الشاعر سعيد بن جودي، وكان هؤلاء يتذبذبون بين العصيان على الأمير عبد الله والطاعة له. وفي إشبيلية نشبت فتنة أخرى بين المولدين والعرب، وكانت أسرتان عربيتان تتقاسمان السلطة في هذه المدينة: بنو خلدون (وهم أسلاف المؤرخ الكبير ابن خلدون) وبنو حجاج. وكان للعرب الغلبة في هذا الصراع ولكن إبراهيم بن الحجاج حول إشبيلية ومنطقتها إلى إمارة شبه مستقلة.

ويستولي كثير من الثوار الصغار من زعماء المولدين على مدن عديدة يتحولون فيها إلى أمراء شبه مستقلين: عبيد الله بن أمية بن الشالية في شمنتان (Somontin) (في منطقة جيان (Jaén))، وسعيد بن مستنة في باغة (priego)، وخير بن شاكر في شوذر (Jódar)، وسعيد بن هذيل في المنتلون (Monleón) قرب جيان، وديسم بن إسحاق في مرسية ولورقة، وعبد الملك بن أبي الجواد في باجة وميرتله (Mértola) (في البرتغال)، وبكر بن يحيى في شنتمرية الغرب (وهي اليوم مدينة «Faro» في جنوب البرتغال).

ويستولي ثوار البربر على ما في أيديهم من مدن ومنهم بنو ذي النون (الذين أصبح منهم ملوك طليطلة في عصر الطوائف). وهم ينحدرون من قبيلة هوارة البربرية، فقد حكم هؤلاء مدن أقليش (Uclés) ووبذة (Huete) في منطقة قونكة (Cuenca)، ويستقل ببعض القلاع في الجنوب والغرب بعض صغار الثوار.

أما الثغور فلم تكن أحوالها خيراً من ذلك: ففي الثغر الأعلى ظل أبناء موسى ابن موسى القَسَوي يتوزعون مدن الثغر، ولكن أمرهم ضعف بسبب نزاعاتهم فيما بينهم، ثم لظهور أسرة عربية منافسة لهم هم بنو تُجِيب الذين ستصبح لهم بعد ذلك الغلبة على سرقسطة وإقليمها. وفي الثغور الغربية في منطقتي ماردة وبطليوس وما حولهما تتقاسم السلطة أسر من المولدين والبربر، وتجدر بنا الإشارة إلى ثورة قام بها أحد أفراد البيت الأموي هو أحمد بن معاوية المعروف بابن القط المهدي. أعلن دعوة غريبة تبدو متأثرة بالدعايات الشيعية، وتنادي بالجهاد في سبيل الإسلام، وكان الزعيم الروحي لهذه الدعوة شخصية شبه أسطورية، يدعى أبا علي السراج، وقد استطاع ابن القط وداعيه السراج استهواء آلاف من البربر سكان فحص البلوط (في شمال غربي قرطبة). وجبل البرانس (أو المعدن (Sierra de Almadén)) من قبائل نفزة وكتامة المقيمين في حوض وادي آنه (Rio Guadiana). ولم تكن ثورة هؤلاء موجهة ضد إمارة قرطبة، بل كان هدفها الجهاد ضد المسيحيين، فتوجه ابن القط ومعه داعيه أبو علي السراج على رأس ستين ألف من أتباعهما إلى مدينة سمورة (Zamora) على ضفاف نهر الدويره التي كان ألفونسو الثالث قد جدد بناءها في سنة ٢٨٠هـ/ ٨٩٣م في توسعه نحو الجنوب. ولدى أسوار سمورة دارت معركة عنيفة في رجب ٢٨٨هـ/ تموز/ يوليو ٩٠١م انتهت بمقتل ابن القط المهدي وهزيمة أصحابه هزيمة ساحقة.

كل هذه الأحداث تصور تفكك الإمارة في أيام عبد الله بن محمد مما كان يهدد الدولة الأموية كلها بالانهيار، لولا مثابرة الأمير عبد الله وتمسكه بالشرعية، ثم بفضل عدد من قواده الذين أثبتوا شجاعتهم الفائقة وتمرسهم بفنون الحرب وولاءهم العظيم مثل أبي العباس أحمد بن أبي عبدة وابن أخيه عبيد الله بن محمد وبدر بن أحمد.

ولعل خير ما قام به الأمير عبد الله هو أنه عين لولاية عهده حفيده عبد الرحمن ابن محمد، وكان أبوه محمد قد قتل في مأساة محزنة ذلك أن محمداً كان هو ولي العهد ولكن أخاه المطرف حسده على ذلك فقتله في آخر سنة ٢٧٨هـ/ ٨٩١م، وتغاضى الأمير عن جريمة المطرف ولكنه عاد إلى ارتكاب جريمة أخرى إذ قتل القائد عبد الملك بن أمية وهما متوجهان إلى إشبيلية وذلك سنة ٢٨٢هـ/ ٨٩٥م، ولم يغفر الأمير عبد الله هذه الجريمة فأمر بقتله. ويبدو أن حب الأمير لابنه الأول محمد هو الذي جعله يفرغ حنانه على حفيده اليتيم عبد الرحمن فيكفله ويؤهله لتولي الإمارة بعده.

والغريب أن عبد الرحمن حينما ولي الإمارة بعد موت جده في أول ربيع الأول ٢٩٩هـ/ ١٦ تشرين الأول/أكتوبر سنة ٩١٢م لم يلق معارضة من أهل بيته مع أن سنه كانت لا تجاوز الحادية والعشرين مع وجود كثير من أعمامه والكبار من أسرته. وقد ورث تركة مثقلة وإمارة مزقتها الفتن والثورات وخزانة تكاد تكون خالية. ومع ذلك فقد باشر الأمير الشاب أمور دولته في حزم وذكاء نادرين، وكان منذ البداية عازماً على أن يعيد للإمارة وحدتها. وبدأ في مطلع عهده باتخاذ الإجراءات الكفيلة بذلك، ولم تكد سنة ٣٠٠هـ/ ٩١٢م تنتهي حتى كان قد استولى على إستجه (Ecija) أقرب المدن المتمردة إلى قرطبة، ثم تلا ذلك إخضاع حصون جيان وإلبيرة ومالقة، وفي السنة التالية أخذ في الاستيلاء على حصون ابن حفصون حول معقله في بربشتر، وعادت إشبيلية إلى الطاعة. ولم يلبث زعيم ثورة المولدين أن توفي حتف أنفه في ربيع الأول ٣٠٥هـ/ أيلول/ سبتمبر ٩١٧م، فكان ذلك إيذاناً بقرب انتهاء ثورته، إذ إن أبناءه لم يستطيعوا مواصلة الثورة طويلاً. ولم تأت سنة ٩٢٨م حتى استولى أحد قواد عبد الرحمن على بربشتر آخر معاقل بني حفصون. أما أخبار الثوار في الجنوب فقد تساقطوا واحداً في إثر الآخر، وفي الوقت نفسه وجه عبد الرحمن حملاته لإخضاع ثوار المناطق الشرقية والغربية، سواء بالقوة المسلحة أو بالطرق السلمية وفيما بين سنتي (٣١٧هـ/ ٩٢٩م و٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) تم إخضاع الثغور، فعادت للطاعة طليطلة وبطليوس وكل منطقة الثغر الأعلى.

ولم تشغل هذه الجهود عبد الرحمن عن حماية حدوده مع إسبانيا المسيحية. وكان ملك أشتوريش وليون أردون الثاني الذي ولي العرش سنة ٩١٤م قد قام بحملة مدمرة على مدينة يابرة (Evora) (في البرتغال الآن) ثم عاد في سنة ٣٠٢هـ/ ٩١٥م لمهاجمة حصن الحنش، فوجه عبد الرحمن حملة انتقامية بقيادة أبي العباس بن أبي عبدة، فاقتحمت مملكة ليون واستولت على بعض الحصون. وفي ٣٠٦هـ/ ٩١٨م عادت جيوش عبد الرحمن إلى مهاجمة ليون وأوقعت بالملك أردون هزيمة قاسية. وفي سنة ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م قاد الأمير الأموي بنفسه حملة اقتحمت مملكة ليون وخربت كثيراً من حصونها ثم واصلت طريقها إلى مملكة نبرة (Navarra) التي كان ملكها شانجه الأول ابن غرسيه (Sancho (I) Garcés) قد هاجم الثغر الأعلى، فألحقت بشانجه وبحلفائه من أهل ليون هزيمة منكرة تعرف بوقعة «Valdejuquera» وفي المصادر العربية بغزوة مويش. وفي سنة ٣١٢هـ/ ٩٢٤م قاد عبد الرحمن بنفسه الحملة المعروفة باسم «غزوة بنبلونة» وفيها اقتحم أرض نبرة وهزم الملك شانجه هزيمة منكرة ودخل عاصمة ملكه بنبلونة وخرب أسوارها. وأوقعت هذه الحملات الذعر في نفوس أهل ليون ونبرة فلم يعودوا للتعرّض لثغور المسلمين طوال السنوات السبع التالية.

وهكذا استطاع عبد الرحمن في نحو خمس عشرة سنة أن يعيد للدولة وحدتها بعد تمزق استمر نحو ثلاثين سنة وللإمارة هيبتها سواء في عيون الرعية في الداخل أو

الممالك المسيحية المجاورة في الخارج. وفي تلك الأثناء كانت الأنباء ترد بتدهور الخلافة العباسية في بغداد بعد أن أصبح الخلفاء ألاعيب في أيدي الوزراء وقادة الجيش ونساء القصر، وصارت سلطتهم شكلاً يخلو من المضمون، كما سبق ولاية عبد الرحمن بثلاث سنوات إعلان خلافة بني عبيد الفاطميين في القيروان إذ استطاع عبيد الله المهدي أن يطيح بدولة بني الأغلب. وقد شكلت هذه الخطوة الخلافة الشيعية الأولى في الإسلام. وعلى أثر ذلك قرر عبد الرحمن أن يعلن نفسه خليفة وأميراً للمؤمنين ودخلت الأندلس بذلك فترة جديدة من تاريخها.

ثالثاً: عصر الخلافة
(٣١٦هـ/ ٩٢٩م - ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)

امتد حكم عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله على مدى نصف قرن هجري كامل (٣٠٠ - ٣٥٠هـ/ ٩١٢ - ٩٦١م) وينقسم عهده إلى قسمين: السنوات الست عشرة الأولى التي كانت نهاية عصر الإمارة المستقلة، ثم ما بقي من سنوات حكمه التي مرت في ظل عهد جديد هو عهد الخلافة. وقد رأينا كيف استطاع هذا الأمير الشاب أن يعيد إلى مملكته وحدتها السياسية وأن يحمي حدودها من الأعداء وأن يجعل لها هيبة في نفوس الجميع. وقد استبشرت به رعيته، ورأت فيه البطل المخلص لها مما كانوا يعانونه من الفتن والفوضى والخراب. ونحن بالفعل نجد فيه شخصية فذة باعتباره رجل دولة من الطراز الأول.

ولعل أول ما شجع عبد الرحمن على إعلان نفسه خليفة هو ظهور خلافة شيعية لأول مرة على مسرح التاريخ في شمال افريقية. وكان هذا تحدياً لعالم أهل السنة الذي كانت الخلافة العباسية تمثله حتى ذلك الوقت، غير أن الخلافة العباسيّة كانت قد تدهورت أحوالها إلى درجة مأساوية، ولم يبق للخليفة من مظاهر السلطة إلا الخطبة باسمه في ولايات الدولة وضرب السكة باسمه. وهنا رأى عبد الرحمن بن محمد نفسه بعد أن حول الأندلس إلى قوة كبرى أنه الجدير بالحديث باسم أهل السنة إزاء تحدي الشيعة العبيديين الذين كانوا مكروهين من رعيتهم في افريقية وفي سائر بلاد المغرب، فقد كانت الأغلبية الساحقة من المغاربة - مثل أهل الأندلس - متمسكين بمذهب السلف، وعلى مذهب الإمام مالك بصفة خاصة.

وكان إعلان عبد الرحمن نفسه خليفة وأميراً للمؤمنين في منشور مشهور صدر في ذي الحجة ٣١٦هـ/ أوائل كانون الثاني/ يناير سنة ٩٢٩م وخطب له على منابر المساجد في الأندلس ابتداءً من يوم الجمعة مستهل ذي الحجة سنة ٣١٦هـ/ ١٦ كانون الثاني/ يناير ٩٢٩م وتلقب من ألقاب الخلافة بالناصر لدين الله. وامتد عصر الخلافة في الأندلس قرناً كاملاً حتى سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م، على أنه ينتظم ثلاث فترات هي:

الخلافة الفعلية التي باشر الخلفاء فيها السلطة كاملة وتمتد عبر ما بقي من حكم عبد الرحمن ثم خلافة ابنه الحكم المستنصر (٣٥٠هـ/ ٩٦١م - ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م)، وفترة الحجابة العامرية (٣٦٦هـ/ ٩٧٦م - ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م)، وفترة الفتنة البربرية (٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م - ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م).

١ - المرحلة الأولى

أ - خلافة الناصر

كان على عبد الرحمن الناصر بعد أن اتخذ لقب الخلافة أن يوطد مكانته في نظر شعبه بصفته حامي سيادة الإسلام، ولذا فقد استمر في مواجهة الممالك المسيحية في الشمال.

وكانت مملكة ليون هي أقوى هذه الممالك، ولكن الحظ أسعده بموت ملكها الجريء أردون الثاني في سنة ٩٢٤م، وبالحرب الأهلية التي نشبت هناك بين ابنيه ألفونسو الرابع (Alfonso IV) المعروف بالراهب (El Monje) وأخيه رذمير (Ramiro II) على مدى نحو سبع سنوات، وانتهت الحرب باعتلاء رذمير العرش سنة ٩٣٢م، وكان ملكاً شرساً جريئاً بدأ حكمه بسمل عيون أخيه ألفونسو وأبناء عمومته وقد أثبت بسالته في مواجهته للناصر. ومع ذلك فقد ألحق الناصر به هزائم متوالية كان من أكبرها هزيمته في وقعة وخشمة (Osma) في سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م. وعلى الرغم من هزيمة الناصر لأول مرة في معركة الخندق (سنة ٣٢٧هـ/ ٩٣٩م) فقد واصلت جيوش قرطبة الغارات على مملكة ليون حتى وفاة رذمير في سنة ٩٥٠م أما مملكة نبرة فإن صاحبها شانجه الأول كان قد توفي سنة ٩٢٦م، وخلفه ابنه غرسية الأول (García I) وكان صغير السن فكان تحت وصاية أمه طوطة (Toda)، ولم تمثل هذه المملكة خطراً كبيراً على قرطبة، وفي سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م بعد غزوة وخشمة وخروج الناصر إلى الثغر الأعلى جنحت طوطة إلى السلم وخرجت إلى معسكر الناصر في قلهرة (Calahorra) والتقت به وعقدت معه هدنة إلا أنها نقضتها بعد ذلك في سنة ٣٢٦هـ/ ٩٣٨م، فاقتحمت جيوش الناصر أرض بنبلونة، واستولت على بعض حصونها، وأخلدت نبرة بعد ذلك إلى الهدوء، بل إننا نرى طوطة هي وابنها غرسية وحفيدها شانجه (المعروف بالبدين (Sancho, el Craso) لمرض أصابه بالسمن المفرط) يتوجهون إلى قرطبة في سنة ٣٤٧هـ/ ٩٥٨م من أجل عقد الصلح وعلاج شانجه من مرضه، واستجاب الناصر لذلك وندب أطباءه لعلاج الأمير البدين وشفوه من مرضه. ويشهد عصر الناصر مولد قومسية (Condado) أو إمارة مسيحية جديدة بدأت صغيرة متواضعة ثم أصبح لها بعد ذلك الدور الأكبر في التغلب على المسلمين، ونعني بها إمارة قشتالة، وقشتالة هي المنطقة التي كان العرب يسمونها «القلاع» وهي ترجمة حرفية

للفظ الإسباني، وكانت تحتل الجزء الشرقي الجبلي من مملكة أشتوريش وليون. وأول من ولي هذه المنطقة بلقب قومس هو القومس فرنان غونزاليث (El Conde Fernán González) الذي حكمها بين سنتي ٩٢٣م و٩٧٠م الذي خلدت اسمه ملحمة مشهورة في تاريخ الأدب الإسباني، وكان سياسياً داهية استغل النزاع بين مملكتي ليون ونبرة لكي يوسع أملاكه، واستطاع أن يظفر باستقلال إمارته عن مملكة ليون بعد وفاة رذمير في سنة ٩٥٠م. وقد وجه الناصر إليه حملات عديدة كان من أهمها غزوة وخشمة في سنة ٣٢٢هـ/ ٩٣٤م التي استولى فيها المسلمون على كثير من مدنه وحصونه، ثم اشترك مع التحالف المسيحي في إلحاق الهزيمة بالناصر في وقعة الخندق سنة ٣٢٧هـ/ ٩٣٩م ولكنه بعد ذلك دخل في الصلح الذي عقد بين الناصر وملكي بنبلونة وليون سنة ٣٢٩هـ/ ٩٤١م. وأما إمارة الفرنج، والمقصود بها قطلونية (Cataluna) فقد غزاها أسطول الناصر في ٣٢٣هـ/ ٩٣٥م. وفي سنة ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م انعقد الصلح بين الناصر وشنيير قومس برشلونة (Sunyer, Conde de Barcelona) (الذي حكم بين سنتي ٩١٤م و٩٥٤م) وكان في معظم إمارته مسالماً لخلافة قرطبة.

ومع كل هذه الأحداث من حروب بين الناصر وجيرانه من ملوك إسبانيا المسيحية، فقد تأكد دور قرطبة السياسي كمركز للخلافة الأموية، وتمّ للخليفة الأموي الهيمنة على كل شبه الجزيرة، وهكذا برز دور الأندلس الإسلامية باعتبارها أكبر قوة أوروبية وأعظمها ازدهاراً، مما حمل ملوك أوروبا في ما وراء جبال البرتات على خطب ود الخليفة فتكررت عليه سفارات هؤلاء الملوك: الامبراطور البيزنطي قسطنطين (Constantino) (في سنة ٣٣٨هـ/ ٩٤٩م) ثم هوتو (Otón) ملك الصقالبة والألمان وغيرهما من الملوك.

وقد عاصر عبد الرحمن الناصر توسع الشيعة العبيديين في شمال افريقية بعد قيام دولتهم في القيروان منذ سنة ٩٠٩م، وكان عبيد الله المهدي، أول أئمتهم، ومن خلفه يطمعون في ملك الأندلس لما عرفوه من غناها وكثرة خيراتها، وأدى ذلك إلى وقوع صدام بين الدولتين، على أن الناصر كانت له الغلبة في هذا الصراع، ولا سيما منذ استطاع الاستيلاء على ميناء سبتة في سنة ٣١٩هـ/ ٩٣١م فقد بدأ بعد ذلك سياسة تسعى إلى السيطرة على جزء كبير من المغرب مستعيناً بعملائه من خصوم الشيعة، وإذا لم يكن الناصر قد تمكن من فرض سلطته الكاملة بشكل مستقر على المغرب الأقصى فإنه على الأقل استطاع أن ينقل الحرب مع الشيعة الفاطميين إلى عقر دراهم في شمال افريقية.

ولم يشغل هذا النشاط السياسي والعسكري عبد الرحمن الناصر عن الاهتمام بالعمران والعناية الشديدة بالثقافة والنشاط الفكري والعلمي، ويكفي أن نشير إلى بنائه عدداً من القصور الفخمة في قرطبة ثم بنائه «مدينة الزهراء» في شمال غربي

العاصمة، وهي التي بقيت أطلالها حتى اليوم شاهدة على رقي الفن المعماري الأندلسي وعلى مدى غنى الخلافة وترفها الفائق. وفي هذه المدينة الملكية كان الناصر يستقبل ضيوفه والسفراء القادمين إليه حسب رسوم وبروتوكولات معقدة كانت تبث الهيبة في النفوس. ولا بد أن نشير كذلك إلى زيادته في المسجد الجامع بقرطبة، وهي زيادة ضاعفت مساحته، وبناء صومعة الجامع (أي مئذنته) وتجديد محرابه الذي يعد حتى اليوم آية من آيات الفن الأندلسي. وأما اهتمامه بالثقافة فيبدو في كثرة من شهده عصره من العلماء في كل فروع المعرفة، وكان ابنه وولي عهده الحكم المستنصر بمثابة وزير للثقافة والعلم في أيامه. وفي أول عهده ظهر كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه (٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) وهو يعدّ حتى اليوم من المصادر الأدبية الرئيسية، وفي سنة ٩٤٢م استقدم الناصر العالم اللغوي الكبير أبا علي القالي الذي أصبح رائداً لنهضة لغوية ونحوية عظيمة في الأندلس. وحفل بلاط الناصر بالفقهاء والأدباء والشعراء والأطباء، ومما يذكر أن الامبراطور البيزنطي حينما بعث إليه بسفارته أهداه كتاب ديوسقوريدس (Dioscórides) في الأعشاب الطبية، فندب الناصر من يقوم بترجمته إلى العربية.

وعلى الجملة فإن عصر عبد الرحمن الناصر يعد أزهر عصور الأندلس في جميع المجالات، وإذا قدرنا الظروف البالغة السوء التي ولي فيها الحكم، ثم ما استطاع إنجازه بعد ذلك، فإننا لا نبالغ إذا قلنا إن الناصر لدين الله كان من أعظم رجال الدولة الذين حكموا في إسبانيا في جميع العصور.

ب ـ الحَكَم المستنصر

تعد خلافة الحكم المستنصر بالله (رمضان ٣٥٠هـ/ تشرين الأول/ اكتوبر ٩٦١م ـ صفر ٣٦٦هـ/ أيلول/ سبتمر ٩٧٦م) تتويجاً لعصر أبيه عبد الرحمن الناصر. فقد ورث الحكم دولة قوية مستقرة غنية، وواصل السياسة التي رسمها أبوه من قبل سواء في الداخل أو في الخارج، فاهتم بتأمين حدود البلاد وعين عدداً من أكفأ العسكريين قواداً على الثغور.

وكان شانجه الأول المعروف بالبدين ابن رذمير الثاني قد خلف أخاه أردون الثالث في حكم مملكة ليون سنة ٩٥٥م، غير أن ابن عمه أردون الرابع المعروف بالخبيث (Ordoño IV el Malo) خلعه عن العرش في سنة ٩٥٨م، ورأينا كيف وفد شانجه مع جدته الوصية على عرش نبرة على قرطبة وكيف تم علاج حفيدها المخلوع من داء بدانته وكيف وعده الناصر بإعادته على عرشه، وتم ذلك بالفعل، غير أن الخليفة طلب ثمناً لهذه المعونة عشرة حصون على الثغور بين البلدين. وتوفي الناصر قبل تنفيذ هذا الشرط فتراخى شانجه في الوفاء بما تعهد به، وكان أردون الرابع قد هرب بعد طرده إلى مدينة برغش (Burgos)، غير أن قومس قشتالة فرنان

غونزاليث قبض عليه وبعث به إلى ثغر مدينة سالم (Medinaceli) التي أصبحت مركزاً لما يدعى بالثغر الأوسط فبعث به غالب الناصري قائد هذا الثغر إلى قرطبة. وفي صفر ٣٥١هـ/ نيسان/ أبريل ٩٦٢م استقبله الحكم المستنصر فأعلن خضوعه الكامل للخليفة ووعده الحكم بإعادته إلى عرش ليون عقاباً لخصمه شانجه وحينما سمع هذا بالنبأ ملأه الذعر فأسرع ببعث سفارة إلى الحكم يعلن خضوعه واستعداده لتنفيذ الشروط السابقة من تسليم الحصون الثغرية للمسلمين. غير أن أردون الرابع توفي على أثر ذلك في قرطبة، فعاد إلى النكث بوعوده من جديد وتحالف مع قومس قشتالة وملك نبرة وقومس برشلونة على مهاجمة الأراضي الإسلامية. وإزاء هذا التحالف المسيحي من الدول الأربع: ليون ونبرة وقشتالة وبرشلونة قرر الحكم المستنصر إعلان الحرب عليهم جميعاً، فتوجه بنفسه على رأس حملة كبيرة في صيف ٣٥١هـ/ ٩٦٣م فاستولى على حصن غرماج (San Esteban de Gormaz) (على نهر الدويرة) ثم على حصن أنتيشه (Atienza) وتوجه عامل سرقطة يحيى بن محمد التجيبي إلى نبرة حيث ألحق الهزيمة بغرسية الأول، واقتحم بلاده القائد غالب في حملة أخرى انتزعت منه حصن قلهرة الذي أعاد بناءه وشحنه بالمقاتلين. وهكذا لقن الحكم جيرانه درساً بالغ القسوة. ثم كان من حسن طالعه أن توفي شانجه الأول ملك ليون في سنة ٩٦٥م، وخلفه ابنه رذمير الثالث (Ramiro III) وكان طفلاً في الثالثة من عمره، وتمزقت ليون بعد ذلك إلى قومسيات متنازعة. وأما خليقية وأشتوريش فقد أضرت بهما غارات النورمانديين بينما استطاعت انتصارات الحكم أن تفرق أعوان فرنان وكان قد أصابه الكبر والضعف ثم توفي سنة ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م، وتوفي في السنة نفسها أيضاً غرسية الأول ملك نبرة وخلفه ابنه شانجه الثاني الملقب بأبركه (Sancho II Abarca). وبعد هذا التدهور الشامل الذي عم ممالك إسبانيا المسيحية وإماراتها لم يعد هناك من يجرؤ على رفع سلاح في وجه المستنصر، بل رأينا هؤلاء الملوك والأمراء المسيحيين يتوافدون على قرطبة بين سنتي ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م و٣٦٣هـ/ ٩٧٤م معلنين خضوعهم للخليفة، وكان من أولهم بريل بن شنير (Borrell) قومس برشلونة، ثم شانجه ملك نبره، ثم غرسية ابن فرذلند (Garci-Fernández) قومس قشتالة الذي خلف أباه بعد موته وغيرهم من صغار القوامس والنبلاء، بل تفد إلى قرطبة بعد ذلك سفارات أوروبية منها سفارة من ملك بيزنطة الدمستق يوحنا (Johannes Tzimisces) (جمادى الأولى ٣٦١هـ/ آذار/ مارس ٩٧٢م)، ورسالة من امبراطور ألمانيا هوتو الثاني (Otón II).

وفي صيف ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م عقد تحالف جديد بين الدول المسيحية الثلاث، ولكن مصيره لم يكن خيراً من مصير سابقه فقد أوقع القائد غالب في شوال ٣٦٤هـ/ حزيران/ يونيو ٩٧٥م هو وقواد الثغور بالمتحالفين هزائم فادحة جديدة.

وهكذا عادت قرطبة لتصبح سيدة الموقف في كل شبه الجزيرة ولم يعد في أرض المسلمين بالأندلس مطمع لطامع. أما الشمال الافريقي فقد واصل الحكم سياسة أبيه

في مواجهة الشيعة الفاطميين، ودارت على أرض المغرب معارك شديدة بين الجانبين تداولا فيها النصر والهزيمة، واستطاع الحكم على كل حال فرض سيادته على جزء كبير من هذه البلاد، وإن كان ذلك قد كلفه تضحيات كثيرة ونفقات باهظة.

وانصرف الحكم بعد تأمينه لدولته إلى هوايته المفضلة وهي الاهتمام بالثقافة وجمع الكتب، فقد كان هو نفسه عالماً ومشجعاً لكل ألوان المعرفة، وقد جمع في قصره مكتبة يقدر بعضهم عدد ما فيها بأربعمائة ألف مجلد، كما أنه كان يكثر من إنشاء المكاتب لتعليم الفقراء واليتامى، ويشجع المؤلفين ويحضر مجالس العلم. وكل ذلك جعل من قرطبة أعظم مركز علمي في الغرب كله الإسلامي والمسيحي على السواء.

على أنه ينبغي علينا أن نسجل خطأين كبيرين وقع فيهما الحكم وقُدر أن يجرا على الأندلس بعد ذلك أوخم العواقب: أولهما هو الاستكثار من الجنود المرتزقة الذين استجلبهم من بربر شمال افريقية، ولا سيما من مجموعة قبائل صنهاجة، فقد تحول هؤلاء مع الزمن إلى طبقة عسكرية متميزة كان لها بعد ذلك دور كبير في الفتنة التي سوف تطيح بالخلافة نفسها. والخطأ الثاني هو تولية عهده لابنه الصغير هشام الذي لم يكن يجاوز الثانية عشرة من عمره حينما توفي الحكم، هذا مع أن البيت المرواني كان يحفل آنذاك بالفحول من الأمراء الأكفاء لتولي الخلافة. وقد أدى اختيار هذا الأمير الطفل لولاية العهد إلى صراع بين الأحزاب المتنافسة ثم إلى وقوع الدولة بعد ذلك تحت نير الدكتاتورية المستبدة للمنصور بن أبي عامر، فيتغير بذلك مسار الخلافة تغيّراً جذرياً.

٢ ـ المرحلة الثانية: عصر الحجابة العامرية

حينما توفي الحكم المستنصر في رمضان ٣٦٦هـ/ تشرين الأول/ أكتوبر سنة ٩٧٦م بدأت تظهر في الأفق بوادر الأزمة. ذلك أن صقالبة القصر، وكان زعماؤهم على جانب كبير من الإخلاص للدولة، بدا لهم أن تولية الطفل هشام قد تجر عواقب غير مأمونة، فأرادوا أن يعدلوا عنه إلى المغيرة أخي الحكم، وكان رجلاً لا تنقصه السن ولا التجربة، واستشاروا في ذلك وزير الحكم الأول جعفر بن عثمان المصحفي، وكان رجلاً أنانياً قصير النظر فصورت له مطامعه أن تنصيب صبي مثل هشام سوف يتيح له أن يكون وصياً على العرش، وأن يجعله ذلك المتحكم في الدولة، وهكذا دبر مع رجاله مؤامرة لإزالة المغيرة من الطريق، وعهد بهذه المهمة في ما يقال لرجل من ثقاته هو محمد بن أبي عامر، وكان ابن أبي عامر قد ترقى في المناصب الإدارية والمالية في أيام الحكم حتى أصبح متولياً للشرطة الوسطى، واضطلع العامري بالمهمة، وأعلنت وفاة المغيرة مخنوقاً في داره، وعلى أثر ذلك تمت البيعة للصبي هشام الذي لقب بالمؤيد، وأصبحت مقاليد السلطة في يدي جعفر المصحفي

ورجل ثقته محمد بن أبي عامر. وكان بعض قوامس مملكة ليون قد انتهزوا موت الحكم، فشنوا غارات على ثغور المسلمين، ولم ينتدب لصد هذه الغارات من رجال المصحفي إلا ابن أبي عامر الذي تطوع بذلك مع أنه لم يتولّ قيادة الجيوش من قبل، فخرج على رأس حملة جهزها بعناية وعبر نهر التاجه وأغار على منطقة شلمنقه (Salamanca) فخرب بسائط المدينة وظفر بغنائم كثيرة وعاد إلى قرطبة تسبقه أخبار انتصاره، وزاد ذلك من شعبيته، كما أن حسن معاملته لجنوده وإغداقه عليهم جعلهم يشيدون به ويؤازرونه. وكان ابن أبي عامر بعيد المطامح عظيم الدهاء، فرأى أن يضرب بين القوى السياسية القائمة. وبدأ بأن حمل المصحفي على الإيقاع بالصقالبة، ثم تقرب إلى غالب قائد الثغر الأوسط، فصاهره متزوجاً من ابنته وحالفه على الإيقاع بالمصحفي نفسه، ثم انقلب بعد ذلك على غالب نفسه، فلم تمر سنة واحدة حتى آتت هذه السياسة المكيافيلية أكلها، فإذا به يقبض على المصحفي ويودعه السجن متهماً إياه بتبديد أموال الدولة، ويصبح هو «الحاجب» الحاكم بأمره، ويحجر على الخليفة الصبي هشام المؤيد فلا يدع إلا مظهراً شكلياً للسلطة هو الخطبة وضرب السكة باسمه.

أ ـ المنصور بن أبي عامر (٣٦٧هـ/ ٩٧٧م ـ ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م)

منذ أن قبض محمد بن أبي عامر على مقاليد الحكم في سنة ٣٦٧هـ/ ٩٧٧م رأى ككل حاكم مستبد أنه لا بد له أن يعتمد على جيش قوي يدين له بالولاء، وكان عبد الرحمن الناصر بحكمته السياسية يعتمد في حربه على جنوده الأندلسيين ولا يستعين بالمرتزقة ـ ومعظمهم من بربر شمال افريقية ـ إلا في نطاق محدود. ثم أتى الحكم المستنصر فكان من أخطائه الاستكثار من هؤلاء المرتزقة. أما ابن أبي عامر فلم يكن كبير الثقة بالجند الأندلسيين لما يعرفه من ولائهم للبيت الأموي، فعمل على استجلاب كثير من هؤلاء المرتزقة البربر ولا سيما من صنهاجة الذين كانوا دائماً يضمرون الكراهية للبيت الأموي. وكان هؤلاء جنوداً محترفين معروفين بفروسيتهم وشجاعتهم الفائقة، وأغدق ابن أبي عامر عليهم العطاء واتخذهم عدة لحملاته التي شرع في تدويخ إسبانيا المسيحية بها.

قاد المنصور اثنتين وخمسين غزوة على دول إسبانيا المسيحية الثلاث: مملكة نبرة ومملكة ليون وقومسية قشتالة. وكان من هذه الغزوات شواتٍ (جمع شاتية أي في فصل الشتاء) وصوائف (جمع صائفة ومنها أخذت الكلمة الإسبانية (aceifa) وقد بلغ في هذه الغزوات ما لم يبلغه قائد مسلم من قبل، وألحق بهذه الدول المسيحية من الإذلال والتخريب ما لم تشهده في تاريخها أبداً، وكان يعود من هذه الحملات كل عام بآلاف كثيرة من الأسرى والسبايا. ولا يتسع المجال للحديث عن هذه الغزوات التي استمرت طوال حكم المنصور على مدى ربع قرن، ولكنا سوف ننوه بأهمها:

في سنة ٣٧١هـ/ ٩٨١م اشتعلت الفتنة بين ابن أبي عامر وبين حميه وحليفه

السابق القائد غالب، فاستعان هذا بقومس قشتالة غرسية بن فرذلند (الذي كان قد خلف أباه في الحكم سنة ٩٧٠م) ويملك نبرة شانجه الثاني المعروف بأبركة فأرسل له هذا الملك ابنه رذمير ودارت معركة بالغة العنف في موضع يقال له «San Vincente» قرب مدينة سالم في محرم ٣٧١هـ/ تموز/ يوليو ٩٨١م وانتهت المعركة بهزيمة غالب وحليفيه وبمقتل الأمير رذمير. وبهذا الانتصار أزاح ابن أبي عامر القائد غالباً من طريقه، وتلقب إثر عودته إلى قرطبة بلقب «المنصور بالله».

وكان ابن أبي عامر قد أوقع هزيمة أخرى في آب/ أغسطس من السنة نفسها بتحالف ثلاثي آخر جمع بين بنبلونة وقشتالة وملك ليون رذمير الثالث والتقى الحاجب العامري بجيوش الائتلاف في روطة (Rueda) قرب مدينة بلد الوليد (Valladolid) فألحق بالمسيحيين هزيمة أخرى قاسية ثار أهل جليقية على أثرها على ملكهم رذمير فخلعوه واختاروا للعرش ابن عم له هو برمند الثاني (Bermudo II) ودارت حرب أهلية انتهت باستيلاء برمند على ليون سنة ٣٧٣هـ/ ٩٨٤م، فعقد الملك الجديد مع المنصور معاهدة صلح تعهد فيها بدفع جزية سنوية له.

وفي عام ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م وجه المنصور قواته إلى برشلونة فاحتل المدينة بعد أن ألحق بأميرها القومس «Borrell» (حكم بين ٩٥٤م و٩٩٢م) هزيمة منكرة.

وفي عام ٣٧٦هـ/ ٩٨٧م نقض برمند عهده مع المنصور وحاول طرد الجيش الذي تركه العامري في بلده. فقاد المنصور حملة استولى فيها على قلنبرية (حزيران/ يونيو من هذه السنة) ثم جرد حملة في السنة التالية استولت على سمورة ثم على ليون وخربت كلتا المدينتين. وفي ٣٧٩هـ/ ٩٨٩م اقتحم قشتالة واستولى على وخشمة وألحق بالقشتاليين هزيمة منكرة.

وفي سنة ٣٨٢هـ/ ٩٩٢م انعقد الصلح مع نبرة ووفد ملكها شانجه أبركة على قرطبة، وكان قد أهدى ابنته إلى المنصور فأعتقها هذا وتزوج منها بعد إسلامها فأنجبت له ولده عبد الرحمن الذي لقب من أجل ذلك بشنجول (Sanchuelo) (تصغير شانجه نسبة إلى جده لأمه ملك بنبلونة)، ووصل الملك إلى قرطبة في ٣ رجب ٣٨٢هـ/ ٤ أيلول/ سبتمبر ٩٩٢م وأبدى من مظاهر الخضوع ما لا سابقة له، إذ قبّل الأرض بين يدي المنصور وقبل يدي حفيده عبد الرحمن وقدميه. وفي سنة ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م أهدى ملك ليون أيضاً ابنته تيريسا (Teresa) إلى المنصور فأعتقها أيضاً وتزوجها وكان ذلك عربوناً لعقد الصلح بين الدولتين.

وفي سنة ٣٨٤هـ/ ٩٩٤م ثار شانجه بن غرسية بن فرذلند (Sancho García) على أبيه قومس قشتالة بتحريض من المنصور الذي اقتحم أرض قشتالة من جديد واستولى على قلونية (Clunia) وشنت إشتيبن (San Esteban de Gormaz)، وفي المعركة العنيفة التي دارت هناك لحقت جراحات بالغة بالقومس غرسية بن فرذلند

وأسر، وأمر المنصور أطباءه بالعناية به، ولكنه توفي بمدينة سالم وهو في الطريق إلى قرطبة، وكان ذلك في ربيع الثاني ٣٨٥هـ/أيار/مايو سنة ٩٩٥م. وفي هذه السنة نفسها قاد المنصور حملتين: الأولى إلى بني غوميز (Beni Gómez) أصحاب شلطانية (Saldaña) وقريون (Carrión de los Condes) والثانية على أرض ليون واستولى على كثير من الحصون والقلاع، واضطر برمند إلى طلب الصلح من جديد.

وفي سنة ٣٨٧هـ/٩٩٧م كانت أشهر حملات المنصور وأعظمها صيتاً وهي حملته على شنتياقب (Santiago de Compostela) وهي أقدس مدن أوروبا المسيحية بعد روما، إذ كان فيها ضريح القديس يعقوب أحد حواريي السيد المسيح على ما تذكر الأخبار المتوارثة، وكان إلى هذه المدينة حج المسيحيين في أوروبا، فتوجه المنصور من قرطبة آخذاً طريق الغرب فاحتل قصر أبي دانس (Alcaçer do Sal) (في البرتغال) ومنها سار شمالاً فعبر نهر الدويره نحو جليقية في أقصى الشمال الغربي وضرب مدينة إيليا (Iria Flavia) (التي تدعى اليوم «Padrón») ثم واصل طريقه إلى شنتياقب فوصل إليها في ١٠ آب/أغسطس ٩٩٧م فحرق المدينة ولكنه احترم ضريح القديس إلا أنه نزع نواقيس الكنيسة وحملها على ظهور الأسرى المسيحيين الذين ساروا بها إلى قرطبة فاتخذها هناك ثريات للمسجد الجامع. وتوجهت سرايا المنصور فألحقت الخراب بمدن جليقية وبلغت مدينة كُرُنّه (La Corunna) الواقعة على أقصى الركن الشمالي الغربي لشبه الجزيرة، وهذه مواضع لم تطأها أقدام قائد مسلم من قبل.

وفي صيف سنة ٣٩٠هـ/١٠٠٠م تزعم شانجه بن غرسية ائتلافاً مسيحياً جديداً ضمه هو وغرسية الثاني بن شانجه الملقب بالرعديد (García Sánchez II, el Temblón) ملك بنبلونة (وكان قد خلف أباه في سنة ٩٩٥م) والفونسو الخامس ملك ليون (وكان قد خلف أباه برمند سنة ٩٩٩م)، وجمع جيشاً كبيراً، فتوجه إليهم المنصور مخترقاً بلاد قشتالة من مدينة سالم، ودارت معركة بالغة العنف في المنطقة الجبلية المعروفة بصخرة جربيرة (Peña de Cervera) في ١٣ شعبان ٣٠ تموز/يوليو من هذه السنة، وانتهت المعركة بتمزّق الجيوش المسيحية وبتخريب أراضي قشتالة ولا سيما مدينة برغش في منطقة بنبلونة.

وقد قاد المنصور حملته الأخيرة إلى إسبانيا المسيحية في ربيع ٣٩٢هـ/١٠٠٢م متوجهاً إلى «La Rioja» التابعة لقومسية قشتالة وفي الطريق إلى مدينة برغش خرّب دير «San Millán de la Cogolla» ولكن المرض داهمه وهو في طريق العودة وأدركته الوفاة في مدينة سالم حيث تم دفنه.

وقد واصل المنصور سياسة الناصر والمستنصر في شمال افريقيا، بل إنه مد نفوذ قرطبة إلى مناطق لم يبلغها من قبل، ففي ربيع سنة ٣٦٩هـ/٩٨٠م عهد المنصور إلى حليفه وصنيعته خزرون بن فلفول المغراوي بمهاجمة سجلماسة عاصمة دولة بني مدرار

في أقصى جنوب المغرب فاستولى عليها وخطب لأول مرة على منابرها باسم الخليفة الأندلسي.

وفي السنة نفسها قام بلقين بن زيري عامل افريقية للخليفة الفاطمي العزيز في مصر بحملة جريئة على طول سواحل الشمال الافريقي لإعادة السلطة الفاطمية إلى هذه البلاد، وما زال في زحفه حتى وصل إلى قرب سبتة، ولكن المنصور أعد للقائه جيشاً قوياً فضلاً عن أسطوله الرابض في مياه سبتة والجزيرة الخضراء، فاضطر بلقين إلى التراجع والعودة. وفي سنة ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م عاد الحسن بن جنون وكان من فلول أمراء الأدارسة إلى المغرب بعد زيارة لمصر وعده الخليفة الفاطمي خلالها بالمعونة لقاء مقاومة التدخل الأندلسيّ في المغرب، ولكن قواد المنصور حاصروه فاضطر إلى الاستسلام واستدعاه المنصور إلى قرطبة ولكنه أمر باغتياله في الطريق، وبذلك صفا له جو المغرب. واتخذ المنصور صنائع له من زعماء البربر كان منهم زيري بن عطية المغراوي (من قبيلة زناتة)، ولكن زيري لم يلبث أن أعلن تمرده على قرطبة في سنة ٣٨٧هـ/ ٩٩٧م فوجه إليه المنصور واضحاً الصقلبي قائد الثغر الأوسط وعززه بجيش قوي على رأسه ابنه عبد الملك الملقب بالمظفر فأوقع الاثنان بزيري هزيمة ساحقة، ودخل عبد الملك مدينة فاس دخول الفاتحين وعينه أبوه نائباً عنه وحاكماً على المغرب، وهكذا امتدت سلطة المنصور على المغرب الأقصى كله وعلى الجانب الغربي من المغرب الأوسط. وفي خلال ذلك لم يكف المنصور عن استقدام كثير من قواد البربر من زناتة وصنهاجة إلى الأندلس لكي يشاركوا في حربه ضد إسبانيا المسيحية، وعن استجلاب آلاف من فرسان البربر ومحاربيهم الأشداء لكي يلتحقوا بجيشه، وقدر لهؤلاء أن يتدخلوا على نحو خطير في شؤون الأندلس كما سوف نرى.

ولم تشغل هذه الأعمال العسكرية المتواصلة المنصور عن الاهتمام بالمنشآت العمرانية وعن تشجيع الثقافة والأدب. فقد بدأ حكمه الاستبدادي ببناء قصر ريفي له على مقربة من مدينة الزهراء وسماه العامرية. وفي سنة ٣٦٩هـ/ ٩٧٩م، بنى مدينة جديدة سماها «الزاهرة» على ضفاف الوادي الكبير وأسكنها وزراءه وقواد جيوشه ورجال دولته، وكان يريد ببنائها إخمال مدينة الزاهرة. كذلك كان من أهم منشآته زيادته للمسجد الجامع بقرطبة بقدر الثلث من الناحية الشرقية حتى بلغت مساحة ٢٤,٣٠٠ متر مربع، ولكن البناء نفسه يعد فقيراً من الناحية الفنية إذا قيس بما قام به الحكم المستنصر. كذلك اهتم المنصور بالثقافة فاستدعى العالم اللغوي الأخباري الشاعر صاعداً البغدادي لينافس به أبا علي القالي الوافد على عبد الرحمن الناصر، وأغدق على الشعراء الذين كانوا ألسنة دعاية له فخلّدوا ذكر انتصاراته وكان من أشهرهم شاعره الأثير ابن دراج القسطلّي.

كان من أعظم عباقرة رجال الحرب والسياسة، ولكن سياسته التي لم تلتزم أبداً

بقواعد الأخلاق كانت موجهة لخدمة مصالحه الخاصة، فقد ألحق مثلاً بإسبانيا المسيحية من التخريب والإذلال ما لم يلحقه أحد بها من قبل، ووصل إلى مواقع لم يصل إليها حتى الفاتحون الأولون، ولكن حملاته كانت قليلة الفاعلية فقد كان هدفه منها الانتصارات السريعة التي تبهر أنظار الشعب ولكن آثارها سريعة الزوال، فهو لم يحاول أن يسكن المسلمين في الأراضي التي كان يغزوها إسكان استقرار، بل كان يتقدم بجيوشه نحو المدن المسيحية فيهرب منها أهلها وقد امتلأت قلوبهم رعباً فيدخل المدينة ويحرقها أو يخربها ثم ينقلب إلى الأندلس فيرجع إليها أهلها وتعود الأمور كما كانت. وهذا هو شأن الحكام المستبدين ذوي السياسة الديماغوجية. وأسوأ ما حدث في عهده هو أنه حطم طبقة موالي بني أمية من رجال دولتهم الأكفاء الذين كانوا أركان الدولة الأندلسية، فحول بعضهم إلى حاشية له من المنافقين المجارين لسياسته، أما المعارضون فقد أزاحهم عن طريقه بقسوة، ففقدت البلاد ساستها ورجال دولتها الأكفاء، كذلك أضعف قوة الجيش الأندلسي إذ كان يشك في ولائه له واستعاض عنه إلى حد بعيد بالمرتزقة من البربر والصقالبة حتى أصبح هؤلاء طبقة عسكرية أرستقراطية تثير الكراهية في نفوس الأندلسيين، على أن المنصور بشخصيته القوية الطاغية استطاع أن يحفظ التوازن بين القوى السياسية والعسكرية، لكن هذا التوازن كان رهيناً ببقائه هو في الحكم، فلما اختفى من المسرح السياسي بدأت مظاهر الاختلال. لقد بدت الأندلس في عهد المنصور في أوج عظمتها وازدهارها ولكن عوامل الفساد والانحلال كانت تكمن وراء هذا الظاهر الذي يبهر النظر. وحينما بدأ الاختلال لم يحدث بشكل تدريجي، بل كان انهياراً سريعاً مدوياً. وهذا في الحقيقة من آفات الحكم الفردي الاستبدادي في كل زمان ومكان.

ب ـ عبد الملك المظفر بن المنصور العامري
(٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م ـ ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م)

تحولت الحجابة إلى منصب وراثي بعد أن تلاشت سلطة الخليفة الشرعي على يد المنصور فلم يكد المنصور يرحل عن الدنيا حتى قبض ابنه عبد الملك الملقب بالمظفر على مقاليد الأمور، وكان قد ورث عن أبيه كثيراً من مواهبه العسكرية دون السياسية، وكان يعرف أن بقاء الدولة العامرية رهين بالانتصارات العسكرية، فكرر سيرة أبيه في مواصلة الحرب ضد دول إسبانيا المسيحية، وكان قومس برشلونة رامون بوريل الثالث (El Conde de Barcelona, Ramón Borrel III) قد نقض الصلح فتوجه عبد الملك في صيف سنة ٣٩٣هـ/ ١٠٠٣م إلى بلاده آخذاً طريق سرقسطة ثم لاردة وهاجم أرض قطلونية من حدودها الغربية فاحتل موقعين من مواقعها: ممقصر (Monmagstre) ومدنيش (Meyá) وفتك بحاميتي الموقعين ويبدو أنه تقدم حتى بلدة مانريسا (Manresa) واضطر القومس القطلاني لطلب الصلح. وفي هذه الحملة يعلن عبد الملك إلى جنوده أن الدولة مستعدة لمعونة من يريد أن يستقر في الأرض المفتوحة

ويتوفر على زراعتها واستثمارها وهذه أول محاولة لاستبدال سياسة التخريب التي جرى عليها المنصور بسياسة «استعمار» بمعنى الكلمة، غير أنها محاولة أتت بعد فوات الأوان. وفي صيف سنة ٣٩٥هـ/ ١٠٠٥م قاد عبد الملك حملة أخرى ضد مملكة ليون فتوجه إلى مدينة سمورة ثم جاوزها شمالاً متوغلاً في وديان ليون العليا حتى استولى على حصن «Barrios de Luna» المنيع على نهر «Orbigo»، وعاد من هذه الحملة الجريئة بعدد كبير من الأسرى والسبايا. وفي صيف سنة ٣٩٦هـ/ ١٠٠٦م قاد حملة أخرى أخذ فيها طريق سرقسطة ثم وشقة ثم بربشتر (Barbastro)، ومنها هاجم قومسية (Boltaña) الواقعة على سفوح جبال البيرينيه ودمَّر حصن شنت يوانش (San Juan). وفي السنة التالية هاجم هذه المنطقة أيضاً، ولكنه هاجم أيضاً في هذه المرة قومسية ريباغورثا (El Condado de Ribagorza) المجاورة. وفي صيف ٣٩٧هـ/ ١٠٠٧م توجه الحاجب العامري على رأس جيش كبير لمواجهة ائتلاف مسيحي بقيادة قومس قشتالة شانجه بن غرسية، وانتهت المعركة بهزيمة ساحقة للقومس القشتالي وباستيلاء عبد الملك على معقل قلونية على ضفة نهر الدويره. على أن آخر حملة قادها المظفر في صيف سنة ٣٩٨هـ/ ١٠٠٨م ضد قشتالة أيضاً هي التي شهدت وقوعه فريسة مرض صدري ثم وفاته في ١٦ صفر في ٢٠ تشرين الأول/ اكتوبر من العام نفسه بعد حكم لم يجاوز ست سنوات وشهرين.

٣ ـ الفتنة البربرية (٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م ـ ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م)

ونأتي إلى المرحلة الثالثة من مراحل عصر الخلافة وهي مرحلة الفتنة التي يطلق عليها الأندلسيون اسم «البربرية» بسبب الدور الكبير الحاسم الذي قامت به فيها العناصر البربرية في جيوش الخلافة. وقد بدأت هذه الفتنة أو الحرب الأهلية بعد وفاة عبد الملك المظفر وولاية أخيه عبد الرحمن الحجابة بعدة شهور. وكان عبد الرحمن هذا ابناً للأميرة عبدة (هكذا تسمت بعد إسلامها) بنت ملك نبرّة شانجه الثاني بن غرسية الملقب بأبركه (Sancho Garcés II Abarca)، إذ إن هذا الملك أهدى ابنته للمنصور فأعتقها وتزوج منها وأولدها عبد الرحمن هذا الذي كان أهل قرطبة يلقبونه بسبب ذلك بشنجول (Sanchol) (Sanchuelo) وهو تصغير (Sancho) إشارة إلى جده لأمه ملك بنبلونة. ولم يكن عبد الرحمن على شيء من صفات أبيه ولا أخيه، بل كان شاباً أهوج طائشاً إذ كان أول ما قام به هو إرغام الخليفة هشام المؤيد على إصدار مرسوم بتعيينه ولي عهد له، وهو أمر لم يجرؤ عليه أبوه المنصور ولا أخوه المظفر، إذ اكتفيا بأن تكون لهما السلطة الفعلية ولم يطمحا في انتزاع هذه المظاهر الشكلية التي بقيت للخليفة المحجور عليه. وأثار هذا القرار ثائرة أهل قرطبة الذين كانوا يكرهون دولة العامريين وإن لم يجاهروا بذلك. وكان أول المثيرين للتمرد هم أمراء البيت الأموي من سلالة عبد الرحمن الناصر. غير أنهم تربصوا الفرصة الملائمة، وحانت هذه الفرصة

حينما قرر عبد الرحمن الخروج في غزوة لإسبانيا المسيحية في منتصف جمادى الأولى ٣٩٩هـ/ منتصف كانون الثاني/يناير ١٠٠٩م، وكان القائم بالثورة شاباً جريئاً متهوراً من أمراء المروانية هو محمد بن هشام بن عبد الجبار بن عبد الرحمن الناصر، فقام هذا بمهاجمة قصر الخلافة في قرطبة في ١٧ جمادى الثانية/ ١٥ شباط/ فبراير وأرغم هشاماً المؤيد على التنازل له عن الخلافة، وتلقب بلقب «المهدي بالله». وتمّ بعد ذلك نهب مدينة الزاهرة وتدميرها بأيدي عامة أهل قرطبة من أنصار المهدي. أما عبد الرحمن شنجول فقد تملكه الجزع وتخلى عنه أنصاره وتفرقوا وحينما وصل في طريق العودة إلى قرطبة إلى قرية أرملاط (Guadalmellato) فاجأته سرية من الجند كان المهدي قد أرسلها للإمساك به إلا أن الجنود ذبحوه هناك في ٣ رجب ٣٩٩هـ/ ٣ آذار/ مارس ١٠٠٩م، وبهذا تنتهي دولة العامريين.

على أن الأمور لم تصف لمحمد المهدي ولا سيما بعد أن عهد بتدبير أموره لرجال من أصحابه من السوقة من غير ذوي الخبرة، ثم بعد أن أساء لقادة الجيش من البربر الذين كان القرطبيون يكنون لهم أشد الكراهية. وكان رد فعل هؤلاء البربر أن أعلنوا الثورة على المهدي وبايعوا بالخلافة أميراً أموياً منافساً له هو ابن عمه سليمان بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر وتلقب هذا بالمستعين. وهكذا بدأت الحرب بين الحزب الأندلسي بزعامة المهدي والحزب البربري الذي التف حول سليمان المستعين. واستعان الحزبان بنصارى الشمال، فكانت مع سليمان قوات من قشتالة، ومع المهدي قوات من برشلونة، ومع أن القتال انتهى بمصرع محمد المهدي في ٨ ذي الحجة ٤٠٠هـ/ ٢٣ تموز/ يوليو ١٠١٠م فإن الأزمة استمرت مستحكمة بسبب إصرار أهل قرطبة على رفض كل صلح مع البربر. أما سليمان فإنه حينما عاد إلى الخلافة قام بإقطاع مناصريه من البربر بعض ولايات الأندلس، فكان من نصيب صنهاجة إقليم إلبيرة (غرناطة) ومن نصيب قبائل زناتة مناطق أخرى: مغراوة في ضواحي قرطبة الشمالية وجيان لبني برزال وبني يفرن، ثم بني دمّار وأزداجة في شذونة ومورون (Morón)، أما الثغر الأعلى (سرقسطة وأعمالها) فقد أقر سليمان فيه منذر بن يحيى التجيبي. وكان هذا التوزيع بداية لاستقلال حكام ولايات الخلافة بولاياتهم، وبداية عصر الطوائف.
أما مدن الشمال الإفريقي التي كانت خاضعة لسلطان قرطبة فقد أعلنت استقلالها، وكان علي بن حمود الإدريسي في سبتة فإذا به يطالب بدم هشام المؤيد الذي كان سليمان المستعين أعلن موته وتدور حرب جديدة بين الحمودي والمستعين، فينهزم سليمان ويدخل علي بن حمود قرطبة في محرم - صفر ٤٠٦هـ/ تموز/ يوليو ١٠١٦م فيأمر بقتل سليمان ويعلن نفسه خليفة، وهذه أول مرة يلي فيها الخلافة في حاضرة بني أمية أحد العلويين. وأدى هذا الاضطراب إلى أن يتلاعب بالخلافة أمراء الولايات الذين استقلوا بها، فإذا بمجاهد وهو أحد الصقالبة العامريين وكان يحكم دانية (Denia) وجزر البليار (Islas Balcares) يعلن خلافة أموي آخر هو عبد الله المعيطي في (جمادى

الأولى ـ جمادى الثانية ٤٠٤هـ/كانون الأول/ديسمبر ١٠١٤)، أما علي بن حمود فلم تطل خلافته إذ اغتاله بعض عبيده في ١ ذو القعدة ٤٠٨هـ/ ٢١ آذار/مارس ١٠١٨م. ويحاول المروانيون استرجاع الخلافة فينادون في بلنسية بعبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك خليفة بلقب المرتضى، ويقوم بأمره خيران الصقلبي المستولي على المرية ومنذر بن يحيى التجيبي صاحب سرقسطة ويتوجه المرتضى إلى غرناطة لكي يخضع أميرها الصنهاجي زاوي بن زيري، ولكن خيران ومنذر بن يحيى يغدران بالمرتضى فينهزم جيشه وينتهي أمره بقتله على أسوار غرناطة. أما قرطبة فيلي الخلافة فيها القاسم بن حمود خليفة لأخيه علي، ولكن سرعان ما يعلن عليه الثورة ابنا أخيه يحيى بن علي صاحب سبتة وإدريس صاحب مالقة، ويتمكن يحيى من دخول قرطبة وإعلان خلافته في ربيع الثاني ـ جمادى الأولى ٤١١هـ/آب/أغسطس ١٠٢١م، واستمرت الحرب بين القاسم وابن أخيه، ثم كانت محاولات أخرى لإعادة بني مروان للخلافة، منها محاولة عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار (أخي محمد المهدي) الذي تلقب بالمستظهر وحكم نحو شهر ونصف في (١٦ رمضان ٤١٤هـ/ ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٠٢٣م ـ ٣ ذو القعدة ٤١٤هـ/ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٠٢٤) وانتهى الأمر بقتله، ثم محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله الذي تلقب بالمستكفي، ولكنه اضطر للهرب من قرطبة بعد نحو سنة في ٢٥ ربيع الأول ٤١٦هـ/ ٢٦ أيار/مايو ١٠٢٥م). وأخيراً استدعى القرطبيون أميراً أموياً آخر هو هشام بن محمد بن عبد الملك شقيق المرتضى الذي كان قد قتل في معركة غرناطة ـ وكان لاجئاً في قلعة البونت (Alpuento) ولقب هذا نفسه بالمعتمد بالله. غير أن مصيره لم يكن خيراً من مصير سابقيه، إذ رأى بقية رجالات قرطبة وعلى رأسهم الوزير أبو الحزم ابن جهور أن إحياء الخلافة تحول إلى حلم مستحيل التحقيق وأن خير وسيلة للتخلص من الفوضى هو إلغاء الخلافة نهائياً في ١٢ ذي الحجة ٤٢٢هـ/ ٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٣١م. وكان هذا تكريساً لتمزق الدولة الأندلسية واستقلال كل حاكم ولاية بولايته. وبهذا بدأ ما يسمى بعصر ملوك الطوائف.

رابعاً: دول الطوائف (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م ـ ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م)

يعد عصر دول الطوائف من أكثر عصور التاريخ الأندلسي تعقيداً وتشابكاً واضطراباً، ففيه انفرط عقد البلاد، وتوزعتها نحو ستين دويلة تتفاوت فيما بينها صغراً وكبراً وقوة وضعفاً، ومع أن هذا العصر لا يتجاوز نحو ستين سنة فإن تتبع الأسر الحاكمة التي ملكت تلك الإمارات أمر عسير لأن الحروب المتصلة بينها أدت إلى تحولات مستمرة في مسارها التاريخي: دول تقوم ودول تتساقط، وحدود في تغير متصل، فالقوي لا ينفك طامعاً في أرض جاره الأقل قوة، يستولي عليها حرباً أو صلحاً أو يقتطع أجزاء منها، والجيران المسيحيون الذين تتزايد قوتهم لا يكفون عن

التدخل في شؤون تلك الدويلات، فيفرضون الجزية على كثير منها ويعملون على الاستيلاء على ما يستطيعون أخذه من أرضها. وهكذا يتعذر رسم حدود ثابتة لتلك الممالك التي لا تستقر على حال.

ولم يكن التمزق الذي وقع في الأندلس منذ أوائل القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي سياسياً فحسب، بل كان تمزقاً اجتماعياً أيضاً بمعنى أن العناصر المختلفة التي كان يتألف من امتزاجها نسيج المجتمع الأندلسي قد عادت إلى الانفكاك، ولكن بصورة مختلفة بعض الشيء عما وقع في عهد الأمير عبد الله في أواخر القرن التاسع، فقد رأينا كيف انحل المجتمع الأندلسي آنذاك إلى عناصره الرئيسية وهي: العرب والبربر المستوطنون منذ الفتح ثم المولدون. أما في عصر الطوائف فقد تغيرت الصورة بعض الشيء، إذ كانت قد دخلت الأندلس منذ عصر الخلافة والحجابة العامرية عناصر جديدة، نذكر من أهمها الصقالبة الذين أصبح لهم دور سياسي متزايد في شؤون الدولة منذ أيام عبد الرحمن الناصر ثم بصفة خاصة في أيام المنصور بن أبي عامر بعد أن استطاع ضمهم إلى صفوفه، ثم الجند المرتزقة من البربر الذين استكثر من استجلابهم الحكم المستنصر وأصبحوا عماد الجيش على عهد المنصور حتى كونوا كتلة قوية الشأن، وقد رأينا كيف كان لهم دور حاسم، أولاً في الفتنة التي سمّيت «فتنة البربر»، ثم في إسقاط الخلافة. هذا بالإضافة إلى العرب الذين كانوا لا يزالون كتلة لها قوتها، ولبقايا بيوت موالي بني أمية الذين أزاح المنصور معظمهم عن طريقه.

ومن هنا يمكن أن نقسم ملوك الطوائف من الناحية الاجتماعية إلى فئات: الفئة الأولى ممن ينتمون إلى الأرستقراطية العربية، وأهم بيوت هذه الأرستقراطية هو بيت بني عباد الذين حكموا إشبيلية، وكان جدهم الأكبر عطاف بن نعيم اللخمي هو الداخل إلى الأندلس في طالعة بلج بن بشر القشيري الشامية، ويلي هؤلاء بنو تجيب الذين حكموا الثغر الأعلى في سرقسطة والمدن المجاورة لها خلال الثلث الأول من القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي وهم ينتمون إلى هذه القبيلة اليمنية وقد سكنوا الثغر، وكانوا من العرب البلديين دخل جدهم الأعلى عبد الله بن المهاجر الأندلس مع جيش موسى بن نصير، وانتقل فرع منهم إلى الجنوب وهم بنو صمادح الذين حكموا المرية حتى دخول المرابطين. ثم بنو هود الذين ملكوا الثغر الأعلى بعد التجيبيين حتى سقوط سرقسطة في يد ملك أراغون، وهم ينتمون إلى قبيلة جذام اليمنية، ومن العرب القيسية بنو طاهر أصحاب مرسية في شرق الأندلس.

والفئة الثانية هي فئة موالي بني أمية الذين كانت بيوتاتهم عماد الحكم في دولة بني أمية، وقد شتت المنصور بن أبي عامر أكثر هؤلاء، غير أنه بقيت منهم بقية كان منها بيت بني أبي عبدة حسان بن مالك الذي كان وزيراً لعبد الرحمن الداخل، وإلى

هذا البيت ينتمي بنو جهور الذين حكموا قرطبة بعد زوال الخلافة إلى أن قضى عليهم المعتمد بن عباد.

والفئة الثالثة هي التي تنتظم الحزب العامري أي بقايا أسرة المنصور بن أبي عامر ثم من كانوا في خدمتهم من الصقالبة الذين استكثر منهم المنصور فخدموا في القصر وتولى كثير منهم القيادة. أما أسرة العامريين فقد كان منهم عبد العزيز المنصور بن عبد الرحمن الملقب بشنجول بن المنصور، وقد حكم بلنسية أربعين سنة وأورث ابنه الإمارة من بعده، وأما الصقالبة فقد حكموا معظم مدن شرق الأندلس (El Levánte) خلال الشطر الأول من عصر الطوائف، ومنهم خيران وزهير اللذان حكما المرية قبل بني صمادح، ومبارك ومظفر أميرا بلنسية قبل أن تؤول إلى حفيد المنصور العامري، ومقاتل ولبيب أميرا طرطوشة (Tortosa) قبل أن يستولي عليها بنو هود. ومجاهد العامري صاحب دانية وجزر البليار وابنه علي إقبال الدولة.

والفئة الرابعة هي الطائفة البربرية، وهي تنتظم ثلاث مجموعات متميزة: الأولى البربر الذين استقروا في الأندلس منذ أول أيام الفتح، واندمجوا في المجتمع الأندلسي حتى لم يعد هناك ما يميزهم عنه وإن ظلوا محتفظين بأنسابهم القديمة. ويلاحظ أن بعضهم اصطنعوا لأنفسهم أنساباً عربية مما يدل على مدى ذوبانهم في المجتمع الأندلسي، مثل بني الأفطس ملوك بطليوس وغرب الأندلس، وأصولهم من بربر مكناسة، ولكنهم كانوا ينتسبون إلى قبيلة تجيب العربية. ومن قبيلة هوارة البربرية من ذوي الاستقرار القديم بنو ذي النون ملوك طليطلة الذين كانوا يقيمون في منطقة شنتبرية (Santaver) وكانت لهم الرياسة في مدن وبذة وأقليش وقونكة. وقد ظهر نفوذهم في عهد الأمير محمد، فلما نشبت الفتنة تغلبوا على طليطلة وحكموها إلى أن انتزعها منهم ألفونسو السادس (Alfonso VI). ومنهم أيضاً بنو رزين الذين سكنوا السهلة المنسوبة إليهم والتي لا تزال تحمل اسمهم حتى اليوم «Albarracín» ومنطقة تيروال (Teruel) وكانوا أيضاً من قبيلة هوارة. والمجموعة الثانية هي التي تضم أولئك الذين وفدوا على المنصور بن أبي عامر من الجند المرتزقة الذين استعان بهم في غزواته فأصبحوا يؤلفون أرستقراطية عسكرية مرهوبة الجانب، وهؤلاء على العكس من المجموعة السابقة لم يتمثلهم المجتمع الأندلسي لحداثة قدومهم إلى الأندلس من ناحية، ومن ناحية أخرى بسبب الكراهية الشديدة التي كان الأندلسيون يشعرون بها نحوهم بسبب دورهم في الفتنة، هذا وإن كانوا بمرور الزمن قد اندمجوا شيئاً فشيئاً في المجتمع. وأكبر كتلة لهؤلاء البربر هي التي تتمثل في بني زيري الصنهاجيين الذين استولوا على غرناطة، وكانت غرناطة قبل ذلك مستقراً لعرب دمشق ولكن تجمع البربر فيها خلال القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي جعل لها طابعاً بربرياً واضحاً. وقد استمر حكم هؤلاء الصنهاجيين لغرناطة منذ الفتنة حتى استولى عليها المرابطون وخلعوهم عنها. وبالإضافة إلى غرناطة التي كان فيها أكبر تجمع للبربر كانت

هناك مواقع عديدة في جنوب شبه الجزيرة سيطر عليها هؤلاء المحاربون المحترفون، وكان معظمهم من زناتة، نذكر منها قرمونة التي ملكها بنو برزال، ومورون التي حكمها بنو نوح من قبيلة دَمَّر، ورندة إقطاع بني أبي قرة وكانوا من يفرن، وأركش (Arcos de la Frontera) وحكمها بنو خزرون وكانوا من أزداجة. وقد فتك المعتضد ابن عباد ملك إشبيلية بهؤلاء الأمراء الصغار وضم أرضهم إلى مملكته. والمجموعة الثالثة التي يمكن أن نلحقها بهؤلاء هي طائفة الذين يمكن أن نسميهم «العرب المتبربرين» ونعني بهم بني حمود، وهم من سلالة الأدارسة الحسنيين الذين أقاموا أول دولة علوية بالمغرب الأقصى، غير أنهم على الرغم من نسبهم العربي الهاشمي عاشوا في كنف القبائل البربرية وصاهروهم و«تبربروا معهم» على حد قول ابن قتيبة، ولذلك فقد التف حولهم البربر الخائضون في الفتنة ولا سيما الصنهاجيون واعترفوا بإمامتهم، وقد حكم هؤلاء الحموديون مناطق من جنوب الأندلس أهمها مالقة والجزيرة الخضراء وامتدت سلطتهم أيام الفتنة إلى قرطبة وإشبيلية وغيرهما.

* * *

بعد إعلان سقوط الخلافة في قرطبة في سنة ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م اتفق أهل الرأي على إسناد الأمور في حاضرة الأندلس القديمة إلى «شيخ الجماعة» أبي الحزم جهور بن محمد الذي استطاع أن يبتكر نظاماً سياسياً جديداً أشبه بالنظم الجمهورية، فقد ألف مجلساً من الوزراء وأهل الرأي وكان لا يبرم أمراً إلا بمشورتهم، أي إنه كانت لقرطبة في ظل هذا النظام قيادة جماعية، وكان يسمي نفسه «أمين الجماعة» وقد أعاد هذا النظام الديمقراطي الصلاح إلى أحوال قرطبة، وإن كان ما اجتاحها من تدمير خلال الفتنة كان يعني أنها لن تتمكن أبداً من استعادة مجدها القديم، إلا أن قرطبة بفضل سياسة ابن جهور الحكيمة أصبحت واحة سلام في وسط جاراتها من دويلات الطوائف التي كانت تعصف بها الحروب والمنازعات في ما بينها، ولهذا فقد كانت موئلاً للمنفيين والفارين من الأمراء المخلوعين عن عروشهم. وقد عمل أبو الحزم على أن ينصب نفسه رسول سلام بين جيرانه المتخاصمين وإن كان نجاحه في التوفيق بينهم محدوداً، على أن قرطبة نفسها لم تسلم من مطامع أولئك الجيران الأقوياء الذين كانوا يريدون ضمها إلى ممالكهم ولا سيما في أواخر أيام الدولة الجهورية.

وقد حكم أبو الحزم جهور قرطبة بالطريقة الديمقراطية التي أشرنا إليها منذ إلغاء الخلافة حتى وفاته (٤٢٢هـ/ ١٠٣١م ـ ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م)، وخلفه ابنه أبو الوليد محمد فاقتفى آثار أبيه في سياسته، فمضت الأمور على هذا النهج من الصلاح إلى سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م حينما أدركت الشيخوخة أبا الوليد فتخلى عن تدبير الأمور لابنيه عبد الرحمن وعبد الملك فوزع سلطاته بينهما، وكان في ذلك أول مظاهر الاختلال، إذ تحول النظام الديمقراطي إلى ملك وراثي، ثم أدى ذلك إلى التنافس بين الأميرين،

وكان لعبد الملك الغلبة على أخيه، فكاد يجرده من سلطته، ثم إنه وصل حبله بالمعتضد ابن عباد وزاره بنفسه، فأظهر له المعتضد من المودة ما خدعه به وكان يطمع في الاستيلاء على قرطبة، فأغراه بالإيقاع بوزيره ومدبر أموره ابن السقاء، ففتك بهذا الوزير. وأثار ذلك طمع يحيى بن ذي النون ملك طليطلة الذي كان بدوره يطمح إلى ضم قرطبة إلى ملكه. فبعث جيشاً لمحاصرته، وتوفي في أثناء ذلك المعتضد بن عباد سنة ٤٦١هـ/١٠٦٩م. وخلفه ابنه المعتمد فاستنجد به عبد الملك بن جهور، واغتنم المعتمد الفرصة فأرسل إليه نجدة حملت ابن ذي النون على رفع الحصار عن قرطبة، غير أن قائدي جيش المعتمد غدرا بعبد الملك فلم يكد خطر ابن ذي النون ينحسر حتى اقتحما قرطبة ونادیا بخلع بني جهور وأقاما الدعوة للمعتمد في سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م. أما عبد الملك وأخوه عبد الرحمن وأبوهما الشيخ أبو الوليد محمد، وكان مريضاً مصاباً بالفالج، فقد اعتقلهم جيش ابن عباد ثم تمّ نفيهم عن قرطبة إلى جزيرة شلطيش (Saltés) في نهر الوادي الكبير، وهكذا انتهت دولة بني جهور وضمت قرطبة إلى ملك المعتمد بن عباد. على أن انتصار المعتمد كلفه ثمناً غالياً، فقد ترك ابنه عباداً نائباً عنه في قرطبة، وكان ابن ذي النون قد كلف واحداً من قواده وهو ابن عكاشة بمغاورة قرطبة، فانقضّ عليها في ليلة مظلمة من سنة ٤٦٧هـ/ ١٠٧٥م، وقتل عباد بن المعتمد وتملك قرطبة زمناً ثم عادت بعد ذلك إلى ملك المعتمد.

ونأتي إلى كبرى ممالك الطوائف التي كانت تحت حكم الأسر العربية، وهي مملكة إشبيلية، وأصحابها هم بنو عباد اللخميون، وأول من رأس منهم هو القاضي أبو القاسم محمد بن إسماعيل وكان قد ورث عن أبيه ثروة طائلة تقدر بثلث إشبيلية، وكان كبار رجالات البلد قد جعلوه رئيساً لهم جمع السلطة في يده وإن كان قد تمسك بخطة القضاء سياسةً منه، واستكثر من العبيد الذين ألف منهم جيشاً قوياً حمى به بلده من غارات البربر، وما زال يحكم إشبيلية منذ سنوات الفتنة حتى وفاته (بين ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م - ٤٤٩هـ/١٠٥٧م). وخلفه ابنه عباد الذي اتخذ لقب «المعتضد»، وكان من أكثر ملوك الطوائف دهاءً وقسوة، وقد تمكن من توسيع مملكته، حتى صارت أكبر ممالك الطوائف إذ انتزع الجزيرة الخضراء من أيدي بني حمود وقرمونة من أيدي البرزاليين (Birzālis) ومورون من بني نوح ورندة من بني أبي قرّة، وأركش من بني خَزْرون ونبلة من اليحصبيين وولبة وشلطيش من البكريين وشلبا (Silves) من بني مرين، وشنتمرية الغرب (Santamaria de Algarve) (وهي اليوم «Faro») وأكشونبة (Ocsonoba) من بني هارون ومارتله (Mértola) من ابن طيفور، وتم له ذلك ما بين سنتي ٤٤٣هـ/ ١٠٥١م و٤٤٩هـ/١٠٥٧م وأما جيرانه من أمراء هذه الدويلات الصغيرة فقد قام باغتيالهم أو نفيهم، ودارت حروب شديدة بينه وبين جيرانه بني ذي النون أصحاب طليطلة وبني الأفطس أصحاب بطليوس وبني زيري أصحاب غرناطة، وكانت له الغلبة في أكثر هذه الحروب، وعلى كل حال فإن مملكته أصبحت أكبر

ممالك الطوائف في جنوب شبه الجزيرة.

وحينما توفي المعتضد سنة ٤٦١هـ/١٠٦٩م أورث ابنه محمداً الملقب بالمعتمد هذه المملكة العتيدة، بل إنه تمكن في أول أيامه من التغلب على قرطبة وإضافتها إلى ملكه، وتطلع إلى ملك مرسية فبعث وزيره أبا بكر بن عمار لكي يأخذها من يد ابن طاهر، فلما تحقق له ذلك أراد أن يغدر بالمعتمد ويستقل بحكمها، ولكن المعتمد ما زال حتى استطاع القبض عليه وقتله سنة ٤٧٧هـ/١٠٨٤م. وعلى الرغم من سعة مملكة المعتمد ومن غنى موارده فإنه كان يرى نفسه عاجزاً عن صد هجوم الأذفونش المتكرر (Alfonso VI) ملك ليون على مملكته، وإزاء ذلك اضطر لاتقاء شره بدفع جزية سنوية له (كانت تدعى بالإسبانية «parias»)، شأنه في ذلك كشأن سائر ملوك الطوائف، وحينما استولى الملك المسيحي على طليطلة سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، وشعر جميع ملوك الطوائف بالخطر على عروشهم تزعم المعتمد بن عباد مشروع الاستنجاد بيوسف بن تاشفين أمير المرابطين، اشترك معه في معركة الزلاقة في سنة ٤٧٩هـ/١٠٨٦م، وأبلى فيها بلاءً حسناً، ولكنه عاد إلى مداخلة المسيحيين بعد عودة ابن تاشفين إلى المغرب، وحينئذٍ قرر ابن تاشفين خلع ملوك الطوائف جميعاً وكان منهم المعتمد بن عباد الذي خلع سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م ونفي إلى أغمات في المغرب حيث توفي سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٥م.

وثاني مملكة كبيرة حكمتها أسر عربية هي مملكة الثغر الأعلى (La Marca Superior) أي سرقسطة والمدن التابعة لها. وقد كان يليها عند وقوع الفتنة منذر بن يحيى التجيبي الذي ظل يحكمها منذ الفتنة حتى سنة ٤١٢هـ/١٠٢٢م، وخلفه ابنه يحيى بن منذر ٤١٢هـ/١٠٢٢م - ٤٢٧هـ/١٠٣٦م) ثم منذر الثاني بن يحيى (٤٢٧هـ/١٠٣٦م - ٤٣٠هـ/١٠٣٩م)، وقد انتهت أيامه باغتياله على يد ابن عم له، وبهذا انتهى حكم الأسرة التجيبية، واستدعى أهل سرقسطة بعد مقتله سليمان بن محمد بن هود الجذامي صاحب مدينة لاردة وبهذا بدأ حكم بني هود للثغر، وتلقب هذا الملك بالمستعين، وظل في الحكم حتى سنة ٤٣٧هـ/١٠٤٦م، على أنه كان قد قسم مملكته قبل وفاته على أبنائه الخمسة: سرقسطة لأحمد الذي تلقب بالمقتدر، ولاردة ليوسف، وقلعة أيوب لمحمد، ووشقة لِلُبّ، وتطيلة للمنذر، غير أن أحمد المقتدر استولى على أملاك إخوته بعد نزاع طويل، وفي أيامه وقع هجوم النورمنديين على بربشتر (شرقي وشقة) سنة ٤٥٦هـ/١٠٦٤م، وقتلوا آلافاً من أهلها، ولكن المقتدر استطاع استعادة المدينة في العام التالي. وقد استطاع المقتدر أن يوسع مملكته على حساب جيرانه، فاستولى على طرطوشة ثم أخذ دانية من يد علي إقبال الدولة بن مجاهد سنة ٤٦٨هـ/١٠٧٦م، وعلى الرغم من ذلك فإنه فرض على رعيته ضرائب باهظة حتى يدفعها لجيرانه من الملوك المسيحيين لقاء معونتهم له في بعض حروبه. وقد توفي سنة ٤٧٤هـ/١٠٨١م وخلفه ابنه يوسف المؤتمن فحكم حتى سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م، ولما

توفي ورث ملكه ابنه أحمد الملقب بالمستعين الثاني اتفق هذا مع دخول المرابطين الأندلس، ومع ذلك فإن يوسف بن تاشفين حينما خلع ملوك الطوائف بعد ذلك بسنوات لم يتعرض له بسوء، فقد رأى أن هؤلاء الثغريين أدرى بالتعامل مع جيرانهم المسيحيين، ومن ناحية أخرى رأى أن التضييق عليهم قد يلجئهم إلى الاحتماء بهؤلاء الجيران. فظل المستعين يحكم الثغر الأعلى حتى توفي سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م، غير أنه لم يستطع إيقاف الزحف المسيحي، وقد كان يعاصر المستعين ملك أراغون شانجه بن رذمير (١٠٦٣م - ١٠٩٤م) فقام هذا بمحاصرة تطيلة سنة ٤٨٠هـ/١٠٨٧م وشاركته في حصارها حملة صليبية من بلاد النورمنديين وإمارات فرنسا الجنوبية. إلا أنه فشل في الاستيلاء عليها ثم عاد لمهاجمة الثغر وتمكن في هذه المرة من الاستيلاء على منت شون (Monzón) في سنة ٤٨٢هـ/١٠٨٩م، ثم ضرب الحصار على مدينة وشقة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م، ولكنه توفي في السنة التالية قبل التمكن من فتحها، وخلفه ابنه بدرو الأول (Pedro I) (١٠٩٤م - ١١٠٤م) فواصل حصار المدينة وهرع إليها المستعين لكي ينقذها غير أنه هزم هزيمة منكرة في موقعة «Alcaraz» (ذو القعدة ٤٨٩هـ/ تشرين الثاني/نوفمبر ١٠٩٦م)، وتلا ذلك سقوط المدينة في يد ملك أراغون. وفي سنة ٤٩٤هـ/١١٠١م استولى بدرو الأول نهائياً على بربشتر، وبعد وفاة هذا الملك خلفه على عرشه أخوه أذفونش الأول المعروف بالمحارب (Alfonso I, el Batallador) (١١٠٤م - ١١٣٤م) الذي واصل جهود أخيه في حربه ضد المسلمين، فأوقع بالمستعين هزيمة قاسية في معركة بلتيرة (Valtierra) سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م التي استشهد فيها الملك الهودي، فخلفه ابنه عبد الملك عماد الدولة، ولما تبينت لأهل سرقسطة مداخلته للمسيحيين طردوه من المدينة واستدعوا المرابطين فدخلوها سنة ٥٠٣هـ/١١١٠م، ولكنهم عجزوا عن الاحتفاظ بها بعد سقوط مدن الثغر حولها، فضرب ألفونسو المحارب الحصار على سرقسطة (٥٠٨هـ/١١١٤م - ٥١٢هـ/١١١٨م) وأخفقت جهود المرابطين في استنقاذ المدينة فسقطت في يد الملك الأراغوني في هذه السنة الأخيرة. وانتهت بذلك دولة بني هود في الثغر الأعلى.

وأما طليطلة فقد رأينا كيف حكمتها منذ بداية الفتنة أسرة من أصل بربري قديم هم بنو ذي النون، الذين كانوا يتوارثون الرياسة في إقليم شنتبرية، وكان أول من ولي منهم أمر طليطلة هو إسماعيل بن عبد الرحمن بن ذي النون الملقب بالظافر فحكم المدينة ما بين سنتي ٤٢٧هـ/١٠٣٦م - ٤٣٥هـ/١٠٤٣م ودبر أمور مملكته وزيره أبو بكر بن الحديدي، ولما توفي إسماعيل خلفه ابنه يحيى الملقب بالمأمون (٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م - ٤٦٨هـ/١٠٧٥م)، ودارت بينه وبين جيرانه من ملوك الطوائف حروب كثيرة: مع سليمان المستعين بن هود (٤٣٥هـ/١٠٤٣م - ٤٣٧هـ/١٠٤٦م) ثم بينه وبين المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية، ثم مع ابن الأفطس، واستعان كل من هؤلاء بجيرانهم من المسيحيين، وأدى ذلك إلى خراب دولهم، ولا سيما أن المأمون ابن ذي

النون كان مسرفاً في الإنفاق على منشآته العمرانية في بذخ أصبح مضرب المثل، وبعد وفاته في ٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م ولي مملكته حفيده يحيى بن إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل الملقب بالقادر (٤٦٨هـ/ ١٠٧٥م - ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)، وكان سيء التدبير ففتك بوزيره ووزير جده أبي بكر ابن الحديدي، وأدى ذلك إلى ثورة أهل طليطلة، فهرب القادر منها إلى قونكة وحينئذٍ استدعى أهل طليطلة عمر المتوكل ابن الأفطس فدخلها سنة ١٠٧٩م وبقي بها مدة عشرة أشهر، غير أن القادر راسل أذفونش (ألفونسو السادس) ملك قشتالة وطلب معونته وذكره بجميل جده عليه حينما كان لاجئاً إلى طليطلة أثناء حربه مع أخويه شانجه وغرسية، فانتهز أذفونش هذه الفرصة وجاء لملاقاته، وتقدما معاً نحو المدينة، فدخلاها عندما كان المتوكل ينسحب منها. ولكن الملك القشتالي لم يلبث أن استولى على المدينة سنة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م وعوض القادر عنها بملك بلنسية وأرسل معه جيشاً يعاونه، واستقر القادر ببلنسية (٤٧٧هـ/ ١٠٨٤م - ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م). أما طليطلة فقد خرجت من أيدي المسلمين نهائياً، بل أصبحت منذ ذلك التاريخ قاعدة ملك قشتالة ألفونسو السادس.

وفي بطليوس حكمت أسرة بني الأفطس، وهم من البربر المستوطنين بالأندلس منذ قديم، أصلهم من مكناسة وهي قبيلة بربرية كانت تنزل في فحص البلوط (El Valle de los Pedroches) (في شمال غربي قرطبة) وكان جدهم عبد الله بن محمد بن مسلمة المعروف بابن الأفطس من أعوان حاكم المنطقة الغربية (من بطليوس إلى شنترين) سابور، ويظهر أنه كان من الصقالبة الذين كانوا يخدمون الحكم المستنصر، وذلك إبان اشتعال الفتنة وانهيار الخلافة. فلما مات سابور استولى ابن مسلمة على مقاليد الأمور ومد ملكه على الجزء الغربي كله (وهو الذي يقابل اليوم محافظة «Extremadura» الإسبانية والشطر الأكبر من البرتغال). وتلقب بالمنصور وحكم ما بين سنتي ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م - ٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م). ولما توفي خلفه ابنه محمد الملقب بالمظفر (٤٣٧هـ/ ١٠٤٥م - ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) ودارت حروب كثيرة بينه وبين جاريه المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية ويحيى المأمون صاحب طليطلة، وفي أثناء هذه الحروب استولى فرذلند الأول (Fernando I) ملك قشتالة على مدينة قلنبرية (في البرتغال) في سنة ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م وكانت في أيدي المسلمين منذ أعاد فتحها المنصور ابن أبي عامر سنة ٣٧٥هـ/ ٩٨٥م. وعلى الرغم من ذلك فقد كان المظفر يؤدي إلى الملك القشتالي إتاوة سنوية قدرها خمسة آلاف دينار. وكان المظفر قد قسم بلاده قبل موته بين ولديه يحيى الملقب بالمنصور (الثاني) وعمر الملقب بالمتوكل، فكانت بطليوس ليحيى ويابرة لعمر، ولكن النزاع شب بين الأخوين بعد موت أبيهما، ثم توفي يحيى المنصور في ٤٦٠هـ/ ١٠٦٨م فآلت أملاكه إلى أخيه المتوكل الذي استمر حكمه إلى سنة ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م، وكان من الضعف والتخاذل بحيث أنه وعلى الرغم من استمراره في دفع الإتاوة لجاره ملك قشتالة فإن الفونسو السادس انتزع من يده مدينة قورية في

سنة ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، وهي أول معقل يفتحه المسيحيون في حوض نهر تاجه. ويسبب سقوط هذه المدينة بعث المتوكل بوفد إلى يوسف بن تاشفين يستنجده لدفع المسيحيين عن بلاده. وعلى الرغم من معركة الزلاقة المشهورة التي انتصر فيها المرابطون بقيادة يوسف بن تاشفين على ألفونسو فإن عمر المتوكل واصل بعد ذلك علاقاته بالمسيحيين وحينما قرر ابن تاشفين خلع ملوك الطوائف تشبث المتوكل بملكه ولجأ من جديد إلى الاستغاثة بألفونسو السادس، بل إنه تخلى له في سنة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م عن بعض القواعد الكبرى في مملكته مثل شنترين والأشبونة وشنترة (Cintra) (في البرتغال اليوم). وأدت هذه الخيانة إلى تصميم المرابطين على خلعه وقتله في سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٤م.

وأما شرق الأندلس فقد تغلب عليه العامريون، فنجد في ألمرية خيران العامري الصقلبي الذي استبد بالمدينة وحكمها ما بين ٤٠٣هـ/١٠١٢م حتى ٤١٩هـ/١٠٢٨م، وخلفه عليها زهير الصقلبي بين ٤١٩هـ/١٠٢٨م و٤٢٩هـ/١٠٣٨م، ثم دارت حرب بين زهير وباديس بن حبوس صاحب غرناطة وانتهت بمقتل زهير، فاستدعى أهل المرية جارهم عبد العزيز الملقب بالمنصور بن عبد الرحمن شنجول بن المنصور العامري، وطمع مجاهد في ملك المرية، فخرج إليه عبد العزيز لاستصلاحه وترك على حكم ألمرية نائباً عنه صهره ووزيره معن بن صمادح التجيبي، غير أن هذا لم يلبث أن غدر به وأعلن استقلاله بالمرية وظل يحكمها من سنة ٤٣٢هـ/١٠٤١م حتى وفاته في ٤٤٣هـ/١٠٥١م، وخلفه عليها ابنه محمد الملقب بالمعتصم الذي امتد حكمه حتى وفاته سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م، ودخلت على المدينة جيوش المرابطين وهو في النزع الأخير، وبذلك انتهت دولة بني صمادح وهرب عز الدولة بن محمد بن معن إلى ديار بني حماد الصنهاجيين في المغرب الأوسط. وفي بلنسية استقر مبارك ومظفر الصقلبيان مشتركين في حكمها منذ بداية الفتنة حتى سنة ٤١٠هـ/١٠١٩م، ثم انتقل حكمها إلى لبيب صاحب طرطوشة، ولكن أهل بلنسية ثاروا به حينما علموا بمداخلته للمسيحيين المجاورين من أهل برشلونة، ولما كان في بلنسية تجمع كبير من موالي العامريين فقد عمد هؤلاء إلى استدعاء عبد العزيز بن عبد الرحمن الملقب بشنجول بن المنصور العامري، وولوه إمارتهم في سنة ٤١٢هـ/١٠٢١م، وتلقب بالمؤتمن، وطال حكم هذا الأمير حفيد المنصور العامري حتى توفي سنة ٤٥٢هـ/١٠٦١م، وكان مخلداً إلى السلم فلم يشترك في ما كان يدور بين ملوك الطوائف من حروب، فنعمت مملكته بقدر ملحوظ من السلام والاستقرار، وحينما توفي في سنة ٤٥٢هـ/١٠٦١م خلفه ابنه عبد الملك الذي تلقب بالمظفر، وكان صغير السن، فاضطلع بأمر الدولة وزير أبيه أبو بكر بن عبد العزيز، ولكن الأمور اضطربت عليه، واغتنم فرذلند الأول ملك قشتالة هذه الفرصة فهاجم بلنسية سنة ٤٥٥هـ/١٠٦٣م وأوقع بأهلها هزيمة قاسية في معركة بطرنة (Paterna)، وحينما بدأت حركة تمرد بين عامة بلنسية بادر صهره يحيى المأمون

ابن ذي النون ـ وكان والد زوجته ـ بإرسال جيش من طليطلة لحمايته. على أن المأمون قرر في ما يبدو خلع عبد الملك وضم بلنسية إلى ملكه سنة ٤٥٧هـ/١٠٦٥م وظل الأمر كذلك حتى سنة ٤٦٧هـ/١٠٧٥م، إذ أعقب وفاة المأمون في هذه السنة أن آل حكم المدينة إلى أبي بكر محمد بن عبد العزيز الذي كان وزيراً لعبد العزيز المنصور وابنه عبد الملك، وقد دبر هذا الوزير أمور بلنسية بحكمة إلى أن استولى ألفونسو السادس على طليطلة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م وخلع عنها القادر حفيد المأمون بن ذي النون، فعوض القادر عن طليطلة ببلنسية وظل القادر يحكمها حتى سنة ٤٨٥هـ/١٠٩٢م حينما ثار به أهل البلد بقيادة القاضي جعفر بن جحاف وقتلوه، وبقي هذا القاضي يدبر أمور بلنسية، ولكن أحوالها بقيت مضطربة مما أطمع فيها القائد المغامر لذريق المعروف بالسِّيد القنبيطور (Rodrigo Díaz de Vivar, El Cid, Compeador) وكان محارباً قشتالياً جريئاً عمل في خدمة ملكي قشتالة شانجه ثم أذفونش، وخدم أحمد المستعين ملك سرقسطة أيضاً. وبدت له الفرصة سانحة، فهاجم بلنسية وفتحها بعد حصار شديد سنة ٤٨٧هـ/١٠٩٥م وطالب القاضي ابن جحاف بذخائر القادر بن ذي النون التي اتهمه باحتيازها، وبسبب ذلك أحرق القاضي حياً. وظل السِّيد يحكم بلنسية حتى وفاته سنة ٤٩٢هـ/١٠٩٩م، على أن زوجه السيدة خيمينا (Jimena) بقيت فيها مدة ثلاث سنوات حتى اضطرت للجلاء عنها ومعها جنود زوجها حينما شدد القائد المرابطي مزدلي بن سُلُنْكَان الحصار على المدينة. وكانت خيمينا قد طلبت المساعدة من ألفونس السادس فهرع لمساعدتها ولكنه رأى استحالة الاحتفاظ بالمدينة إزاء الحصار المرابطي، وهكذا نصح بالجلاء عنها بعد أن أضرم النار فيها. وعادت بلنسية إلى سلطان المرابطين بدءاً من هذا التاريخ.

ومن أكبر ممالك شرق الأندلس التي حكمها العامريون دانية وجزر البليار، التي استقل بحكمها أبو الجيش مجاهد الملقب بالموفق، منذ أول أيام الفتنة حتى وفاته (٤٠٠هـ/١٠٠٩م ـ ٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، وفي سنة ٤٠٥هـ/١٠١٤م استقدم مجاهد الفقيه عبد الله بن عبيد الله المُعَيْطي ونادى به خليفة مناوأة لسليمان بن الحكم المستعين، ثم توجه في السنة التالية إلى جزيرة سردينية (Cerdena) فاستولى على جزء كبير منها وإن كانت هذه الحملة البحرية قد أخفقت في النهاية بسبب تحطم مراكبه، على أن مجاهداً كان قائداً عسكرياً ماهراً ورجل دولة ساس مملكته الكبيرة التي أصبحت من أجلّ ممالك الطوائف وأغناها بسبب نشاطه التجاري. وحينما توفي ورث ملكه ابنه علي الملقب بإقبال الدولة (٤٣٦هـ/١٠٤٤م ـ ٤٦٨هـ/١٠٧٦م)، وكان مخلداً إلى السلام مع جيرانه، مهتماً بتنمية موارده التجارية، وأدى ذلك إلى مطامع جيرانه، ففي سنة ٤٦٨هـ/١٠٧٦م هاجمه جاره وصهره المقتدر بن هود صاحب سرقسطة واستولى على دانية ونفى علياً إلى سرقسطة. أما جزر البليار فقد استقل بها بعد خلع علي إقبال الدولة واليها أغلب الملقب بالمرتضى وحكمها حتى وفاته سنة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م،

وحينئذٍ حكم الجزر ناصر الدولة مبشر بن سليمان ٤٨٦هـ/١٠٩٣ ـ ٥٠٨هـ/١١١٥م) ففي هذه السنة الأخيرة هاجمت جزيرة ميورقة أساطيل ائتلاف مسيحي من القطلان والإفرنج وأهل بيشة (بيزا) واستولوا على جزيرة يابسة (Ibiza) ثم على ميورقة فذبحوا كثيراً من أهلها ودمروا بعض أحياء المدينة ونهبوها، وخلال حصار ميورقة كتب ناصر الدولة إلى علي بن يوسف سلطان المرابطين يستنجده، ثم توفي بعد ذلك في أول سنة ٥٠٩هـ/١١١٦م، وأعد علي بن يوسف أسطولاً كبيراً إلى الجزر، فرأى الغزاة المسيحيون الانسحاب بما حازوه من غنائم بعد أن احتلوا ميورقة بضعة شهور. ودخلت جزر البليار منذ هذا التاريخ في حوزة المرابطين.

وإلى الشمال من دانية وعلى ساحل البحر المتوسط تقع طرطوشة التي تعاقب عليها الصقالبة العامريون، فحكمها أولاً لبيب (٤١٢هـ/١٠٢١م ـ ٤٢٧هـ/١٠٣٦م) وخلفه مقاتل الذي كان حليفاً لعبد العزيز المؤتمن صاحب بلنسية، ولسليمان المستعين صاحب سرقسطة وقد حكم طرطوشة في تاريخ غير معروف تماماً ويبدو أنه استمر في حكمها حتى نحو ٤٣٧هـ/١٠٤٦م، وخلفه صقلبي يدعى نبيلاً حكم حتى نحو سنة ٤٥٢هـ/١٠٦٠م حينما اضطر إلى التخلي عنها للمقتدر أحمد بن هود صاحب سرقسطة.

وأما مرسية الواقعة بين ممالك المرية وبلنسية ودانية وغرناطة فقد كانت مطمعاً لأصحاب هذه الممالك. وقد حكمها في البداية خيران (٤٠٦هـ/١٠١٦م ـ ٤١٩هـ/١٠٢٨م) ثم صاحبه زهير (٤١٩هـ/١٠٢٨م ـ ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) ملكا ألمرية، وبعد مقتل زهير انتقلت إلى ملك عبد العزيز المؤتمن ثم ابنه عبد الملك المظفر ٤٢٩هـ/١٠٣٨م ـ ٤٥٧هـ/١٠٦٥م)، على أن الذي كان يحكمها باسم هؤلاء الملوك حكماً فعلياً كان أبا بكر أحمد بن طاهر حتى وفاته سنة ٤٥٥هـ/١٠٦٣م، ثم خلفه ابنه محمد (٤٥٧هـ/١٠٦٥م ـ ٤٧٠هـ/١٠٧٨م). وفي هذه السنة الأخيرة دخلت في طاعة المعتمد بن عباد صاحب إشبيلية وذلك على يد وزيره أبي بكر محمد بن عمار الذي خلع محمد بن طاهر وخطب لابن عباد، غير أن ابن عمار أراد أن يستقل بحكم مرسية، ولكن الوزير عبد الله بن رشيق خدع ابن عمار وقبض عليه. وبقيت مرسية تحت حكم ابن عباد حتى خلعه المرابطون.

وفيما بين بلنسية وطليطلة تقع مملكة السهلة التي حملت اسم بني رزين (وتدعى اليوم «Albarracín») وقد حكمتها هذه الأسرة التي تنحدر من أصل بربري قديم، وعلى الرغم من صغر هذه المملكة وقلة مواردها فقد استطاعت الاحتفاظ باستقلالها عن جيرانها الأقوياء وذلك بفضل منعة موقعها الجبلي، وحكمها منذ بداية الفتنة هذيل ابن خلف بن رزين (٤٠٣هـ/١٠١٢م ـ ٤٣٦هـ/١٠٤٥م)، ثم ابنه عبد الملك الذي امتد حكمه نحو ستين سنة (٤٣٦هـ/١٠٤٥م ـ ٤٩٦هـ/١١٠٣م)، وقد كان أسعد

حظاً من سائر ملوك الطوائف إذ إن المرابطين الذين خلعوا معظم ملوك الطوائف لم يتعرضوا له بسوء، وحينما توفي ورث ملكه ابنه يحيى الذي سرعان ما خلعه المرابطون بعد أقل من سنة (٤٩٦هـ/١١٠٣م - ٤٩٧هـ/١١٠٤م).

وتبقى في النهاية الطوائف البربرية التي انحصرت كتلتها الكبرى في الركن الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة. وقد التف البربر منذ نشوب الفتنة بأسرة بني حمود التي كانت تنحدر من بيت الأدارسة العلويين ملوك المغرب، وقد رأينا أن بعض أفراد هذه الأسرة ولوا الخلافة في قرطبة في سنوات الفتنة. فلما ألغيت خلافة بني أمية استقر بعضهم في مالقة والجزيرة الخضراء. أما مالقة فقد تعاقب عليها هؤلاء الحموديون من ٤٢٧هـ/١٠٣٥م حينما حكمها إدريس بن علي بن حمود «المتأيد» إلى سنة ١٠٥٧م وفيها توفي آخرهم محمد (الثاني) بن إدريس «المستعلي» وتغلب على مالقة باديس بن حبوس ملك غرناطة بعد خلعه لمحمد بن إدريس هذا في سنة ٤٦٥هـ/ ١٠٧٢م. وأما الجزيرة الخضراء فقد حكمها محمد بن القاسم بن حمود (٤٢٧هـ/ ١٠٣٥م - ٤٣٩هـ/١٠٤٨م) وخلفه القاسم بن محمد فملك الجزيرة حتى سنة ٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م حينما استولى عليها عباد بن محمد المعتضد ملك إشبيلية وأزال ملك الحموديين.

على أن أقوى دول البربر هي دولة بني زيري الصنهاجيين في غرناطة وأول من ملك فيهم هو زاوي بن زيري (٤٠٣هـ/١٠١٢م - ٤١٠هـ/١٠١٩م)، وأتى بعده ابن أخيه حبوس بن ماكسن بن زيري (٤١٠هـ/١٠١٩م - ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) ثم ابنه باديس ابن حبوس (٤٢٩هـ/١٠٣٨م - ٤٦٥هـ/١٠٧٣م). وآخر ملوكهم هو عبد الله بن بُلقين بن باديس (٤٦٥هـ/١٠٧٣م - ٤٨٣هـ/١٠٩٠م) حينما خلعه يوسف بن تاشفين ونفاه إلى أغمات. وضمت غرناطة بذلك إلى ملك المرابطين.

وتبقى بعد ذلك دويلات بربرية صغيرة ينتمي أصحابها إلى قبيلة زناتة، مثل قرمونة ومورون ورندة وأركش، وهي معاقل ضئيلة القيمة، غير أن أصحابها امتنعوا فيها زمناً بسبب منعتها، ولكنها لم تستطع الصمود لهجمة المعتضد بن عباد الذي انتزعها من أيدي أصحابها فيما بين سنتي (٤٥٠هـ/١٠٥٩م و٤٦٠هـ/١٠٦٨م).

خامساً: دولة المرابطين (٤٨٣هـ/١٠٩١م - ٥٤١هـ/١١٤٧م)

في أواخر القرن الرابع الهجري كانت تعيش في أقصى جنوب المغرب في الصحراء الممتدة إلى حوض نهر السنغال جنوباً مجموعة من القبائل الصنهاجية التي تدعى «صنهاجة الصحراء» وأهمها جِدالة وتسُوفة ولُمتونة وترغة ولمطة وجزولة. وكان الزناتيون قد طردوا هذه القبائل إلى الجنوب وألجأوها إلى هذه المناطق الصحراوية الواقعة على ساحل المحيط الأطلسي (والتي تقابل اليوم موريتانيا ومالي والساقية

الحمراء). وكان هؤلاء الصحراويون يعيشون حياة خشنة تقوم على الرعي وقليل من الزراعة، وكانوا قد دخلوا الإسلام ولكن الإسلام لم يكن قد تعمق في نفوسهم بعد، فقد ظلوا بدواً يسودهم الجهل والفوضى. وكان يتزعم هذه القبائل في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي يحيى بن إبراهيم الجدالي، وفي نحو سنة ٤٢٦هـ/١٠٣٥م خرج يحيى لأداء فريضة الحج ومر في طريق عودته بالقيروان وحضر بها مجلس فقيهها المشهور أبي عمران الفاسي. فطلب إلى الشيخ أبي عمران أن يبعث معه فقيهاً من تلاميذه ليعلم أبناء قبيلته ويفقههم في الدين، فكتب أبو عمران إلى تلميذ له يدعى وجاج بن زلو كان مستوطناً في بلاد السوس. فلما اجتمع يحيى بوجاج اختار هذا له أحد طلبته وهو عبد الله بن ياسين الجزولي لكي يمضي معه إلى الصحراء. وكان عبد الله قد دخل إلى الأندلس وحصل بها علماً كثيراً. ومضى عبد الله إلى الصحراء وأدى مهمته في تعليم جدالة وانقادت له لمتونة وزعيمهم يحيى بن عمر الذي ولي الرياسة بعد وفاة يحيى بن إبراهيم، وأمر عبد الله بن ياسين الأمير يحيى بن عمر بالخروج من الصحراء إلى سجلماسة ودرعة وأهلها خاضعون آنذاك لقبيلة مغراوة الزناتية، ففتحوا هذه البلاد ولكن يحيى بن عمر قُتل في بعض المعارك فقدم عبد الله ابن ياسين بعده أخاه أبا بكر بن عمر الذي مد سلطته شمالاً إلى بلاد مصمودة واستولى على أغمات سنة ٤٥٠هـ/١٠٥٨م. وقتل بعد ذلك عبد الله بن ياسين في حرب له مع قبيلة برغواطة في منطقة تامسنا سنة ٤٥١هـ/١٠٥٩م، وانفرد أبو بكر بن عمر بالسلطة، ولما اتسع ملكه شرع في بناء عاصمة جديدة سنة ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م، وهي مراكش التي أصبحت قاعدة لهذه الدولة التي أطلق عليها ابن ياسين اسم «المرابطين» لما كان يحثهم عليه من الجهاد في سبيل الإسلام.

وفي سنة ٤٦٣هـ/١٠٧١م بلغ أبا بكر بن عمر انتقاض جدالة في الصحراء وفتكهم بلمتونة، فقرر السير إليهم بعد أن استخلف ابن عمه يوسف بن تاشفين، ثم لم يلبث أن قتل في حرب له مع السودان في جنوب الصحراء. واتسع ملك يوسف ابن تاشفين ففتح مدينة فاس ثم تلمسان واكتمل له ملك المغرب الأقصى كله وشطر من المغرب الأوسط، وتسمى بأمير المسلمين.

وفي هذه الأثناء كانت أحوال الأندلس تمضي من سيىء إلى أسوأ. وحينما بلغ أهل الأندلس قيام هذه الدولة الجديدة في المغرب وما كان عليه يوسف بن تاشفين من الجهاد في سبيل الإسلام، كان أول من استنجد بأمير المرابطين من ملوك الطوائف هو عمر المتوكل بن الأفطس ملك بطليوس بعد أن استولى الفونش السادس على مدينة قورية في ٤٧٢هـ/١٠٧٩م، ثم تزايد الشعور بالخطر بعد أن انتزع الملك القشتالي نفسه طليطلة من أيدي المسلمين في سنة ٤٧٨هـ/١٠٨٥م. وكانت هذه ضربة قاصمة ملأت نفوس ملوك الطوائف ورعاياهم بالذعر، فقد كان موقع طليطلة في وسط الأندلس مؤذناً بفصل الثغر الأعلى عن المناطق الجنوبية والانفراد بكل شطر على حدة. فكاتب

المعتمد بن عباد أيضاً يوسف بن تاشفين طالباً نصرته. غير أن أمير المرابطين بعد مشاورته لرجاله اشترط على ابن عباد أن يسلمه الجزيرة الخضراء حتى يكون جوازه من المغرب إليها. وأرسل المعتمد والمتوكل وعبد الله بن بلقين الزيري صاحب غرناطة سفارات إلى يوسف بن تاشفين تكرر دعوته للجواز. واستجاب هذا للدعوة فعبر بجيوشه المضيق إلى الجزيرة ومنها توجه إلى إشبيلية حيث استقبله المعتمد وعبد الله بن بلقين وسار الجميع إلى بطليوس حيث استقبلهم المتوكل ثم اتخذ الجيش طريقه نحو طليطلة، ولم يكد ألفونسو السادس يعرف النبأ حتى أسرع بجمع جيش كبير توجه به للقاء المسلمين وفي موضع يدعى الزلاقة (Sagrajas) على بعد ثلاثة فراسخ من بطليوس دارت المعركة العنيفة يوم الجمعة ١٢ رجب ٤٨٠هـ/ ٢٣ تشرين الأول/اكتوبر ١٠٨٧م، وانتهت بهزيمة ساحقة لجيش الملك القشتالي وفر ألفونسو الجريح وهو في خمسمائة من فرسانه. وكان من نتائج هذا الانتصار أن استرد المسلمون عدداً من المدن التي احتلها ألفونسو من قبل مثل الأشبونة وشنترين، كما انقطع ملوك الطوائف عن دفع الإتاوات إلى جيرانهم من الملوك المسيحيين بل يمكن أن يقال إنه بفضل هذا الانتصار مُدَّ في عمر الإسلام بعدما كان موشكاً على الانقطاع.

وعلى الرغم من ذلك فإن يوسف بن تاشفين لم يستطع أن يستثمر هذا الانتصار كما كان ينتظر، فهو لم يواصل زحفه لاسترداد طليطلة، ولعله رأى من سير المعركة وكانت غاية في العنف أن الأمر أصعب بكثير من أن يخوض فيه مثل هذه المغامرة، كما أنه لا بد أن يكون قد فطن إلى ما يسود الأندلسيين من ضعف وتخاذل، وملوك الطوائف من أنانية وتباغض في ما بينهم. يضاف إلى ذلك ما يذكر أنه بلغته بعد الانتصار وفاة ابنه الأكبر وولي عهده أبي بكر، فاضطر إلى التعجيل بعودته إلى المغرب.

ولم يغب هذا الوضع عن قادة المسيحيين، فإذا بهم يعودون إلى مهاجمة المواقع الإسلامية ولا سيما في شرق الأندلس، حيث كان الخلاف ناشباً في مرسية بين المعتمد بن عباد وابن رشيق، فكان السيد القنبيطور لا يكف عن مهاجمة المنطقة، وكذلك القائد القشتالي غرسية خيمينث (García Jiménez) الذي احتل معقل لييط (Aledo) المنيع على مقربة من لورقة، وكان يغير منه على منطقة مرسية. وكان هذا الحصن يقع على جبل شاهق ويسع نحو ثلاثة عشر ألفاً من المحاربين، وقد ألحق المعتصمون به أشد الأضرار بمن جاورهم من المسلمين. وهذا هو ما دفع المعتمد بن عباد - وكان يرى أن المعقل من أملاكه - إلى الجواز إلى المغرب والاجتماع بيوسف بن تاشفين طالباً منه العودة إلى الأندلس لكي يستنقذ هذا المعقل. وترددت سفارات الفقهاء على أمير المرابطين تهيب به أن يهرع لإنقاذ الأندلس. وبالفعل جهز يوسف جيشاً عبر به المضيق في جوازه الثاني في صيف سنة ٤٨٠هـ/١٠٨٨م ودعا ملوك الطوائف إلى الاجتماع به لحصار لييط، فقدم عليه المعتمد وعبد الله الزيري وأخوه تميم صاحب مالقة والمعتصم بن صمادح صاحب المرية وابن رشيق صاحب مرسية. غير أن

هؤلاء الأمراء لم يلبثوا أن «نشروا غسيلهم القذر» في محضر يوسف بن تاشفين، فبدأ كل منهم في اتهام أقرانه والطعن عليهم تقرباً إلى أمير المسلمين، بل بدا من بعضهم الغدر، فقد كان ابن رشيق يبعث بالمؤن سراً إلى المسيحيين المعتصمين بالحصن. وطال حصار الحصن بغير نتيجة، وحاول يوسف بن تاشفين أن يصلح بين هؤلاء الأمراء بغير جدوى، وضجر ابن تاشفين لطول مقامه ولفشل الحصار، فقرر الانصراف وقد ملأه الشعور بالاشمئزاز من ملوك الطوائف جميعاً والاستياء لما أصاب هيبته بسبب فشل الحصار، ولم يلبث يوسف أن تلقى بعد رجوعه إلى المغرب رسائل من الرعايا الأندلسيين ومن الفقهاء تدعوه إلى خلع هؤلاء الملوك واتهامهم بخيانة قضية الإسلام، ولا سيما بعد أن عادوا إلى التفاوض مع جيرانهم المسيحيين وإبداء استعدادهم للعودة إلى دفع الجزية، وعزز الفقهاء مطالبهم بفتاوى من أبي حامد الغزالي وأبي بكر الطرطوشي بشرعية احتلال الأندلس وإسقاط أولئك الملوك.

وفي سنة ٤٨٣هـ/١٠٩٠م عبر يوسف بن تاشفين البحر في جوازه الثالث إلى الأندلس. فحل هذه المرة بقرطبة وأرسل إلى عبد الله الزيري يستدعيه بعد أن علم بمداخلته للقائد القشتالي ألبار هانش (Alvar Fañez) نائب ألفونسو الثالث واتفاقه معه على دفع الجزية له لقاء حمايته من المرابطين، ولم يقدم عليه عبد الله وإنما أرسل سفراءه فأساء يوسف معاملتهم وأعلن عن عزمه على خلع عبد الله بسبب مداخلته للمسيحيين، ولم يلبث شعب غرناطة أن أعلن الثورة، مما سهل على يوسف بن تاشفين مهمة خلعه عن عرشه ونفيه هو وأخيه إلى أغمات بالمغرب. فكان عبد الله هو أول من خلع من ملوك الطوائف ثم دخلت جيوش المرابطين المرية حيث كان المعتصم بن صمادح في النزع الأخير، وتبين ليوسف بن تاشفين أن المعتمد بن عباد والمتوكل بن الأفطس قد كاتبا ألفونسو السادس يطلبان حمايته لهما، فوجه يوسف جيشاً إلى إشبيلية احتلها بعد مقاومة عنيفة من المعتمد، وسُيِّر ملك إشبيلية المخلوع إلى منفاه بأغمات أيضاً. وتم ذلك في رجب ٤٨٤هـ/آذار/مارس ١٠٩١م. وتساقطت بعد ذلك عواصم الأندلس في أيدي المرابطين، وكان آخرها بطليوس التي قام ملكها عمر المتوكل باستدعاء ألفونسو السادس مسلماً له الأشبونة وشنترين وشنترة ثمناً لمعونته، وكانت هذه المدن قد استردها المسلمون بعد وقعة الزلاقة، وأدى ذلك إلى ثورة شعب بطليوس عليه، غير أن المتوكل قاوم المرابطين بالقوة، مما اضطر يوسف بن تاشفين إلى الأمر لا بخلعه ونفيه فحسب، بل بقتله لقاء خيانته. واستمر خلع بقية ملوك الطوائف حتى لم يبق منهم بعد هذه السنة إلا بنو هود أصحاب الثغر الأعلى، وأغلب المرتضى الذي كان يحكم جزر البليار، وذلك لما سبق أن ذكرناه من الخوف من أن يلقوا بأيديهم إلى جيرانهم المسيحيين، ثم لأنهم لم يقصروا في جهاد الأعداء.

ومنذ خلع ملوك الطوائف في سنة ٤٨٤هـ/١٠٩١م أصبح الدفاع عن الإسلام في شبه الجزيرة مسؤولية المرابطين إذ إن الأندلس أصبحت مجرد ولاية في الامبراطورية

المرابطية التي امتدت من نهر الإبرو (Rio Ebro) شمالاً إلى نهر السنغال في افريقيا المدارية الغربية جنوباً، وكانت تلك مهمة ثقيلة بسبب فساد أوضاع الأندلس السياسية والاقتصادية وتعاظم القوى المسيحية التي كانت تمدها الدول الأوروبية في ما وراء جبال البرتات. وكانت هيبة المرابطين قد تزعزت بعد فشلهم في الاستيلاء على حصن ليط، وفي سنة ٤٧٨هـ/١٠٩٤م هاجم السِّيد بلنسية في قلب البلاد الإسلامية واستولى عليها ولم يفلح قواد المرابطين في استردادها، وتزايد ضغط ملوك أراغون على الثغر الأعلى، فاستولوا على منت شون في ٤٨١هـ/١٠٨٩م ثم على وشقة سنة ٤٨٩هـ/١٠٩٦م وبربشتر سنة ٤٩٤هـ/١١٠١م.

غير أن قواد المرابطين لم يقصروا في جهودهم لاسترداد ما استولى عليه المسيحيون وفي الحفاظ على ما بقي في أيديهم من أرض الأندلس. وفي سنة ٤٨٦هـ/١٠٩٣م قام يوسف بن تاشفين بجوازه الرابع إلى الأندلس لتفقد أحوالها، وكان معه ابناه تميم وعلي الذي عينه ولياً لعهده بعد عودته إلى مراكش. وفي سنة ٤٩٥هـ/١١٠٢م استرد مزدلي ابن أخي يوسف بلنسية بعد جلاء المسيحيين عنها.

وكانت وفاة يوسف بن تاشفين في سنة ٥٠٠هـ/١١٠٦م وولي بعده ابنه علي الذي حكم حتى سنة ٥٣٧هـ/١١٤٣م، وكان اهتمامه بأمور الأندلس لا يقل عن اهتمام أبيه. ومنذ بداية حكمه عهد بولاية الحواضر الأندلسية الكبرى إلى قواد وعمال من ذوي قرابته وكانوا على جانب عظيم من الكفاءة والمقدرة. وجاز علي بن يوسف في أولى سنوات حكمه إلى الأندلس متفقداً مناطقها، وفي هذا الجواز ضم إمارة بني رزين الصغيرة (سهلة بني رزين ولكنه أقر بني هود على الثغر الأعلى. ولعل من أهم ما قام به علي بن يوسف في السنوات الأولى لحكمه إصلاح الأحوال الاقتصادية في الأندلس مما أتاح للبلاد قدراً من الرخاء والاستقرار.

وفي رمضان ٥٠١هـ/أيار/مايو سنة ١١٠٨م يحرز المرابطون انتصاراً كبيراً على قشتالة في معركة أقليش التي تلي معركة الزلاقة في أهميتها، وكانت قوات المرابطين قد توجهت إلى هذا المعقل الواقع في منطقة شنتبرية والذي كان ألفونسو السادس قد استولى عليه في ما تغلب عليه من حصون بعد استيلائه على طليطلة. وكان يقود جيوش المرابطين أخوان للأمير علي: تميم ومحمد المعروف بابن عائشة والقائد عبد الله ابن فاطمة وكانوا عمالاً لعلي بن يوسف على غرناطة ومرسية وبلنسية، فلما بدأ المرابطون حصار أقليش بعث ألفونسو بجيش كبير مع ابنه الوحيد شانجه وكان في الخامسة عشرة من عمره ومعه قائدان من أبطال رجاله هما ألبار هانش وغرسية ردونس (García Ordoñez) في عشرة آلاف فارس لإغاثة المدينة، وانهزم المسلمون أولاً ثم كروا على الجيش المسيحي فأوقعوا به هزيمة منكرة. وقتل في المعركة شانجه ابن ألفونسو الوحيد وولي عهده كما قتل غرسية ردونس وسائر قواد الجيش القشتالي،

واستولى المسلمون على أقليش. وكان وقع الهزيمة شديداً على الملك القشتالي حتى إنه لم يعش بعدها إلا أقل من سنة (ذو الحجة ٥٠٢هـ/أيلول/سبتمبر ١١٠٩م).

وفي تموز/يوليو من السنة نفسها (ذو الحجة ٥٠٢هـ/١١٠٩م) كانت الغزوة التي اضطلع بها علي بن يوسف بنفسه ضد طلبيرة (الواقعة على نهر التاجو غربي طليطلة)، فحاصر المدينة واستولى عليها عنوة، ثم توجه إلى طليطلة فحاصرها ثلاثة أيام ونسف ما حولها ولكن المدينة امتنعت عليه فصدر عنها بعد أن فتح بعض حصونها مثل حصن قنالش.

على أن المسلمين إذا كانوا قد تنفسوا الصعداء قليلاً بعد موت ملك قشتالة فقد بقي عليهم أن يواجهوا ملكاً آخر لا يقل عنه ضراوة وهو ألفونسو الأول الملقب بالمحارب ملك أراغون (Alfonso I, el Batallador) الذي رأينا كيف كان يلح بهجماته على مدن الثغر الأعلى، وقد مر بنا أنه أوقع بالمستعين بن هود هزيمة منكرة في «Valtierra» قتل فيها الملك الهودي سنة ٥٠٣هـ/ ١١١٠، وخلفه ابنه عماد الدولة عبد الملك الذي عزم على إقامة علاقات مع ألفونسو فثار عليه أهل سرقسطة وأخرجوه واستدعوا القائد المرابطي محمد بن الحاج صاحب بلنسية وأدخلوه البلد، وهكذا دخلت سرقسطة ومدن الثغر في ملك المرابطين، وتقدم ألفونسو من المدينة فخرج إليه محمد ابن الحاج وابنه أبو يحيى، ولكن المعركة انتهت بهزيمة المسلمين وبمقتل أبي يحيى. وظلت الحرب بعد ذلك سجالاً إلى أن ضرب ملك أرغون الحصار على سرقسطة على مدى أربع سنوات (٥٠٨هـ/ ١١١٤م ـ ٥١٢هـ/١١١٨م) حتى تمكن من فتحها وبسقوطها سقط معظم مدن الثغر الأعلى. وحاول المرابطون استرداد سرقسطة فتوجه إليها إبراهيم بن يوسف بن تاشفين أخو السلطان علي، ولكنه مني بهزيمة شديدة في معركة كتندة (Cutanda) في سنة ٥١٤هـ/ ١١٢٠م وفي الوقت نفسه استولى ألفونسو على روطة (Rueda) وركلة (Rikla) وبُرْجة (Borja) وطرسونة (Tarazona) ثم على قلعة أيوب ودروقه (Daroca).

وقبل ذلك هاجم جزر البليار ائتلاف من أساطيل قطلونية وبيزة (Pisa) وإفرنجة فاحتلوا يابسة وميورقة وأعملوا فيهما القتل والتخريب (٥٠٨هـ/ ١١١٥م ـ ٥٠٩هـ/ ١١١٦م) كما سبق أن ذكرنا، ولكن المرابطين استنقذوا الجزر وبسطوا عليها سلطتهم. وفي سنة ٥٠٨هـ/ ١١١٤م قتل الأمير مزدلي العامل على قرطبة بعد غزوة دوخ فيها أرض طليطلة. وفي السنة نفسها وقعت هزيمة أخرى كبيرة على المسلمين في معركة «البورت» (El-Congost de Martorell) التي قتل فيها القائد محمد بن الحاج وذلك حينما توجه لغزو برشلونة. وفي السنة التالية قتل القائد محمد بن مزدلي أيضاً ومعه عدد من كبار قواد المرابطين.

وفي سنتي ٥١٩هـ/ ١١٢٥م و٥٢٠هـ/ ١١٢٦م قام ألفونسو المحارب بأجرأ حملة

على الأندلس، فقد خرج من سرقسطة على رأس جيش كبير مخترقاً أرض بلنسية ومرسية ثم منحدراً إلى الجنوب ماراً بمقربة من أقاليم قرطبة وغرناطة إلى أن وصل إلى ساحل البحر المتوسط ونزل ببلش (Vélez-Málaga)، واستغرقت حملته هذه سنة وثلاثة أشهر، وانضم إليه في أثناء هذه الحملة النصارى المعاهدون (المستعربون Los Mozárabes) حتى قدر عدد من لحق بجيشه منهم بأربعة عشر ألفاً. وأبدى قواد المرابطين في هذه الحملة تخاذلاً غريباً إذ لم يجرؤ أحد على التعرض له، لا في طريق اختراقه لأرض المسلمين ولا في طريق عودته. وأظهرت هذه الحملة مدى الضعف الذي طرأ على المرابطين، وأفقدت أهل الأندلس الثقة في قدرة المرابطين على حماية أرضهم. ومن هنا بدأ التذمر والثورات التي قام بها بعض الزعماء المحليين ضدهم. وبسبب هذه الحملة أفتى الفقيه أبو الوليد ابن رشد قاضي الجماعة بقرطبة بنفي من بقي من النصارى المعاهدين من الأندلس إلى المغرب حتى يكونوا تحت نظر السلطان.

وبعد ذلك بسنوات وقعت هزيمة أخرى على المرابطين في شرق الأندلس عند قرية قليرة (Cullera) على مقربة من بلنسية وذهب من المسلمين في هذه الواقعة (سنة ٥٢٣هـ/١١٢٩م) نحو اثني عشر ألفاً بين قتيل وأسير، وبسبب هذه الهزيمة أمر علي ابن يوسف كاتبه ابن أبي الخصال بتوجيه رسالة إلى قواده من لمتونة بالأندلس يوبخهم أقصى التوبيخ على تخاذلهم.

ونحن نرى من هذا العرض كيف سرى الاختلال إلى دولة المرابطين في الأندلس ولا سيما في السنوات الأخيرة من حكم علي بن يوسف، وكان من أقوى أسباب هذا الاختلال الثورة التي أعلنها على المرابطين محمد بن تومرت المهدي القائم بدعوة الموحدين في جبال السوس بجنوب المغرب، وذلك ابتداءً من سنة ٥١٥هـ/ ١١٢١هـ، وسرعان ما انتشرت دعوته بين المصامدة (قبيلة مصمودة)، واضطر المرابطون إلى توجيه حملاتهم للقضاء على هذه الثورة وإرسال خيرة قوادهم إلى معاقل الثورة، فتوزعت جهودهم بين نصارى الأندلس والموحدين، مما أضعف قواهم في شبه الجزيرة. ومع ذلك فإنهم لم يألوا جهداً في صد هجمات المسيحيين الموجهة إليهم من ملك أراغون الشجاع من ناحية ثم من ملك قشتالة ألفونسو السابع (Alfonso VII) حفيد ألفونسو السادس (ابن ابنته Urraca) الملقب بالسليطين (Rex Parvus) الذي ولي قشتالة بين سنتي ١١٢٦م و١١٥٧م. وقد أبدى هذا الملك منذ شبابه المبكر نشاطاً حربياً كبيراً فتكررت غاراته على إشبيلية وغرب الأندلس، في سنوات ٥٢٣هـ/ ١١٢٩م و٥٢٧هـ/١١٣٣م، و٥٣٣هـ/١١٣٩م.

ومع ذلك فإن المرابطين لم يخلدوا تماماً إلى التخاذل، فعلى الرغم من فقدهم لكثير من أشجع قوادهم في هذه الحروب فقد واصلوا الجهاد، وأحرزوا بعض الانتصارات الكبيرة حتى السنوات الأخيرة من حكمهم للأندلس. وقد برز نشاطهم

الحربي بصفة خاصة منذ ولي علي بن يوسف ابنه تاشفين الأندلس في أواخر سنة ٥٢٣هـ/١١٢٩م، وكان تاشفين الذي انهارت على يده دولة المرابطين ـ على جانب عظيم من الشجاعة والمقدرة الحربية. ففي شوال ٥٢٤هـ/صيف سنة ١١٣٠م قاد بنفسه حملة حاصرت حصن السكة (Azeca) في منطقة طليطلة واستولى عليه عنوة وأسر قائده «Tello Fernández» وعدداً من أصحابه بعد قتل الكثيرين من رجاله. ومن أعظم الانتصارات التي أحرزها المرابطون في أيام ولاية تاشفين معركة إفراغة (Fraga) في سنة ٥٢٨هـ/١١٣٤م، وكان هذا المعقل مما بقي بأيدي المسلمين من مدن الثغر الأعلى. فتوجه إليه ألفونسو المحارب للاستيلاء عليه، وحاصر المدينة حتى كادت تستسلم وأرسل أهلها إلى يحيى بن علي بن غانية الصحراوي عامل تاشفين على بلنسية ومرسية، فسار بخيرة جنوده للقاء الملك الأراغوني وأوقع به هزيمة منكرة كانت سبباً في إصابته بالخبل ثم توفي في وشقة سنة ١١٣٤م بعد شهور قليلة من هزيمته. وفي السنة نفسها أحرز تاشفين نفسه انتصارين على عساكر قشتالة أحدهما لدى بطليوس على مقربة من الموضع الذي دارت فيه موقعة الزلاقة والآخر عند عقبة البقر (التي تدعى اليوم El Vacar) على الطريق المتوجه من قرطبة إلى بطليوس. وفي سنة ٥٣٠هـ/١١٣٦م انتزع يحيى بن غانية مدينة مكناسة (Mequinenza) من أيدي الأراغونيين ولم يفلح رذمير الثاني الملقب بالراهب (Ramiro II el Monje) أخو ألفونسو المحارب وخليفته على عرشه (١١٣٤م ـ ١١٣٧م) في صد المسلمين واستنقاذ المدينة. وفي ربيع الأول ٥٣١هـ/كانون الأول/ديسمبر سنة ١١٣٦م هزم تاشفين جيشاً قشتالياً قرب بلدة إشكلونة (Escalona) واستولى عليها عنوة.

وهكذا نرى أن الحرب كانت سجالاً بين المرابطين وبين مملكتي قشتالة وأرغون، وكانت لهم في هذه الحرب انتصارات ووقعت عليهم هزائم، على أن الملاحظ هو أن المرابطين أنفسهم بجنودهم القادمين من المغرب هم الذين اضطلعوا بعبء الجهاد على حين أن رعيتهم الأندلسية استنامت إلى حكامها من المرابطين، فقد خمدت في نفوسهم الروح القتالية، ومع ذلك فقد كانوا لا يكفون عن إبداء التذمر والنزوع إلى الثورة على حكامهم من المرابطين، والاستعلاء عليهم إذ كانوا يرون أنفسهم خاضعين لشعب يرونه أدنى منهم في مضمار الحضارة. وكثيراً ما بدا هذا الحقد الدفين فيما سطرته أقلام الكتاب والشعراء الذين كانوا يشعرون بالحنين إلى عصر ملوك الطوائف على الرغم مما كانوا يعترفون به من مفاسد ذلك العصر. ولعل من أسباب ضيق الشعب الأندلسي بالمرابطين ما جرى عليه هؤلاء من إسناد كثير من أمور الدولة إلى مستشاريهم من الفقهاء، وكان هؤلاء لا يخلون من تزمت وجمود. وقد بدا ذلك في انقياد علي بن يوسف لمشورة قاضي الجماعة بقرطبة محمد بن علي بن حمدين وأصحابه من الفقهاء حينما أوصوه بإحراق كتاب إحياء علوم الدين للإمام الغزالي، وذلك في محرم ٥٠٣هـ/آب/أغسطس سنة ١١٠٩م، ثم تعقب المتصوفة من أمثال ابن العريف

(المتوفى ٥٣٦هـ/ ١١٤١م) وتلاميذه أبي بكر الميورقي وأبي الحكم بن بَرّجان الإشبيلي وابن قسيّ الشّلبي. وكان لهؤلاء الصوفية شعبية كبيرة في صفوف الجماهير، فأدى إحراق كتاب الإحياء واضطهاد الصوفية إلى نفور الشعب من حكم المرابطين حتى إننا نرى في أواخر دولتهم ثورة دينية سياسية يعلنها ابن قسي في منطقة الغرب (Algarve) وتعرف من التاريخ باسم «ثورة المريدين».

ولهذا فعلى الرغم من كل ما بذله المرابطون من جهود في سبيل الدفاع عن الإسلام في الأندلس فإننا لا نصل إلى السنوات الأخيرة من حكم علي بن يوسف بن تاشفين حتى نرى العديد من الثورات تنشب ضد المرابطين في كثير من نواحي الأندلس، والغريب أن هذه الثورات كان يتزعم أكثرها القضاة من أمثال حمدين بن حمدين بقرطبة، وأبي الحكم ابن حَسُّون بمالقة، وعبد الملك بن عبد العزيز ببلنسية، وابن أبي جعفر الخشني بمرسية، وأحمد بن عصام بأوريولة (Orihuela)، هذا فضلاً عن بعض الزعماء المحليين الطامعين في السلطة مثل محمد بن سعد بن مردنيش وصهره إبراهيم بن هَمُشك.

وحينما توفي علي بن يوسف سنة ٥٣٧هـ/ ١١٤٣م خلفه ابنه وولي عهده تاشفين (٥٣٧هـ/ ١١٤٣م - ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م) وكان من خيرة الملوك شجاعة وسياسة، ولكنه كان سيىء الحظ، فقد تفاقمت في أيامه ثورة الموحدين بزعامة عبد المؤمن بن علي بالإضافة إلى الثورات التي شنها الأندلسيون، وكان عبد المؤمن لا يكف عن الغارات يطلقها ما بين فاس وتلمسان مستخدماً أسلوب حرب العصابات. وكان تاشفين بنى حصناً على مقربة من وهران اتخذه مقراً لقيادته من أجل مطاردة عبد المؤمن، فحاصره به الموحدون، وفي محاولة للفرار حينما اشتد عليه الحصار إذا به يتردى بفرسه من أعلى الحصن ويعثر عليه المحاصرون ميتاً، وذلك في ٢٦ رمضان ٥٣٩هـ/ ٢٢ شباط/ فبراير ١١٤٥م. وخلف تاشفين ابنه وولي عهده إبراهيم، غير أن عمه إسحاق خالف عليه، وكان هذا النزاع نذيراً بسقوط الدولة، وفي محرم ٥٤١هـ/ حزيران/ يونيو ١١٤٦ حاصر عبد المؤمن مدينة مراكش وبها إبراهيم بن تاشفين وفتحها عنوة وقبض على آخر أمراء المرابطين فعجل بقتله. وبهذا انتهت هذه الدولة التي بدأت قوية رافعة راية الجهاد في سبيل الإسلام، ولكنها انهارت فجأة وهي لا تزال في شبابها...

سادساً: دولة الموحدين (٥٣٩هـ/ ١١٤٥م - ٦٤٣هـ/ ١٢٣٨م)

كانت دولة المرابطين كياناً سياسياً ظهر إلى الوجود في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي بفضل داعية ديني هو عبد الله بن ياسين الجزولي. وبعد قرن من الزمان تظهر دولة أخرى هي دولة الموحدين تدين بوجودها أيضاً لداعية آخر هو محمد ابن تومرت الملقب بالمهدي. وإذا كانت الأولى قد وحدت بين قبائل صنهاجة الصحراء

وجعلت منهم قوة سياسية هائلة فإن الثانية قد فعلت مثل ذلك بقبائل المصامدة الذين كانوا يعيشون على جبال الأطلس في جنوب المغرب.

وشخصية محمد بن تومرت مؤسس هذه الدولة وراعيها الروحي شخصيته غريبة معقدة يلفها الغموض وتلتقي فيها المتناقضات. ولد في تاريخ يتراوح بين ٤٧١هـ/١٠٧٨م و٤٧٤هـ/١٠٨١م في قبيلة هرغة البربرية التي تنتمي إلى مجموعة مصمودة، ويبدو أن أسرته كانت شريفة على الرغم من فقرها. وكان يحس منذ صباه بأنه مؤهل لكي يقوم برسالة كبيرة، فحداه طموحه إلى طلب العلم فذهب إلى قرطبة حيث درس قليلاً ثم رحل إلى المشرق في حدود سنة ٥٠٠هـ/١١٠٧م فالتقى في الإسكندرية بالفقيه الأندلسي أبي بكر الطرطوشي، ويقال إنه التقى بالإمام الغزالي ولو أن ذلك أمر مشكوك في صحته، وإن كانت تعاليمه تدل على أنه تأثر بالتيارات الفكرية المنتشرة في الشرق مثل «الأشعرية» التي كانت مذهباً متوسطاً بين فكر أهل السنة والمعتزلة، كما تأثر بحركات التصوف، ويبدو أن مقامه بمصر جعله يتأثر ببعض عقائد الشيعة كما أنه استفاد من الفاطميين الذين كانوا يحكمون مصر إحكامهم لأساليب الدعوة وللتنظيمات السرية. وفي المشرق قضى ابن تومرت عشر سنوات وفي سنة ٥١١هـ/١١١٧م بدأ رحلة العودة عبر مدن الشمال الإفريقي، وفي أثناء الرحلة نفسها بدأ يحس بالدور الذي عليه أن يقوم به، إذ كان يدعو في جرأة إلى تغيير ما يراه من منكرات، وهو ما أدى بحكام بعض المدن التي مر بها إلى طرده وإيذائه، وقرب تلمسان يلتقي بعبد المؤمن بن علي، وكان شاباً صغيراً يطلب العلم فدعاه إلى اتباعه، ومنذ ذلك التاريخ ارتبطت حياة الرجلين فأصبح عبد المؤمن أقرب تلاميذه إليه وخليفته على دعوته.

وفي مراكش عاصمة دولة المرابطين عاد ابن تومرت لتغيير المنكر وكان يجاهر بمهاجمة الفقهاء ورجال السلطان، ولم يأبه علي بن يوسف به، واكتفى بطرده من مراكش. وفي سنة ٥١٥هـ/١١٢١م يصل إلى إيجليز في موطن قبيلته هرغة ويبدأ في إعلان دعوته وينادي بنفسه باعتباره «المهدي» الذي وصف في الأحاديث النبوية بأنه «يملأ الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً». وفي السنة التالية تبدأ ثورته المسلحة ضد المرابطين بعد أن زاد عدد أنصاره، وكان لا يتورع عن التصفية الجسدية لكل من يشكك في أمره، وفي سبيل ذلك استخدم واحداً من أكثر أصحابه إخلاصاً هو عبد الله بن محسن الملقب بالبشير كان هو المكلف بـ «التمييز» أي الحكم بإعدام كل المعارضين. كذلك اصطنع نظاماً للدعوة قسم فيه أنصاره إلى طبقات: أهل العشرة وأهل الخمسين وأهل الدار والطلبة... الخ. وفي هذا جميعه يبدو أنه تأثر بالدعوة الفاطمية الإسماعيلية، كما تأثر بها أيضاً في مناداته بأنه «الإمام المعصوم». وبعد ثلاث سنوات انتقل المهدي إلى مدينة تِينْمَلّلْ إلى الشمال الغربي من إيجليز، فأصبحت هذه المدينة مقره الجديد، ومنها انتشرت الدعوة إلى سائر القبائل البربرية في جبال

الأطلس. وشعرت الدولة المرابطية بخطر هذه الدعوة التي سماها ابن تومرت «دعوة الموحدين» باعتبارهم هم المحافظين على التوحيد الإسلامي الصحيح على حين كان يسمي المرابطين بـ «المجسّمين»، فوجه علي بن يوسف عدة حملات إلى تينملل وإلى القبائل التي تبعت ابن تومرت ولكنها فشلت في القضاء على الثورة، بل تزايدت قوة ابن تومرت فقرر المواجهة الصريحة مع المرابطين محاصراً عاصمتهم مراكش، وقاد الجيش عبد المؤمن بن علي، ودارت المعركة المعروفة باسم «البُحيرة» على أبواب مراكش في جمادى الأولى ٥٢٤هـ/ نيسان/ أبريل سنة ١١٣٠م، ولكن الموحدين منوا فيها بهزيمة شديدة ثم لم يلبث المهدي بن تومرت أن توفي في آب/ أغسطس من السنة نفسها، ولكن بعد أن ترك لأنصاره كتاب تشريع هو أعز ما يطلب واستخلف عليهم تلميذه عبد المؤمن بن علي الكومي.

وواصل عبد المؤمن خلال السنوات التالية حربه مع المرابطين حتى كانت المواجهة الأخيرة مع تاشفين بن علي في وهران، فقتل تاشفين سنة ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م ولم تمض سنة على ذلك حتى استولى عبد المؤمن على مراكش حاضرة المرابطين.

أما الأندلس فإن أنباء الدعوة الموحدية شجعت الثوار على التعجيل بإسقاط دولة المرابطين في البلاد، ولا سيما بعد ما تداعت هيبتهم نتيجة لهزائمهم في المغرب أمام الموحدين وفي الأندلس أمام القوى المسيحية. ولهذا فإن السنوات الأخيرة من حكم المرابطين شهدت ما يمكن أن نسميه عصر الطوائف الثاني، إذ عادت الأندلس فيه إلى الانقسام واستقل كل رئيس بما في يده على نحو ما كان الحال قبل دخول المرابطين. وقام معظم هؤلاء الرؤساء بمكاتبة عبد المؤمن بن علي معلنين دخولهم في دعوة الموحدين. وكان ابن قسي المتصوف القائم بثورة المريدين في الغرب أول من بعث بتأييده لعبد المؤمن وهو يحاصر تلمسان في سنة ٥٣٩هـ/ ١١٤٥م، وتلاه القائد البحري علي بن عيسى بن ميمون الذي كان أول من خطب على منابر بلده قادس (Cádiz) باسم عبد المؤمن. وحينما كان عبد المؤمن يحاصر مراكش في محرم ٥٤١هـ/ حزيران/ يونيو ١١٤٦م بعث بعض الزعماء الأندلسيين بسفاراتهم إليه منهم القاضي ابن حمدين المتغلب على قرطبة وأبو الغَمْر بن عَزُّون الثائر في شريس (Jerez). بل إننا نرى ابن قسي يضطلع بالوفادة بنفسه إلى مراكش فيسأل عبد المؤمن ألا يكتفي بهذا التأييد المعنوي من جانب بعض أمراء الأندلس، بل يوجه جيشاً يضمن له محو سلطة المرابطين من الأندلس وإخضاع البلاد لدعوته. واستجاب عبد المؤمن لهذا المطلب فبعث بجيش كبير على رأسه برّاز المَسُوفي في صيف سنة ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م فاحتل مدينة طريف والجزيرة الخضراء، ثم توجه إلى الغرب فأخذ بيعة أبي الغمر ابن عَزُّون ويوسف البِطْرُوجي واحتل مرتولة وسلّمها إلى ابن قسي تحت إمرة حاكم شِلْب (Silves) ومضى بعد ذلك إلى باجه وبطليوس حيث أخذ بيعة صاحبها سِيْدراي بن وزير. وفي بداية السنة التالية ١١٤٨م يتوجه بَرّاز بعد تلقيه مزيداً من الإمدادات إلى إشبيلية بعد أن

تخضع له طلياطة (Tejada) وحصن القصر (Aznalcázar) ويبعث أهل إشبيلية بسفارة إلى عبد المؤمن على رأسها الفقيه أبو بكر بن العربي تلميذ الغزالي والطرطوشي. وفي ربيع سنة ٥٤٣هـ/١١٤٩م يرسل الخليفة الموحدي مزيداً من القوات إلى قرطبة، وبفضلها يضطر ألفونسو السابع لرفع الحصار عن المدينة، ويبعث القرطبيون بسفارة إلى عبد المؤمن يعلنون فيها طاعتهم له.

وكان ألفونسو السابع ملك قشتالة (الذي حكم بين سنتي ٥٢٠هـ/١١٢٦م و٥٥٢هـ/١١٥٧م) قد دأب منذ بداية حكمه على مهاجمة أراضي المسلمين، وتصدى له تاشفين بن علي وقواد المرابطين فوقعت بين الجانبين معارك تداولا فيها الهزيمة والنصر، ومنذ تداعت دولة المرابطين شدد هجماته على الأندلس منتهزاً فرصة الاضطرابات والثورات السائدة، وكان يعاونه في حملاته سيف الدولة أحمد المستنصر ابن عبد الملك بن أحمد المستعين بن هود (وهو الذي تلقبه المدونات المسيحية «Zafadola»). وفي سنة ٥٤٢هـ/١١٤٧م تمكن ألفونسو من الاستيلاء على المرية، ولم يمكن الموحدين استنقاذها إذ كان عبد المؤمن منشغلاً بإعداد حملته الكبيرة التي استولى فيها على إفريقية (تونس) وتم له بذلك ملك المغرب كله من طرابلس إلى المحيط وطرد النورمنديين من المدن التي كانوا قد فتحوها في شمال إفريقية من سنة ٥٤٣هـ/١١٤٨م. على أنه قبل أن يشرع في هذه الحملة أمر قواده باتخاذ العدة نحو استرداد المرية، وبالفعل نجد أسطولاً للموحدين يتوجه من سبتة فيضرب على المدينة الحصار لمدة سبعة أشهر حتى تم فتحها في جمادى الثانية ٥٥٢هـ/تموز/يوليو ١١٥٧م وقام جيش الموحدين بمطاردة فلول ألفونسو السابع في بياسة وأبدة (Ubeda) ولم يلبث الملك القشتالي أن توفي بعد ذلك وهو في طريقه للهرب في ١٣ رجب/٢١ آب/أغسطس من السنة نفسها. وبعد فراغ عبد المؤمن من حملة افريقية التي توجها بفتحه المهدية وأخذها من يد النورمنديين في ١٠ ذو الحجة ٥٥٤هـ/٢١ كانون الثاني/يناير ١١٦٠م. وفي تشرين الثاني/نوفمبر من هذه السنة توجه عبد المؤمن إلى جبل طارق أو جبل الفتح فقضى شهرين هنالك متفقداً التحصينات التي أمر بإقامتها. وفي رجب ٥٥٧هـ/تموز/يوليو ١١٦٢م استعاد الموحدون غرناطة وكان ابن همشك قد استولى عليها في السنة السابقة بمعونة جيش مسيحي، وذلك بعد أن أوقعوا بابن همشك وحليفه وصهره ابن مردنيش ومن معهما من المسيحيين هزيمة منكرة تعرف باسم وقعة السبيكة وهي السهل الذي يطل عليه قصر الحمراء بغرناطة.

وفي جمادى الثانية ٥٥٨هـ/أيار/مايو ١١٦٣م توفي عبد المؤمن بن علي بعد أن شاد تلك الدولة العظيمة التي امتدت من حدود مصر العربية إلى المحيط الأطلسي وأضاف إلى ذلك ما بقي في أيدي المسلمين من أرض الأندلس، وكان رجل دولة عظيماً أقر الأمن في امبراطوريته الشاسعة التي فاقت دولة المرابطين والتي كانت تضم شعوباً وأجناساً متباينة عرف كيف يؤلف بينها بشخصيته القوية.

وكان يوسف بن عبد المؤمن الذي خلف أباه بعد وفاته هو عامله على إشبيلية، ولهذا فإنه وجه اهتمامه إلى الأندلس منذ بداية خلافته التي امتدت بين ٥٥٨هـ/ ١١٦٣م و٥٨٠هـ/ ١١٨٤م، وكان عليه أن يقضي على محمد بن سعد بن مردنيش الذي كان قد استولى على مدن شرقي الأندلس. وفي ذي الحجة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م انطلق جيش الموحدين من إشبيلية بقيادة السيد بن عمر وعثمان أخوي الخليفة إلى مرسية حيث التقيا بابن مردنيش في فحص الجلاّب وهو سهل على بعد عشرة أميال من مرسية، فأوقعا به هزيمة شديدة.

وبينما كان الموحدون يوطدون سلطتهم في شرق الأندلس كان الخطر يتهدد المناطق الغربية، فقد ظهر البرتغاليون على مسرح السياسة كقوة يحسب حسابها، وبرزت شخصية مغامر برتغالي هو جيرالدو سم بافور (Geraldo Sem Pavor) (أي الجريء) الذي يشبهه المؤرخون بالسيد القنبيطور، وفي سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م نفسها هاجم هذا المغامر يابرة (Evora) وترجاله (Trujillo) ثم استولى على قصرش (Cáceres) ومونتانجش (Montánchez) وشربة (Serpa) وجلمانية (Jurumenha)، وكل هذه مدن تحيط ببطليوس وتهدد بالانقضاض عليها، وفي ذلك الوقت كانت تتنازع الاستيلاء على غرب الأندلس مملكتان مسيحيتان: مملكة ليون التي كان يحكمها فرناندو الثاني (Fernando II) ابن ألفونسو السابع (١١٥٧م ـ ١١٨٨م) وكانت قد انفصلت عن قشتالة، ومملكة البرتغال الوليدة التي كان يحكمها ألفونسو إنريكث الثاني (Alfonso II Henriquez) (الذي تدعوه المصادر العربية ابن الريق). أما جيرالدو الجريء فقد كان مغامراً يعمل لحسابه الخاص وإن كان في حملاته الأخيرة متحالفاً مع ألفونسو إنريكث ملك البرتغال، إذ اشتركا في حصار بطليوس. وحينما بلغت هذه الأنباء يوسف بن عبد المؤمن أسرع بإرسال جيش لإنقاذ بطليوس، وكان قد عقد الصلح مع ملك ليون الذي عد تدخل البرتغاليين اعتداء على سلطته، فتعاون الجيش الموحدي مع فرناندو على صد الجيش البرتغالي بل وأسر ألفونسو إنريكث وحليفه المغامر البرتغالي. أما المواقع الأخرى فظلت متداولة بين الموحدين والبرتغاليين وملك ليون. وفي سنة ٥٦٥هـ/ ١١٧٠م استطاع الموحدون استرداد معظم هذه المواقع وإبعاد الخطر عن بطليوس.

وفي شوال ٥٦٦هـ/ربيع سنة ١١٧١م قدم الخليفة يوسف بن عبد المؤمن بنفسه إلى إشبيلية ومنها انتقل إلى قرطبة حيث جهز حملة توغلت في أرض قشتالة ووصلت إلى ضفاف نهر تاجو وعادت بغنائم كثيرة. ثم عاد الخليفة إلى إشبيلية وفيها بدأ منشآته العمرانية الكبيرة ومنها عدد من القصور الفخمة وتحصينات وأبراج للمدينة ومتنزه البحيرة وقنطرة طريانة (Triana)، وإنشاء المسجد الجامع الكبير، ويبدو أن المقام طاب له في إشبيلية التي كان قد قضى فيها شبابه، إذ إنه بقي فيها نحو أربعة أعوام (حتى ٥٧٢هـ/ ١١٧٦م) وفي هذه الأثناء كان قد تم إخضاع منطقة مرسية بأجمعها ولا سيما

بعد موت ابن مردنيش في رجب ٥٧٢هـ/آذار/مارس ١١٧٢م. ولما كان ابن مردنيش يعتمد في ثورته على القشتاليين فقد جهز يوسف حملة كبيرة قادها بنفسه وكان هدفها الاستيلاء على وبذة ولكن هذه الحملة التي استغرقت نحو ثلاثة شهور لم تنجح في التغلب على المدينة، وإن كانت قد خربت ما مرت عليه في طريقها، واضطر الخليفة لرفع الحصار عنها والعودة إلى مرسية.

وفيما بين سنتي ٥٦٩هـ/١١٧٤م و٥٧٣هـ/١١٧٨م تبودلت الحملات بين الموحدين وفرناندو الثاني، واسترد الموحدون باجة التي كان البرتغاليون قد فتحوها في سنة ٥٧١هـ/١١٧٥م، فعملوا على تعميرها من جديد. وفي رجب ٥٧٢هـ/كانون الثاني/يناير ١١٧٧م قام ملك قشتالة ألفونسو الثامن (Alfonso VIII) بضرب حصار على قونكة إلى أن فتحها في ربيع الثاني/تشرين الأول/اكتوبر، واستمرت الحملات القشتالية والبرتغالية ضد الأندلس إلى أن عزم يوسف على تجهيز حملة كبيرة ضد البرتغال. وبدأت الأعمال العسكرية بتوجيه أسطول كبير من سبتة (Ceuta) بقيادة أبي العباس الصِقِلّي إلى شلب، وأحرز الموحدون نصراً كبيراً على أسطول الأشبونة الرابض في الميناء. وكان ذلك سنة ٥٧٧هـ/١١٨٢م انتقاماً لهزيمتهم في العام السابق، وفي سنة ٥٧٩هـ/١١٨٤م أعد يوسف بن عبد المؤمن حملة كبيرة ضد مدينة شنترين، وكان الخليفة نفسه على رأس هذه الحملة، وبعد حصار استمر عدة أيام رأى الخليفة استحالة الاستيلاء على المدينة ولا سيّما بعد أن أتته أنباء عن توجه الملك فرناندو الثاني إليها بجيشه لنجدتها بعد رفعه الحصار عن قصرش. وهكذا أخفقت حملة شنترين على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلت في إعدادها. وفي طريق العودة إلى إشبيلية مرض الخليفة ـ وكان معتل الصحة دائماً ـ وأتته وفاته في منتصف ربيع الثاني ٥٧٩هـ/أواخر تموز/يوليو ١١٨٤م.

وولي الخلافة بعد يوسف ابنه يعقوب الذي تلقب بالمنصور، وكان من أول ما شغل به الخليفة الجديد هو القضاء على ثورة بني غانية. وكان محمد بن غانية المسُّوفي الصحراوي عاملاً للمرابطين على جزر البليار حينما انهارت دولتهم فتمسك بدعوتهم ورفض المبايعة للموحدين كما فعل معظم المتغلبين على نواحي الأندلس. وخلف محمد ابن غانية ابنه إسحاق، ولم يستطع عبد المؤمن ولا ابنه يوسف الاشتغال بأمره، وحينما ولي أمر الجزر علي بن إسحاق لم يكتف برفضه الاعتراف بسلطة الموحدين، بل إنه قام في ٥٧٩هـ/١١٨٤م بإرسال قواته البحرية فاستولت على ثغر بجاية في المغرب الأوسط، ومنذ ذلك التاريخ أصبح بنو غانية شوكة في جنب الدولة الموحدية إلى أن استولى الموحدون على الجزر سنة ٥٠٩هـ/١٢٠٣م بعد حروب دامية خضبت صحراء الشمال الإفريقي. واستحوذت هذه الحرب على جهود يعقوب المنصور خلال السنوات الأربع الأولى من حكمه.

ثم بدأ في توجيه عنايته إلى الأندلس، ولكن بالبطء والتثاقل اللذين تميز بهما دائماً إعداد الموحدين لحملاتهم. فاستغرق ذلك سنة كاملة (٥٨٣هـ/١١٨٨م - ٥٨٤هـ/١١٨٩م) ولم تبدأ الحملة حركتها إلا في أواخر ٥٨٥هـ/أوائل سنة ١١٩٠م، واستخدم المسيحيون هذا الوقت في تعزيز مراكزهم واكتساب مواقع جديدة، وكان شانجه (Sancho) الذي خلف أباه (Alfonso Henriquez) على ملك البرتغال صاحب المبادرة الأولى، فقد أسرع بمحاصرة مدينة شلب مستعيناً بأسطول للصليبيين المتوجهين إلى فلسطين، وكان هذا الأسطول قد توقف في الأشبونة وبعد حصار استمر ثلاثة أشهر استولى شانجه على المدينة في رجب ٥٨٥هـ/أيلول/سبتمبر ١١٨٩م، وفي الوقت نفسه قام ملك قشتالة ألفونسو الثامن بحملة أخرى ضد مدن الغرب وإشبيلية. ولم يصل الخليفة يعقوب المنصور إلى شلب إلا بعد خمسة أشهر من استسلامها. وفي هذه الحملة استولى على بعض المواقع البرتغالية ومنها (Torres-Novas) بينما قام جيش آخر بقيادة السيد يحيى بن عمر ابن عم الخليفة بمحاصرة شلب. ولكن مرض الخليفة وتعذر الإمدادات حملاه على الانسحاب بقواته إلى إشبيلية قبل الاستيلاء على شلب.

وفي ربيع الثاني ٥٨٧هـ/نيسان/أبريل سنة ١١٩١م قاد المنصور حملة جديدة حاصرت قصر أبي دانس (Alcaçer do Sal) واستولت عليه، ثم توجه إلى شلب وتمكن من فتحها هذه المرة في تموز/يوليو من السنة نفسها، وبعد هذا الانتصار وعقد الهدنة مع الملوك المسيحيين عاد إلى المغرب، غير أن ملك قشتالة ألفونسو الثامن عاد إلى مهاجمة منطقة إشبيلية بعد انتهاء الهدنة، فعزم المنصور على تجهيز حملة تأديبية كبيرة وبالفعل توجه إلى الأندلس، فحل بإشبيلية ومنها تحرك في رجب ٥٩١هـ/حزيران/يونيو ١١٩٥م إلى قرطبة، ثم سار شمالاً ليواجه الحملة المسيحية المشتركة المؤلفة من جيوش قشتالة وأراغون والبرتغال بقيادة ألفونسو الثامن. وفي ٩ شعبان ٥٩١هـ/١٩ تموز/يوليو ١١٩٥م دارت هذه المعركة العنيفة التي تعرف باسم «الأرك» وانتهت بهزيمة ساحقة لقوات الائتلاف المسيحي. وكان هذا الانتصار الموحدي لا يقل في أهميته عن انتصار المرابطين في معركة «الزلاقة» إذ ثبت خطوط الإسلام في حوض وادي آنه (Río Guadiana) حيث استعاد كثيراً من حصون الغرب. وفي السنة التالية ٥٩٢هـ/١١٩٦م قاد المنصور حملة أخرى اخترق فيها منطقة الغرب ثم أرض قشتالة واستولى على كثير من حصونها بعد أن ضرب الحصار على طليطلة. وفي صيف شعبان ٥٩٣هـ/١١٩٧م قاد المنصور حملة أخرى توغلت في أرض قشتالة شمالاً، فحاصرت طلبيرة ومكادة (Maqueda) وطليطلة وأوريلية (Oreja) ومجريط ووصلت شمالاً إلى وادي الحجارة ثم انحدرت إلى وبذة وأقليش وقونكة قبل عودتها إلى قرطبة ثم إشبيلية. وكانت هذه آخر حملة تصل فيها الجيوش الإسلامية إلى هذه المواقع في الشمال. وكانت وفاة المنصور في ٢٢ ربيع أول ٥٩٥هـ/٢٢ كانون الثاني/يناير ١١٩٩م، وبموته ختم آخر فصل في تاريخ عظماء رجال الدولة في الأندلس.

وخلف المنصور ابنه محمد الناصر الذي حكم بين ٥٩٥هـ/١١٩٩م و٦١٠هـ/١٢١٣م وقد بدأ حكمه بالصراع مع بني غانية، ونجح في الاستيلاء على ما كان بيدهم من جزر البليار (سنة ٥٩٩هـ/١٢٠٣م). ثم بدأ بإعداد حملة على قشتالة التي كان ملكها ألفونسو الثامن قد نقض مواثيق الهدنة التي أعقبت هزيمته في «الأرك». وفي ذي القعدة ٦٠٧هـ/أيار/مايو سنة ١٢١١م اجتازت قوات الناصر المضيق إلى طريف ومنها إلى إشبيلية. وفي ذي الحجة ٦٠٨هـ/حزيران/يونيو ١٢١٢م استرد المسلمون حصن شليطرة (Salvatierra) الذي كان القشتاليون قد أخذوه في ٥٩٤هـ/١١٩٨م، واستنفر ألفونسو ملوك إسبانيا المسيحية فقدم عليه شانجه الملقب بالقوي (Sancho el Fuerte) ملك نَبَرّة، وكذلك ملك أراغون بطره الثاني (Pedro II). وبدأت المعركة بانتصار المسلمين، ولكن مسارها تغير بعد ذلك، إذ انتهت بهزيمة منكرة، وتعرف هذه المعركة باسم «العِقاب» وبالإسبانية بـ «Las Navas de Tolosa» وذلك في ٨ صفر ٦٠٩هـ/١٧ تموز/يوليو سنة ١٢١٢م. واضطر الناصر إلى الفرار إلى جيان. أما جنوده فقد قتل منهم في أثناء الفرار أكثر ممن قتلوا في المعركة نفسها. وكانت هذه الهزيمة أخطر ما مني به المسلمون من الهزائم، إذ تعد النهاية الحقيقية لقوة الإسلام في الأندلس. ولم يلبث بعدها محمد الناصر أن مات كمداً في كانون الثاني/يناير سنة ١٢١٣م.

وولي بعد الناصر ابنه يوسف الملقب بالمستنصر (٦١٠هـ/١٢١٣م - ٦٢٠هـ/١٢٢٢م) وفي أيامه بدأ تفكك دولة الموحدين وانهيارها السريع، أما في المغرب فقد نشبت الثورات ضد الموحدين وكان أخطرها بداية تمرد بني مرين الذين قدر لهم أن يخلفوا دولتهم هناك. وأما في الأندلس فقد بدأ تساقط القواعد الأندلسية الكبرى واحدة في إثر أخرى. على أن ذلك تأخر بضع سنوات، فقد توفي ألفونسو الثامن في سنة ١٢١٤م، وكانت الهدنة التي عقدت بينه وبين المسلمين بعد معركة العقاب ما زالت سارية. غير أنه بمجرد انتهائها سنة ٦١٤هـ/١٢١٧م بدأت الأعمال الحربية من جديد، وزاد تفاقم أحوال الدولة الموحدية ما نشب بين أفراد أسرتهم من تنازع على الخلافة بعد وفاة المستنصر. هذا على حين كانت قشتالة تتوحد من جديد مع ليون في ظل الملك فرناندو الثالث الملقب بالقديس (Fernando III, el Santo) (١٢١٧م - ١٢٥٢م) وذلك بعد وفاة والده ألفونسو التاسع ملك ليون سنة ١٢٣٠م. على أن هذا الملك تمكن خلال هذه السنوات من الاستيلاء على عدد من المدن الأندلسية في سنتي ٦٢٦هـ/١٢٢٩م و٦٢٧هـ/١٢٣٠م، ومنها مونتانجش ثم ماردة وبطليوس وإلبش (Elvás).

وهكذا هوت الجبهة الغربية كلها تقريباً بكبريات قواعدها. وحينئذٍ بدأ فرناندو يوجه نظره إلى بقية المدن الأندلسية في وسط الجنوب، فقد هبطت الخطوط الدفاعية للمسلمين من نهر وادي آنة إلى الوادي الكبير ومزقت الخلافات والثورات دولة

الموحدين. وفي أول حملة له (سنة ٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) تمكن من الاستيلاء على أندوجر (Andújar) ومواقع أخرى في منطقة قرطبة. وفي عام ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م استولى على أبدة ثم مدلّين (Medellín) وحصن الحنش (Alanje) وشنت اقروج (Santa Cruz) وأم غزالة (Magacela) (سنة ٦٣١هـ/ ١٢٣٤م) وهذه مواقع في غرب الأندلس.

وأدى تمزق دولة الموحدين إلى قيام عدد من الزعماء المحليين الأندلسيين بالاستيلاء على ما بأيديهم من مدن وأقاليم، وبهذا بدأ ما يسمى بعصر الطوائف الثالث، وكان أهم هؤلاء الزعماء ابن هود الجذامي (وهو سليل بني هود ملوك الثغر في عصر الطوائف) ومحمد بن يوسف بن نصر الملقب بابن الأحمر، وزيان بن مدافع من سلالة ابن مردنيش، وعزيز بن خطاب، إلى عدد من أصاغر الثوار. وكان فرناندو الثالث يزاوج بين استخدام القوة العسكرية واصطناع السياسة في التعامل مع هؤلاء الزعماء فيتحالف مع بعضهم ضد بعض بحسب ما تقضي مصلحته.

وفي ٢٢ شوال ٦٣٣هـ/ ٢٩ حزيران/ يونيو ١٢٣٦م استولى فرناندو على قرطبة وفي سنة ٦٤١هـ/ ١٢٤٤م شن الغارات على غرناطة فاضطر صاحبها محمد بن يوسف ابن الأحمر المعروف بالشيخ إلى مهادنته بل ومعاونته في حصار جيان التي استولى عليها بعد عدة أشهر (رجب ٦٤٣هـ/ كانون الأول/ ديسمبر سنة ١٢٤٥م). وفي ٥ شعبان ٦٤٦هـ/ ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٢٤٨م استولى على إشبيلية ثم ما يليها جنوباً إلى قادس.

أما شرق الأندلس فقد تكفل بانتزاع مدن المسلمين فيه ملك أراغون وقطلونية خايمي الأول الملقب بالفاتح (Jaime I, el Conquistados) الذي خلف أباه بطره الثاني في سنة ١٢١٣م، وكان لا يقل عزيمة ولا حماسة عن فرناندو الثالث. وقد استطاع خلال حكمه الطويل (١٢١٣م ـ ١٢٧٦م)، أن ينتزع من المسلمين مناطق من أغنى بلادهم وأهمها. وقد بدأ بطرطوشة (٦٢٢هـ/ ١٢٢٥م) ثم ثنى بجزيرة مالورقة (Mallorca) التي تغلب عليها بعد حصار طويل (٦٢٦هـ/ ١٢٢٩م ـ ٦٢٧هـ/ ١٢٣٠م) ثم جزيرة يابسة (Iluiza) (ذو القعدة ٦٣٢هـ/ آب/ أغسطس ١٢٣٥م). أما الجزيرة الثالثة منورقة فقد استطاع واليها سعيد بن حكم أن يعقد الصلح مع ملك أراغون ويضمن بذلك استقلالها لمدة نصف قرن، فهي لم تسقط إلا في عهد حفيده ألفونسو الثالث (Alfonso III) في ذي الحجة ٦٨٦هـ/ كانون الثاني/ يناير ١٢٨٧م. ولم يكد خايمي الأول يفرغ من ميورقة حتى اتجه ببصره إلى مملكة بلنسية التي استغرق الاستيلاء عليها ثلاث عشرة سنة (٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م ـ ٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م)، وكان الخلاف آنذاك محتدماً بين زعماء شرق الأندلس أبي زيد عبد الرحمن بن محمد من أمراء الموحدين وزيان بن مدافع حفيد ابن مردنيش ومحمد بن يوسف بن هود، فتقدم خايمي ومعه بعض رجال الإسبتارية وشرع في الاستيلاء على معاقل بلنسية وحصونها والمدن

الواقعة في زمامها، وانتهى الأمر باستسلام بلنسية في صفر ٦٣٦هـ/تشرين الأول/أكتوبر ١٢٣٨م ومعها دانية وقليرة وبعدها سقطت جزيرة شقر (Alcira) وشاطبة في ٦٤٦هـ/١٢٤٨م.

ولم يبق في ما بين شرق الأندلس وجنوبها إلا مملكة مرسية، وكانت مثار نزاع بين قشتالة وأراغون، إذ كانت كل من الدولتين تدّعي أحقيتها في فتحها، وكان أهل مرسية أعلنوا خضوعهم للأمير ألفونسو ولي عهد فرناندو الثالث ملك قشتالة، وإن كانوا قد ظلوا مستقلين، وحينما حاول ابن الأحمر جمع المدجنين من مسلمي المدن الأندلسية الخاضعة للمسيحيين تحت رايته والقيام بثورة شاملة استنجد الأمير ألفونسو بحميه خايمي الأول (والد زوجته فيولانتي (Violante)) فسارع إلى معونته. ولكن الحرب كانت طويلة وشارك فيها خايمي الأول بالاستيلاء على إلش (Elche) ولقنت (Alicante). وفي ٦٦٤هـ/١٢٦٦م استسلمت مرسية لألفونسو الذي كان قد ولي العرش بعد أبيه في سنة ١٢٥٢م.

وبذلك أتمت قشتالة وأراغون فتح كل المناطق الإسلامية في الغرب والوسط والشرق. ولم تبق بأيدي المسلمين إلا مملكة غرناطة التي نهض بلمّ شعثها محمد بن يوسف بن نصر (ابن الأحمر) الذي أعلن نفسه ملكاً على ما تبقى للمسلمين من أراضي الجنوب وإن كانت مقتضيات السياسة قد فرضت عليه إعلان تبعيته لملك قشتالة بمقتضى معاهدته مع فرناندو الثالث المعقودة في جيان في ١٢٤٦م.

وفي هذه الأثناء كانت دولة الموحدين تحتضر في المغرب احتضاراً بطيئاً تحت ضربات دولة فتية ظهرت على أنقاض خلافتهم هي دولة بني مرين. وأخيراً تم مصرع أبي دبوس آخر خلفاء الموحدين في ١ محرم ٦٧٨هـ/ ٣١ آب/أغسطس سنة ١٢٦٩م بعد نحو قرن ونصف قرن من بداية دعوة المهدي بن تومرت.

سابعاً: دولة بني الأحمر
في غرناطة ٦٣٦هـ/١٢٣٨م ـ ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)

رأينا كيف كانت وقعة العقاب (في سنة ٦٠٩هـ/١٢١٢م) فاتحة لانهيار الجبهات الإسلامية الثلاث في الأندلس: في الغرب والوسط والشرق، وكيف كان الاجتياح المسيحي لهذه الجبهات بالغ العنف والسرعة، فقد أطبق على الأندلس البرتغاليون في الغرب وملك قشتالة فرذلند في الوسط وخايمي الأول (الفاتح) في الشرق، وبعد سقوط كبريات الحواضر الأندلسية بدا وكأن أيام الإسلام أصبحت معدودة في شبه الجزيرة إذ إن ما بقي في أيدي المسلمين لم يكن يجاوز عشر مساحتها، ولكن الغريب هو أن هذه البقية الباقية استطاعت أن تظل على قيد الحياة قرنين ونصف قرن من الزمان، وكان ذلك بفضل زعيم استطاع هو وذريته من بعده أن يلموا شعث هذه

البقية ويستنقذوها من أيدي جيرانهم الأقوياء ويحسنوا الحفاظ عليها خلال العصور التالية.

هذا الزعيم هو محمد بن يوسف بن نصر الذي ينتهي نسبه إلى الصحابي المعروف قيس بن سعد بن عبادة الخزرجي، وكان كغيره من الزعماء الأندلسيين الذين شاركوا في الفتن الواقعة في أواخر عصر الموحدين، إلا أنه كان أكثرهم ذكاءً وأقومهم سياسة، وكان من أسرة استقرت قديماً في منطقة جيان ومولده في إحدى قراها الصغيرة: أرجونة (Arjona)، وقد رأى في ظل الاجتياح المسيحي الشامل أن السياسة تقضي عليه بأن يحني رأسه للعاصفة، فلم يجد بداً من الاتفاق مع ملك قشتالة فرناندو الثالث، فعقد معه معاهدة جيان (سنة ٦٤٣هـ/١٢٤٦م) التي يمكن اعتبارها شهادة ميلاد لمملكة غرناطة، وبمقتضاها اعترف بتبعيته لملك قشتالة، بل كان عليه أن يؤدي دوراً مهيناً هو المشاركة بجملة من فرسانه في الحصار الذي ضربه فرناندو على إشبيلية حتى افتتحها في سنة ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، ودفع جزية مالية كبيرة، غير أنه بفضل هذه الشروط استطاع محمد المعروف بابن الأحمر أن ينعم بسنوات من الهدوء أعاد فيها ترتيب أوراقه، ويضمن السلام لما ظل تحت حكمه من بلاد في إطار حدود يمكنه الدفاع عنها. ولهذا فإنه لم يحاول أن يقف في وجه المد القشتالي الجارف الذي اجتاح فيه الملك ألفونسو العاشر مدن شريش وشذونة ونبريشة (Nebrija) وأركش في سنة ٦٦١هـ/ ١٢٦٣م، فقد كان يعرف أنه غير قادر على حماية هذه المدن.

وقد عاصر محمد (الأول) من ملوك إسبانيا المسيحية ملكي قشتالة فرناندو الثالث (١٢١٧م - ١٢٥٢م) ثم ابنه ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم (Alfonso X, el Sabio) (١٢٥٢م - ١٢٨٤م)، إذ إنه حكم حتى سنة ١٢٧٣م. وإذا كان قد هادن قشتالة بل واعترف بتبعيته لها خلال أيام فرناندو ثم السنوات الأولى من حكم ابنه ألفونسو فإن ذلك لن يكون سياسة ثابتة له ولا لخلفائه من بعده، بل إن ملوك غرناطة سوف ينتهجون سياسة مرنة تتراوح بين المهادنة عند قوة خصومهم واستعمال القوة إذا آنسوا في جيرانهم الضعف، وكثيراً ما كانوا يعملون على التضريب بين جيرانهم المسيحيين أو يتدخلون في شؤونهم الداخلية متبعين السياسة نفسها التي يقوم خصومهم بها، فإذا رأوا أنهم لا طاقة لهم بمقاومتهم لجأوا للاستعانة بإخوانهم المسلمين في شمال إفريقية، وهكذا كان سلوكهم السياسي مزيجاً من اللجوء للقوة وللعمل الدبلوماسي الذي سمح لهم بإقامة توازنات دقيقة بين القوى المحيطة بهم، وهذا هو العامل الأساسي في إطالة عمر مملكة بني الأحمر في غرناطة مع ما كان يبدو أول الأمر من أن نهايتها غدت وشيكة.

* * *

وفي سنة ٦٧١هـ/ ١٢٧٣م توفي محمد الأول وخلفه ابنه محمد الثاني الملقب

بالفقيه وهو الذي مهد الدولة وأقام رسوخها واستطاع القضاء على ما وقع في البلاد من ثورات، وفي عهده ظهرت دولة بني مرين بصفتها قوة جديدة فتية في شمال افريقية بعد انهيار دولة الموحدين، وبدأ سلاطين بني الأحمر يستخدمون هذه القوة الجديدة في لعبة التوازنات السياسية التي كانوا يقومون بها إزاء إسبانيا المسيحية فهم يتحالفون مع بني مرين حينما يشتد الضغط المسيحي عليهم باعتبارهم إخوانهم في العقيدة، ولكنهم كثيراً ما يفضون هذا التحالف إذا رأوا منهم تدخلاً في شؤون بلادهم الداخلية. فقد استنجد محمد الثاني بالسلطان المريني أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق، فعبر السلطان المضيق، غير أنه اشترط قبل عبوره أن ينزل له ابن الأحمر عن طريف ورندة والجزيرة الخضراء حتى يؤمن ظهره، ويتكرر هنا ما حدث عند جواز يوسف بن تاشفين إلى الأندلس قبل قرنين من الزمان. وهنا يسوء ظن السلطان النصري، ولا سيما بعد مداخلة المريني لبني أشقيلولة وهي أسرة شريفة ذات أصل مسيحي قديم (Los Escayuela) كانوا أصهاراً لبني الأحمر ولكنهم كانوا كثيري التمرد على سلاطين غرناطة، ولكن المريني بمعونة هذه الأسرة يقتحم أرض قشتالة برسم الجهاد ويوقع بالجيش القشتالي هزيمة كبيرة لدى إستجة (Ecija) وفيها يقتل القائد المسيحي (Don Nuño de Lara). وفي ٦٧٧هـ/١٢٧٨م يجوز السلطان أبو يوسف مرة أخرى فينزل بمالقة حيث يحتفي به رؤساؤها المتمردون بنو أشقيلولة، ويتوغل في أرض قشتالة حتى أحواز إشبيلية. وفي عام ١٢٨٢م يعلن الأمير شانجه الثورة على أبيه ألفونسو العاشر، ويلجأ الملك إلى أبي يوسف ويلتقي به في معسكره قرب رندة ويرهن لديه تاجه، فيمده السلطان المغربي بمائة ألف قطعة من الذهب، ثم يغزو أرض قشتالة ويحاصر قرطبة. وفي جواز السلطان المريني الرابع سنة ٦٨٤هـ/١٢٨٥م يغزو مدينة شريش وأحواز إشبيلية ثم يتصالح هو وسلطان غرناطة، ويتفقان على أن تستقر في مملكة غرناطة بشكل دائم فرقة عسكرية مغربية يوكل أمرها إلى قائد مريني يحمل لقب «شيخ الغزاة». وقد أدت هذه الوظيفة خدمات كبيرة لمملكة غرناطة، ولكنها كانت في الوقت نفسه قاعدة لتدخل المرينيين في شؤون غرناطة الداخلية. وعلى الرغم من التحالف الذي تم بين الدولتين الإسلاميتين على جانبي المضيق، فإن ذلك لم يمنع شانجه الرابع الذي خلف أباه على قشتالة (١٢٨٤م - ١٢٩٦م) وهو الملقب بـ «الثائر» (El Bravo) من الاستيلاء على مدينة طريف في سنة ٦٩١هـ/١٢٩٢م. وفي سنة ٦٩٤هـ/١٢٩٥م يأتي رد محمد الفقيه على حملة الملك القشتالي، فيغزو منطقة جيان، ويستولي على قيجاطة (Quesada) ثم على القنداق (Alcaudete) في سنة ٦٩٩هـ/١٢٩٩م. هذا على حين يعقد معاهدة تحالف في سنة ٧٠٠هـ/١٣٠١م مع خايمي الثاني (Jaime II) ملك أراغون.

ويرث عرش غرناطة بعد ذلك محمد الثالث المعروف بالمخلوع (٧٠١هـ/١٣٠٢م - ٧٠٨هـ/١٣٠٩م)، فيرى من الخير لبلاده أن يعقد هدنة مع قشتالة

(٧٠٢هـ/١٣٠٣م) وتسوء على أثر ذلك العلاقات بينه وبين السلطان المريني، وينتهز محمد فرصة الاضطراب الواقع في المغرب في أواخر أيام السلطان المريني أبي يعقوب يوسف، فيستولي على ميناء سبتة سنة ٧٠٥هـ/١٣٠٦م، ويتدخل في شؤون المغرب، وأغراه ذلك باستعراض قوته، فنقض حلف غرناطة التقليدي مع مملكة أراغون، وأغار على منطقة بلنسية، وحينئذٍ عقد خايمي الثاني ملك أراغون اتفاقاً مع فرناندو الرابع ملك قشتالة والسلطان المريني سنة ٧٠٨هـ/١٣٠٩م، وتحالفت الدول الثلاث على مهاجمة غرناطة، فاسترد المريني سبتة عنوة، على حين حاصر الأراغونيون مدينة المرية. وفي السنة التالية (٧٠٩هـ/١٣١٠م) استولى فرناندو الرابع على جبل طارق وحاصر أسطوله الجزيرة الخضراء ولكنه لم يتمكن من فتحها. وأدى ذلك إلى عودة السلطان الجديد نصر (٧٠٨هـ/١٣٠٩ - ٧١٣هـ/١٣١٤م) إلى التحالف مع بني مرين، وفي سبيل ذلك نزل لهم عن الجزيرة ورندة. وتنشب ثورة أهل غرناطة بسبب هذه الأحداث على سلطانهم نصر ويطيحون به.

ويلي على أثره إسماعيل الأول بن فرج (٧١٣هـ/١٣١٤م - ٧٢٥هـ/١٣٢٥م). وكان يعاصره في قشتالة الملك ألفونسو الحادي عشر (Alfonso XI) (١٣١٢م - ١٣٥٠م). وكان قد ولي العرش طفلاً صغيراً فقام بالوصاية عليه الأميران خوان (D. Guan) وبطره (D. Pedro)، ورأى الوصيان على عرش قشتالة الفرصة سانحة للتدخل في غرناطة بذريعة مؤازرة السلطان المخلوع نصر اللاجىء إلى وادي آش (Guadix)، فقررا تجريد حملة كبيرة اخترقت أرض غرناطة حتى بلغت مرجها الفسيح (La Vega)، على أن المعركة الدائرة هناك كانت كارثة على القشتاليين إذ هزم جيشهم وقتل القائدان الوصيان على العرش في ربيع الثاني ٧١٩هـ/حزيران/يونيو ١٣١٩م، وأعقب ذلك استيلاء السلطان الغرناطي على حصن أشكر (Huéscar) الذي استخدم في حصاره البارود ثم على مدينة مارتش (Martos) واضطرت قشتالة إلى طلب الهدنة، ولا سيما بعد نشوب النزاع الداخلي بين المتنافسين على وصاية العرش.

وفي غرناطة يلي العرش محمد الرابع بعد مقتل أبيه إسماعيل غيلة ومع أن حكمه لم يطل (٧٢٥هـ/١٣٢٥م - ٧٣٣هـ/١٣٣٣م) فقد هاجم قشتالة وفتح مدينتي قبرة (Cabra) وباغه (Priego)، ولكن فتنة وقعت بينه وبين «شيخ الغزاة» عثمان بن أبي العلاء في سنة ٧٢٧هـ/١٣٢٧م، وانتهز ملك قشتالة الفرصة فاستولى في سنة ٧٣٠هـ/١٣٣٠م على حصن إطابة (Teba)، وأحسّ الغرناطي بالخطر فقرر أن يعود إلى التحالف مع السلطان المريني أبي الحسن علي بن عثمان المريني (٧٣١هـ/١٣٣١م - ٧٥٢هـ/١٣٥١م) وهو أعظم ملوك بني مرين وأوسعهم ملكاً. فنزل له عن رندة ومربلة (Marbella) واشترك ملكا غرناطة والمغرب في حصار جبل طارق واستردّاه من أيدي القشتاليين في ٧٣٣هـ/١٣٣٣م، ولكن محمداً الرابع قتل بعد ذلك بقليل.

* * *

وخلفه على عرش غرناطة أخوه يوسف الأول (٧٣٣هـ/ ١٣٣٣م ـ ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م) واستمرت الهدنة خلال السنوات الأولى من حكمه بينه وبين قشتالة، غير أن الصلح ينتقض في سنة ٧٤٠هـ/ ١٣٤٠م، ويجوز أبو الحسن المريني البحر إلى ثغر طريف ويشترك مع يوسف الأول في حصاره من أجل استرداده، فيهرع الملك القشتالي ألفونسو الحادي عشر وحموه ألفونسو الرابع ملك البرتغال، وتدور معركة بحرية عنيفة هي المعروفة باسم «وقعة طريف» (بالإسبانية (Batalla del Rio Salado)) في ٨ جمادى الأولى ٧٤١هـ/ ٣٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٣٤٠م، وتنتهي بهزيمة ساحقة لأسطولي غرناطة والمغرب، وتعد هذه الهزيمة ثانية لوقعة العقاب (في ٦٠٩هـ/ ١٢١٢م) في بعد أثرها، إذ أعقبها حصار ألفونسو للجزيرة الخضراء، وقد شاركت في الحصار قوى أوروبية عديدة واستمر عشرين شهراً، وعلى الرغم من المقاومة الباسلة للمدينة فقد سقطت في النهاية في صفر ٧٤٥هـ/ آذار/ مارس سنة ١٣٤٤م.

وأغرت هذه الانتصارات الملك القشتالي، فعاد إلى حصار جبل طارق في سنة ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩م، وكادت المدينة تسقط حين أصابه الطاعون الذي كان منتشراً في كل مكان، وقضى عليه سنة ٧٥١هـ/ ١٣٥٠م، منقذاً مملكة غرناطة من كارثة أكبر. وكانت الجيوش القشتالية بعد انتصارها في «موقعة طريف» قد زحفت على قلعة بني سعيد (Alcalá la Real) وباغة واستولت عليهما في سنة ٧٤٢هـ/ ١٣٤١م.

وتبين لمرة أخرى أن أيام غرناطة المسلمة باتت معدودة، بعد أن خسرت طريف والجزيرة الخضراء، وهما القاعدتان الكبيرتان اللتان تصلان المملكة بشمال افريقيا. وسرعان ما تبدل الحال بشكل جذري بعد وفاة الملك القشتالي وتولي عرش غرناطة محمد الخامس بن يوسف الأول. ويعتبر هذا السلطان الملقب بالغني بالله أعظم ملوك غرناطة، وكان له أطول عهد فيها إذ حكم من سنة ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م إلى سنة ٧٩٣هـ/ ١٣٩١م، ما عدا السنوات الثلاث في ٧٦٠هـ/ ١٣٥٩م إلى ٧٦٣هـ/ ١٣٦٢م حين خسر العرش إثر مؤامرة أطاحت به، وعاش منفياً في المغرب.

في ما يتعلق بقشتالة، استهل محمد الخامس حكمه بتوثيق عرى الصداقة مع ملكها الجديد بطره الأول المعروف بلقب «القاسي» (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م ـ ٧٧٠هـ/ ١٣٦٩م). وتحولت هذه الصداقة إلى حلف قوي دفع الملك الغرناطي إلى التضحية بالصداقة التقليدية التي تربط غرناطة بمملكة أراغون، إثر نشوب صراع بين ملك قشتالة وبطره الرابع ملك أراغون. وقد برع سلطان غرناطة في استغلال هذا الصراع للحفاظ على سلامة مملكته، وعمل على التدخل مباشرةً بشؤون اسبانيا المسيحية، وهي سياسة طبقها وزيره الكاتب الموسوعي لسان الدين ابن الخطيب، وحاجبه أبو النعيم رضوان. وعندما اندلعت الحرب بين المملكتين المسيحيتين أسرع محمد الغني بالله لمساعدة حليفه ملك قشتالة، وزوده بجيش أغار به على منطقة مرسية سنة ٧٦٣هـ/

١٣٦٢م. ثم نشبت حرب سنة ٧٦٧هـ/١٣٦٦م بين بطره الأول وأخيه أنريكي دي تراستمارا (Enrique de Trastamara) الذي كان يطالب بعرش قشتالة، واستغل محمد الفرصة ثانيةً وأرسل قواته لمساندة حليفه. وأغارت هذه القوات على أطريرة (Utrera) وهاجمت جيان وأبدة وحاصرت بياسة، كما ضربت حصاراً على قرطبة وكادت تستولي عليها في سنة ٧٦٩هـ/١٣٦٨م. وهكذا استطاع محمد أن يستغل الصراع القائم ين الأخوين بما فيه مصلحة بلاده، مستولياً على ثغور عديدة بين مملكته ومنطقتي قرطبة وجيان. وكان من بين أهم الانتصارات التي أحرزها استيلاؤه على الجزيرة الخضراء في أواخر ذي الحجة عام ٧٧٠هـ/تموز/يوليو ١٣٧٩م. لكنه أدرك أنه لا يمكنه الاحتفاظ بها بشكل دائم، فانسحب منها بعد عشر سنوات تاركاً المدينة في حالةٍ من الدمار الشامل. وعند انتهاء الحرب بين أنريكي وبطره بمقتل هذا الأخير سنة ٧٧٠هـ/١٣٦٩م، عمل محمد على عقد صلح مع الملك الجديد، وفي شوال عام ٧٧١هـ/أيار/مايو ١٣٧٠م تم توقيع هدنة لمدة ثمانية أعوام بين غرناطة وفاس وقشتالة. وفي العام التالي وقعت هدنة أخرى مع أراغون.

* * *

وعمّت الفوضى خلال هذه السنوات دولة بني مرين في فاس، فتمكن محمد من التدخل علناً في شؤون البلاد إلى حد أصبح فيه يتحكم بأمر تعيين السلطان المريني. كما احتل جبل طارق وألغى وظيفة «شيخ الغزاة» واضعاً بذلك حداً للوجود العسكري المغربي في بلاده. وبفضل السياسة الحكيمة التي اتبعها محمد الخامس، تمتعت غرناطة بسلام دام طويلاً لم تشهده من قبل، الأمر الذي سمح للسلطان النصري بالمباشرة في عدة مشاريع إعمارية منها تشييد القسم الأكبر من قصر الحمراء (Alhambra)، والاهتمام بأمور الثقافة والعلوم كما عاشت المملكة في عهده رخاءً اقتصادياً عظيماً بعد أن توثقت عرى الصداقة بينها وبين الدول الإسلامية في المغرب وفي الشرق: الدولة الزيانية في تلمسان، والحفصيون في تونس والمماليك في مصر.

ويعدّ عصر محمد الغني بالله هو آخر عصور ازدهار مملكة غرناطة، إذ إن خلفاءه كانوا في الغالب أمراء ضعافاً لم يعرفوا كيف يواصلون سياسته التي زاوجت بين العمل الدبلوماسي البارع واستعمال القوة عند الضرورة. هذا وإن كان الوضع لم يتغير كثيراً خلال ربع القرن الذي تلا وفاة محمد الخامس (٧٩٣هـ/١٣٩١ ـ ٨٢٠هـ/١٤١٧م) وهي الفترة التي حكم فيها غرناطة ثلاثة من السلاطين هم يوسف الثاني ومحمد السابع ويوسف الثالث. وذلك لأن معاصري هؤلاء السلاطين من ملوك قشتالة كانوا بدورهم ضعافاً، وكانوا مشتغلين بحروبهم الداخلية إما مع منافسيهم على العرش أو مع النبلاء المتمردين. والحدث الوحيد الجدير بالذكر خلال السنوات الأولى من القرن الخامس عشر هو سقوط مدينة أنتقيرة (Antequera) في أيدي القشتاليين. وكان

بحكم قشتالة آنذاك خوان الثاني (Juan II) (١٤٠٦م - ١٤٥٤م) وقد بدأ حكمه طفلاً في الثانية من عمره، فوضع تحت وصاية عمه الأمير فرناندو، وكان رجلاً حازماً قوي الشكيمة، وهو صاحب الحملة المشهورة التي استطاع فيها أن يستولي عنوة على تلك القاعدة الغرناطية التي كانت من أحصن معاقل البلاد وكان استيلاؤه عليها في جمادى الثاني ٨١٣هـ/ أيلول/ سبتمبر سنة ١٤١٠م بعد حصار استمر نحو خمسة شهور. وبسبب هذا الانتصار لقب هذا الوصي على العرش بصاحب أنتقيرة (Fernando de Antequera). وفي سنة ٨٣٤هـ/ ١٤٣١م نشبت حرب جديدة بين البلدين، وتوجهت من قشتالة حملة بقيادة الوزير ألبارو دي لونا (Alvaro de Luna)، واقتحم الجيش القشتالي أرض غرناطة ووصل إلى ضواحيها، ودارت هناك معركة حامية تدعى «معركة الشجرة» (La Higueruela) وفيها أحرز القشتاليون نصراً كبيراً، غير أنهم لم يستثمروا هذا النصر، إذ انسحبوا بعده إلى بلادهم، وفيما عدا هذين الحدثين ظل السلام سائداً بين غرناطة وقشتالة طوال أيام خوان الثاني.

* * *

وهكذا يظل الوضع في غرناطة مستقراً إلى حد ما خلال النصف الأول من القرن الخامس عشر، غير أن هجمات القشتاليين تزداد ضراوة في عهد إنريكي الرابع (Enrique IV) ابن خوان الثاني (١٤٥٤م - ١٤٧٤م) ولا سيما في السنوات الأولى من حكمه، فقد تكررت الحملات القشتالية على غرناطة ما بين ٨٥٩هـ/ ١٤٥٥م و٨٦١هـ/ ١٤٥٧م، هذا على حين كانت المنازعات الداخلية والتنافس على العرش بين الأمراء النصريين تتفاقم بشكل خطير، ولعل أخطر ما أصاب غرناطة خلال هذه السنوات هو استيلاء القشتاليين على جبل طارق في رمضان - ذي القعدة ٨٦٦هـ/ صيف سنة ١٤٦٢م وبهذا قطع آخر خيط يربط بين الأندلس وبلاد الشمال الافريقي التي كانت تأتي منها المعونة لمملكة غرناطة. ولسوء حظ هذه المملكة كانت دولة بني مرين ماضية بسرعة في طريق التفكك والانحلال. وكان الضعف قد أدرك أيضاً مملكة بني عبد الواد في تلمسان والحفصيين في تونس، وبعث الغرناطيون بسفارة إلى مصر تطلب معونة سلاطينها المماليك، ولكن مصر لم تكن بدورها أحسن حالاً من غرناطة. أما القوة الإسلامية الوحيدة التي كان بوسعها أن تقدم المعونة للأندلس فهي دولة العثمانيين الفتية التي كانت قد فتحت القسطنطينية سنة ٨٥٧هـ/ ١٤٥٣م وبرزت على مسرح السياسة بصفتها أعظم القوى الإسلامية في شرق البحر المتوسط، ولكن العثمانيين كانوا مشغولين عن الأندلس بفتوحهم لبلاد الإسلام في المشرق.

ويزيد في سوء أحوال غرناطة نشوب الحرب الأهلية بين أمراء البيت المالك الغرناطي، ففي سنة ٨٧٨هـ/ ١٤٧٤م ثار على السلطان سعد بن محمد بن يوسف ابنه أبو الحسن علي ٨٦٥هـ/ ١٤٦١م - ٨٨٧هـ/ ١٤٨٢م الذي التف به بنو سراج وهم

أسرة نبيلة كان لها نفوذ كبير في الحياة السياسية في غرناطة. وقام أبو الحسن بخلع أبيه ونفيه حيث توفي في السنة التالية. غير أن الخلاف نشب بعد ذلك بينه وبين بني سراج، فأعلن هؤلاء الثورة عليه، ولا سيما بعد أن هجر زوجته الحرة ابنة محمد التاسع آخر الملوك العظام من بني الأحمر، وقرب إليه جاريته «ثريا» التي كانت سبية مسيحية. ونادى الثوار بالإمارة لأخي هذه السلطان محمد بن سعد الملقب بالزغل، وكانت مالقة مسرح هذه الثورة. ولكن أبا الحسن علياً أخمد تلك الثورة. وكان بطبعه محارباً جَلْداً، فاغتنم فرصة الاضطرابات والثورات التي كانت تجتاح قشتالة آنذاك لكي يوجه حملاته السنوية إلى أرض قشتالة، وذلك مدة حكم إنريكي الرابع حتى وفاة هذا الملك في ٨٧٨هـ/ ١٤٧٤م.

ولما كان إنريكي قد توفي بغير ولد يخلفه فقد اجتمعت إرادة القشتاليين على تنصيب أخته إيزابيل على العرش وكانت قد تزوجت في تشرين الأول/ أكتوبر سنة ١٤٦٩م من أمير أراغون فرناندو ابن خوان الثاني. وهو الذي ولي عرش أراغون بعد وفاة أبيه خوان الثاني سنة ١٤٧٩م. وهكذا يتوحد عرشا قشتالة وأراغون وبهذا التوحد تلتقي جهود الدولتين على الإطاحة بما بقي في أيدي المسلمين من مملكة غرناطة.

وفي هذه الأثناء يشتد الصراع بين أبي الحسن علي وأخيه محمد «الزغل». فيطلب أبو الحسن من ملكي قشتالة وأراغون عقد الهدنة، ولكنهما يشترطان اعترافه بتبعيته لقشتالة، ودفع جزية كبيرة، فيرفض ذلك وتقع على الحدود أحداث تتبادل فيها الدولتان الحملات. وفي محرم ٨٨٧هـ/ شباط/ فبراير ١٤٨٢م يستولي القشتاليون على مدينة الحامة (Alhama) ثم على لوشة (Loja) بعد أشهر. وأثارت هذه الهزائم الشعب على أبي الحسن، ففر إلى مالقة، وأجلس الثوار ابنه أبا عبد الله محمداً مكانه على العرش في غرناطة. وفي هذه الأثناء استطاع أبو الحسن وأخوه محمد صد هجوم قام به القشتاليون على مالقة وأحرزا انتصاراً ساحقاً في معركة «الشرقية» (Ajarquía) لدى جبال مالقة (صفر ٨٨٨هـ/ آذار/ مارس ١٤٨٣م). وأراد أبو عبد الله أن ينافس أباه وعمه في إحراز انتصار مماثل فقاد حملة هاجم بها منطقة قرطبة ولكنه هزم قرب اليسانة (Lucena) وحمل أسيراً إلى فرناندو ملك قشتالة. ورأى هذا أن يتخذه صنيعة له فأطلق سراحه ونصبه أميراً على وادي آش. وكان فرناندو يرى الاكتفاء بذلك والانصراف عن مواصلة الحرب غير أن زوجته إيزابيل صممت على خوض الحرب حتى النهاية. وفي عام ٨٩٠هـ/ ١٤٨٥م احتل أبو عبد الله مدينة المرية ولكنه سرعان ما طرد منها. فهرب إلى قشتالة وفي أثناء ذلك توفي أبو الحسن علي ونودي بأخيه «الزغل» مكانه سلطاناً، إذ إنه كان يمثل أمام الشعب الغرناطي حزب المتشددين المصممين على الحرب. واشتد عنف الحملات القشتالية خلال السنوات (٨٩٠هـ/ ١٤٨٥ ـ ٨٩٢هـ/ ١٤٨٧م) وكان هدفها الاستيلاء أولاً على جبال رندة أنشط مراكز المقاومة، ثم مالقة وساحلها وأخيراً فحص غرناطة (La Vega). وفي حزيران/ يونيو

١٤٨٥م استطاع القشتاليون الاستيلاء على رندة وإسقاط شريطها الساحلي الممتد حتى مالقة. وفي العام التالي اقتحموا فحص غرناطة. وفي السنة نفسها عاد أبو عبد الله إلى المنطقة الشرقية بمعونة القشتاليين. وفي جمادى الثانية ٨٩١هـ/ربيع ١٤٨٦م استولى على حيّ البيازين في غرناطة (Albaicín). وبدأ في التفاوض مع عمه، ويبدو أنه أدرك خطأه فقرر الاعتراف بإمارته والانضمام إلى صفه لمقاومة الغزو القشتالي. وأثار ذلك ملك قشتالة فألقى بثقل جيشه كله على فحص غرناطة، وفي ما بين جمادى الثانية ـ رجب ٨٩١هـ/أيار/مايو وحزيران/يونيو سنة ١٤٨٦م تمكن من الاستيلاء على لوشة ومقلين (Moclín) ومنتفريد (Montefrío) وقلميرة وعاد إلى أسر أبي عبد الله من جديد، وتحرج موقف الزغل في الحمراء. وفي ٨٩٢هـ/١٤٨٧م اضطر إلى الانسحاب إلى المرية. أما مالقة فقد تزعم مقاومة الغزو فيها أحمد الثغري. وفي جمادى الثانية ـ شعبان ٨٩٢هـ/صيف ١٤٨٧م بدأ حصار مالقة التي قاومت ببسالة منقطعة النظير، واستمر القتال نحو أربعة أشهر حتى هم القشتاليون بالانسحاب لكثرة خسائرهم. ولكن الملكة كانت مصممة على استمرار الحرب. وفي محرم ٨٩٥هـ/كانون الأول/ديسمبر ١٤٨٩م استسلمت بسطة بعد حصار استمر ستة أشهر. واضطر الزغل بعد ذلك إلى التسليم بعد أن أحرز شروطاً فيها كثير من التساهل. ومع ذلك فقد استمرت المقاومة في غرناطة. وخلال سنة ٨٩٧هـ/١٤٩١م كلها كان هم الملكين الكاثوليكيين هو تشديد الحصار على غرناطة. وفي أيار/مايو بدأ في فحص غرناطة بناء مدينة شنتفى (Santa Fé) لكي تكون مركز القيادة العامة للقوات المحاصِرة. وفي أواخر تشرين الثاني/نوفمبر بدأ أبو عبد الله مفاوضاته السرية للتسليم، وكانت الشروط المتفق عليها متساهلة جداً مع أهل غرناطة. وفي ليلة ٢٩ صفر ٨٩٧هـ/أول كانون الثاني/يناير سنة ١٤٩٢م بدأت قوات الملكين الكاثوليكيين احتلالها لحمراء غرناطة. ودخلها الملكان أخيراً في يوم ٥ ربيع الأول/السادس من كانون الثاني/يناير. وبهذا سقط هذا المعقل الأخير من معاقل الإسلام في الأندلس، وطويت صفحة من صفحات التاريخ لتبدأ إسبانيا مرحلة جديدة من حياتها.

وقد اشتملت معاهدة التسليم على ضمانات كثيرة بتأمين أهل غرناطة في أنفسهم وأموالهم وسائر حقوقهم المادية واحترام شعائرهم، غير أن قدوم الكاردينال فرانسيسكو خيمينث دي ثيسنيروس (Francisco Jiménez de Cisneros) إلى غرناطة في تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٤٩٩م كان مؤذناً بنقض كل تلك الشروط نصاً وروحاً. فقد كان هذا القس المتعصب يرى ضرورة إرغام شعب غرناطة المسلم على اعتناق الدين المسيحي. وأدى ذلك إلى اندلاع الثورة في حيّ البيازين في ١٨ كانون الأول/ديسمبر من هذه السنة، ولكن الثورة لم تزد الكاردينال وسلطات الاحتلال إلا تشدداً وقسوة. واندلعت ثورة أخرى في منطقة البُشَرات (Las Alpujarras) ولكنها أخمدت بالقسوة نفسها.

خاتمة

كان تاريخ الثاني من كانون الثاني/ يناير سنة ١٤٩٢م هو الذي انتهت فيه آخر دول الإسلام في الأندلس، ولكن سقوط الدولة ـ أي الكيان السياسي المستقل ـ لم يكن نهاية للوجود الإسلامي في شبه الجزيرة، فقد بقي الشعب المسلم محتفظاً بعقيدته لا في غرناطة التي أصبحت منذ ذلك التاريخ ولاية تابعة لإسبانيا الموحدة فحسب، بل كذلك في سائر أنحاء شبه الجزيرة، فقد كان المسلمون منتشرين في البلاد كلها، ولا سيما في المناطق التي كانت إسلامية قبل سقوط غرناطة، بل كانت هناك جاليات مسلمة كثيرة في مناطق لم يستقر المسلمون فيها باعتبارهم فاتحين مثل نَبْرَّة وقطلونية وجليقية. وكان يطلق على هؤلاء المسلمين الذين ألفوا نسبة كبيرة من مجموع السكان اسم المُدَجّنين (والاسم مشتق من الفعل دَجَن أي استكان وخضع). وكان هؤلاء المدجنون يعيشون حتى فتح غرناطة في ظل سياسة معتدلة فيها كثير من التسامح، ولا سيما أنهم كانوا هم المضطلعين بالحرف والمهن المختلفة، فكان على أكتافهم يقوم البناء الاقتصادي للبلاد إلى حد بعيد. ولهذا فقد أحسن المسيحيون معاملتهم. وعلى أيدي هؤلاء ظهر طراز جديد من الفن المعماري ينسب إليهم. . . طراز يجمع بين عناصر إسلامية ومسيحية، وتوجد منه نماذج رائعة في عديد من المدن الإسبانية مثل طليطلة وتيروال وسهلة بني رزين. غير أن هذه المعاملة الحسنة لم تلبث أن تغيرت بعد زوال مملكة غرناطة، إذ ترسخت في إسبانيا الموحدة عقيدة الوحدة الدينية بصفتها ملازمة للوحدة السياسية، أي أن مواطن الدولة الجديدة الواحدة يجب أن يكون مسيحياً كاثوليكياً، وألا يسمح لفرد أن يكون على غير دين الدولة الرسمي. ولهذا فإنه لم يكن من الغريب أن تصدر في السنة نفسها التي سقطت فيها غرناطة أولى مراسيم طرد اليهود. ثم أعقب ذلك محاولة إجبار المسلمين على التنصر، وكان ذلك نقضاً للضمانات التي منحت لهم في معاهدة تسليم غرناطة. وأدى ذلك إلى تمردهم وثوراتهم كما رأينا. وهنا وجدت السلطات الكنسية في تمردهم ذريعة لنفيهم من البلاد إذا أصروا على الاحتفاظ بعقيدتهم. وبالفعل تم طرد الآلاف من الأسر الغرناطية المسلمة إلى مختلف مدن الشمال الافريقي في ظروف قاسية. وقام هؤلاء بتعمير كثير من مدن المغرب وما زال كثير من نسل تلك الأسر يحتفظون بأسمائهم الإسبانية القديمة.

ومنذ أن فرض التنصر أو الطرد على هؤلاء المسلمين بدأ المسيحيون يطلقون عليهم مصطلحاً جديداً استبدل به مصطلح «المدجنين» القديم، وهو اسم «الموريسكيين» (Moriscos) (وهو تصغير قصد به التحقير للفظ (Moro) الذي كان يعني المسلم بوجه عام. أما محاولات تنصير المسلمين أو اليهود فقد بدأت في الحقيقة قبل سقوط غرناطة، وذلك منذ أنشىء «ديوان التفتيش» (La Inquisición) الذي كان له الدور الأكبر في مطاردة المسلمين. ولم يكن هذا الديوان شيئاً جديداً في أوروبا،

فقد عرف منذ أوائل القرن الثالث عشر، وكان مؤسسة تابعة للكنيسة الكاثوليكية، وكانت مهمته الأولى هي تعقب المارقين والملحدين وتوقيع العقوبات عليهم من إعدام وسجن مؤبد ومصادرة، كما كان من مهماته إصدار الأحكام ضد الكتب التي تعتبر محظورة من وجهة نظر العقيدة الكاثوليكية، ومنها أحكام صدرت بإحراق التلمود وبعض كتب أرسطو وغيرها من كتب الفلسفة. ثم اتسع اختصاص محاكم التفتيش، فأسند إليها تعقب المتهمين بالسحر والشعوذة. أما في إسبانيا فإن إنشاء ديوان التفتيش تم في قشتالة سنة ١٤٧٨م بفضل القس توماس دي توركيمادا (Tomás de Torquemada) وأنشئت أول محكمة للتفتيش في إشبيلية سنة ١٤٨٠م وبدأت عملها بمطاردة اليهود، فقدم منهم ألوف للمحاكمة وصدرت الأحكام بإعدامهم حرقاً أو بالسجن والغرامات والمصادرة والتجريد من الحقوق المدنية. واتسع بعد ذلك نشاط هذا الديوان، ولا سيما بعد أن صدر مرسوم بابوي بتعيين توركيمادا رئيساً للديوان أو «مفتشاً عاماً» (Inquisidor General) مع منحه سلطة مطلقة في وضع دستور لهذا الديوان وتنظيم أعماله، وهو ما قام به فعلاً في سنة ١٤٨٥م، وكانت إجراءات المحاكمة مشفوعة بأقسى ألوان التعذيب. وكان من أبرز من قاموا ـ في ظل ديوان التفتيش ـ بمحاولات التنصير القهري لليهود والمسلمين الكاردينال خيمينث دي ثيسنيروس الذي وفد على غرناطة في تموز/يوليو ١٤٩٩م وتمكن بسياسة هي مزيج من الوعود والإرهاب من تحويل الكثيرين إلى المسيحية، كما حول كثيراً من مساجد غرناطة إلى كنائس. ثم رأى أن الثقافة العربية تمثل خطراً على جهوده في التنصير، فأمر بجمع كل ما استطاع جمعه من الكتب العربية من أهالي غرناطة وأرباضها، ونظمت منها أكداس ضخمة في ميدان باب الرملة (Plaza de Bibarrambla) وأضرم النار فيها، ويقدر بعض المؤرخين عدد هذه الكتب بنحو مائة ألف مجلد. وهو إجراء كان موضع إدانة عنيفة من النقد الغربي، بما فيه نقد المؤرخين الإسبان أنفسهم.

واتسعت جهود ديوان التفتيش بعد ذلك، فلم تقتصر على مسلمي غرناطة، بل شملت المدجنين في سائر أنحاء اسبانيا، ثم انتقلت أيضاً إلى البرتغال، إذ أصدرت حكومتها في سنة ١٤٩٦م قرارات مماثلة بضرورة تنصر المسلمين في أراضيها وإلا كان عليهم أن يخرجوا من البلاد. واستمرت سياسة اضطهاد الموريسكيين خلال حكم الملكين الكاثوليكيين حتى وفاة الملكة إيزابيل سنة ١٥٠٤م ثم وفاة زوجها فرناندو في ١٥١٦م. فلمّا ولي عرش إسبانيا حفيد هذا الملك كارلوس الأول (Carlos I) أول من حكم إسبانيا بهذا الاسم وورث عرش ألمانيا باسم شارل الخامس (شرلكان Charles V) بدت للموريسكيين بارقة من الأمل في أن تخف عنهم موجة الاضطهاد والتنكيل. وأبدى الامبراطور كارلوس بالفعل شيئاً من اللين والتسامح خلال السنوات الأولى من حكمه، ولكن الضغط الذي مارسته العناصر الرجعية المتعصبة في الكنيسة عاد بالأحوال إلى ما كانت عليه، فصدر في ١٥٢٤م مرسوم بوجوب تنصير كل مسلم

بقي على دينه وإخراج من يرفض المسيحية من إسبانيا. وفي سنة ١٥٤١م صدر قرار يمنع الموريسكيين من التوجه إلى بلنسية وبتحريم الهجرة من الموانىء الإسبانية إلا بتصريح خاص، وكان ذلك خوفاً من اتصالهم بمسلمي المغرب أو بسفن الدولة العثمانية التي كانت تشن الغارات على الموانىء الأوروبية. ثم زادت السياسة الإسبانية تشدداً في عهد ابن الإمبراطور كارلوس وخليفته على العرش فيليب الثاني (Felipe II) (١٥٥٦م - ١٥٩٨م)، فقد كان هذا الملك بطبيعته متعصباً وواقعاً تحت تأثير رجال الكنيسة الذين كانوا يرون في الموريسكيين على الرغم من تنصرهم خطراً على كيان الدولة الإسبانية التي أصبحت تعد نفسها حامية الكاثوليكية. وكان من أخطر ما صدر في عهد فيليب الثاني من القوانين هو حظر حمل السلاح على الموريسكيين (في سنة ١٥٦٣م)، وشرعت السلطات في تنفيذ هذا الحظر في عنف بالغ. ثم صدر قانون آخر في أيار/مايو ١٥٦٦م بتحريم استعمال اللغة العربية وإقامة الحفلات الغنائية (التي تدعى مجالس الزّمْر (Zambras) على طريقتهم المعتادة. وكان ذلك آخر ما بقي لهذا الشعب من مظاهر تمسكه بما بقي له من سمات تراثه القومي. ولم يكن هذا المرسوم جديداً تماماً إذ إنه سبق أن صدر قانون مماثل في عهد كارلوس الأول سنة ١٥٢٦م، غير أن الموريسكيين التمسوا تأجيل تنفيذه لمدة أربعين عاماً، فأجيبوا إلى طلبهم في مقابل دفع ضريبة إضافية باهظة. وتشدد ديوان التفتيش في تطبيق المرسوم الجديد إلى أبعد حد، وقررت السلطات إلى جانب ذلك تدمير الحمامات العربية التي كانت مثاراً للتشكك في احتفاظ الموريسكيين بعقيدتهم الإسلامية بالرغم من تنصرهم الظاهري. وحاول الموريسكيون الغرناطيون والبلنسيون تأجيل تنفيذ هذا القانون، ولكن مطالبهم رفضت.

وحينما بلغ اليأس بهذا الشعب منتهاه بدأ التذمر يسري في صفوفهم، وشرع الموريسكيون الغرناطيون في إعداد العدة للثورة. وفي كانون الأول/ديسمبر سنة ١٥٦٨م اندلعت الثورة بعد إعداد محكم تم في سرية مطلقة. واختار الثوار لقيادتهم أميراً يدعى فرناندو دي كوردوبا إي ڤالور (Fernando, de Cordoba y Válor) وكان ينتسب إلى بني أمية أمراء الأندلس وخلفائها منذ قرون، واسترجع هذا الأمير اسمه القديم الذي يذكر بأصله، فدعا نفسه «ابن أمية» (Abenumeya)، ولجأ مع أنصاره إلى جبال البُشَرّات الوعرة (Las Alpujarras) وبعث برسله إلى الموريسكيين في سائر أنحاء غرناطة يدعوهم إلى خلع الطاعة والعودة الصريحة لدينهم القديم. وانتشرت الثورة في سائر أنحاء غرناطة والمرية وبسطة ووادي آش. ولم يتمكن حاكم غرناطة المركيز دي مونديخر (El Marqués de Mondéjar) من إخماد الثورة على الرغم من مقتل «ابن أمية» على أثر مؤامرة دبرت له. إذ اختار الثوار لقيادتهم ابن عم له يدعى «ابن عبو Abenaboo» واسمه الإسباني ديجو لوبث (Diego López)، ودعا هذا الزعيم نفسه عبد الله محمداً. واستفحلت الثورة، ولا سيما بعد استيلاء الثوار على أرجية (Orgiva)

التي كانت مفتاح غرناطة في تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٦٩م. وهنا قرر الملك فيليب الثاني أن يبعث بأكفأ قواده وهو أخوه دون خوان لمعالجة الوضع المتفاقم. وتمكّن هذا من القضاء على الثورة بعد معارك عنيفة كانت في الحقيقة مذابح مروعة في ما بين شباط/ فبراير وأيار/ مايو ١٥٧٠م.

وفي آذار/ مارس ١٥٧١م سقط القائد عبد الله محمد قتيلاً بعد أن أبلى في القتال أشد البلاء. وعلى أثر إخماد الثورة أصدر الملك قراراً في ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٥٧١ بنفي الموريسكيين من غرناطة وتفريقهم في أنحاء البلاد ومصادرة أملاكهم. وهكذا سحقت ثورة الموريسكيين الأخيرة بعد أن أقضت مضاجع السلطات الإسبانية ثلاث سنوات كاملة.

وازداد على أثر ذلك نشاط ديوان التفتيش في تعقب الموريسكيين، وكانت أحكام الإعدام الجماعي تصدر عليهم بعد محاكمات شكلية، وكان موريسكيو بلنسية ومنطقتها هم هدف هذه المحاكمات، إذ كانوا يؤلفون مجتمعاً متماسكاً غنياً. وكانت السلطات ترى خطراً كبيراً في اتصالهم بالحملات التي كان يشنها المغامرون البحريون الأتراك والجزائريون على سواحل إسبانيا الشرقية والجنوبية منذ أوائل القرن السادس عشر. وكان من أشهر هؤلاء الأخوان عَرُّوج وخير الدين المعروفان بلقبهما «بارباروسا» (Barbarrosa) (أي ذي اللحية الحمراء). وقد قدر عدد الغارات التي وقعت على الشواطىء الإسبانية في ما بين سنتي ١٥٢٨م و١٥٨٤م بثلاث وثلاثين غارة. وفي إحدى هذه الغارات أسر الكاتب الإسباني الكبير ميخيل دي سرفانتس سافيدرا (Miguel de Cervantes Saavedra) مؤلف رواية دون كيشوت (دون كيخوتي) *(Don Quijote de la Marcha)* وقضى في الأسر نحو خمس سنوات في مدينة الجزائر. (بين ١٥٧٥م و١٥٨٠م) وصور لنا في هذه الرواية نفسها وفي إحدى مسرحياته حياة هؤلاء السجناء من أسرى الإسبان. وزاد إحساس الساسة الإسبان بالخطر من الموريسكيين بصفة خاصة بعد الأحداث الواقعة في السنوات الأولى من القرن السابع عشر.

كان فيليب الثاني قد توفي سنة ١٥٩٨م وخلفه على العرش ابنه فيليب الثالث (Felipe III) وكان ملكاً صغير السن ضعيف الشخصية واقعاً تحت تأثير رجال الكنيسة ونفوذ وزيره الدوق دي ليرما (El Duque de Lerma)، وكان هذا بدوره من أشد أنصار فكرة التخلص من الموريسكيين. وقد طرحت مشروعات عديدة لذلك كان من بينها الإبادة الجماعية لهم. وفي هذه الأثناء حدث أن توفي سلطان المغرب أحمد المنصور سنة ١٦٠٣م وعلى أثر موته اشتعلت الحرب الأهلية بين أبنائه الثلاثة أبي عبد الله المأمون المعروف بالشيخ وأبي فارس الواثق بالله ومولاي زيدان. واستمرت هذه الحرب خمس سنوات لجأ خلالها الشيخ إلى إسبانيا مستغيثاً بفيليب الثالث ومتعهداً

بأن يقدم له ثغر العرائش نظير معاونته على استرداد عرشه. وفي مقابل ذلك عرض الموريسكيون في بلنسية وشرق الأندلس على خصمه مولاي زيدان أن يقوم بغزو إسبانيا على أن يعاونوه بآلاف من المقاتلين. وسارع فيليب لانتهاز الفرصة فأرسل قواته لمعاونة الشيخ فاستولت على العرائش وعاثت في شمال المغرب. غير أن لجوء الشيخ إلى ملك إسبانيا أثار موجة من السخط ضده، فلم يلبث أن قتله بعض زعماء قبيلة غمارة المغربية في سنة ١٦١٣م، وتوطد بذلك مركز السلطان مولاي زيدان. وكان اتهام الموريسكيين بمداخلتهم سراً وتحريضهم له على غزو إسبانيا هو الذريعة لنفي الموريسكيين عقاباً لهم على ذلك. وفي كانون الثاني/يناير ١٦١٩م بحث مجلس الدولة مشكلة الموريسكيين لآخر مرة. وقدم تقريره بوجوب نفي الموريسكيين لأسباب دينية وسياسية أهمها تعرض إسبانيا لخطر الغزو من المغرب. وفي ١٥ أيلول/سبتمبر ١٦٠٩م صدر قرار النفي من أرض قشتالة، وكان أول ما طبق في بلنسية وأعمالها ابتداء من أول تشرين الأول/أكتوبر من السنة نفسها، وخرجت أول دفعة منهم من ثغر دانية والثغور القريبة منها، وكان عددهم نحو ثمانية وعشرين ألفاً حملتهم السفن إلى وهران ثم نقلوا إلى تلمسان. وتعددت الرحلات بعد ذلك من بلنسية ولقنت وغيرهما. وفي غرناطة صدر قرار النفي في ١٢ كانون الثاني/يناير ١٦١٠م، وفي قطلونية وأراغون في أيار/مايو ١٦١٠م، وفي إشبيلية وإكسترامادورا (Extramadura) (المنطقة الغربية) وفي مرسية في ١٦١٤م. وظلت السفن شهوراً بل أعواماً تحمل آلافاً من أفراد الشعب الموريسكي، فتلقي بهم على سواحل الشمال الإفريقي ومصر ومختلف بلاد الدولة العثمانية وبعض موانىء الدول الأوروبية. أما عدد الموريسكيين المطرودين فلا يعرف على وجه التحديد، ويختلف المؤرخون في تقدير هذا العدد بين ثلاثمائة ألف وثلاثة ملايين. وربما كان العدد الأقرب إلى المعقول ما بين ستمائة ألف إلى مليون. وبنفي هذه الجموع من الموريسكيين تكون قد طويت آخر صفحات «الوجود الإسلامي» في إسبانيا.

وإذا كانت حياة هذا الشعب الموريسكي قد ختمت بهذه النهاية المأساوية فإن الطرد لم يكن فيه حل لمشكلات إسبانيا كما كان ساستها يتوقعون. وكان هؤلاء الساسة منذ سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢م ينظرون إلى مستقبل البلاد نظرة يملؤها التفاؤل، ولا سيما وأنه لم تمض على نهاية الدولة الإسلامية في الأندلس عشرة شهور حتى تم كشف العالم الجديد في ١٢ تشرين الأول/أكتوبر من السنة نفسها، وبدأ منذ هذا التاريخ استعمار القارة الأمريكية بكل ما تضمه من ثروات هائلة. ثم لم تمض سنوات حتى كانت إسبانيا تتحول في ظل كارلوس الأول (شرلكان) وارث العرش الألماني إلى أكبر إمبراطورية في الغرب المسيحي، فقد كانت تبسط سلطانها على نحو نصف أوروبا وعلى معظم القارة الأمريكية، بل امتدت سيطرتها إلى كثير من السواحل الإفريقية وإلى بعض البلاد الآسيوية مثل الفيلبين التي احتلها الإسبان في سنة

١٥٨٠م. وهكذا أصبحت إسبانيا «امبراطورية لا تغيب عنها الشمس». وأدى ذلك بالساسة الإسبان ورجال الكنيسة - وكانت لهم هيمنة على السياسة - إلى الاستهانة بمسألة طرد بقية الشعب المسلم، بل اعتبروا ذلك أعظم ما يمكن أن يقوموا به من منجزات في سبيل الدين والوطن. وغاب عن هؤلاء أن الموريسكيين كانوا عماد الاقتصاد الإسباني، فقد كانوا هم المشتغلين بالمهن والحرف من زراعة وصناعات وتجارة وفنون. وهذا ما جعل الكثيرين من النبلاء الإقطاعيين يعارضون دائماً قوانين الطرد المتوالية ويتوسلون بنفوذهم إلى تأجيل تطبيقها، إذ كانوا في أمسّ الحاجة إليهم. ولهذا فقد كان لقرار الطرد أسوأ الآثار الاجتماعية والاقتصادية على إسبانيا، ولم تعوضها عن تلك الخسائر الثروات والغنائم التي ظفرت بها من مستعمراتها في العالم الجديد. على أن هذه الحقيقة التي يعترف بها كثير من الباحثين الأوروبيين المحدثين ومن الإسبان أنفسهم كثيراً ما ينكرها باحثون آخرون، وبخاصة من رجال الدين الذين يقولون إن كل ذلك أمر هين في مقابل تحقيق إسبانيا لوحدتها الدينية التي كانت في تلك العصور ركيزة للوحدة السياسية والاجتماعية. كذلك لا يمكن أن ينسب ما أصاب إسبانيا من خراب خلال أواخر القرن السابع عشر وعلى طول القرن التالي إلى طرد الموريسكيين باعتباره العامل الوحيد، فقد تعاونت على ذلك الخراب عوامل أخرى منها الحروب المتصلة التي خاضتها إسبانيا ضد الخلافة العثمانية والدول الأوروبية وما كانت تعنيه هذه الحروب من نزيف اقتصادي مستمر، ومنها سوء إدارة المستعمرات الجديدة وما أدى إليه اكتشاف العالم الجديد من احتقار الإسباني للعمل اليدوي والرغبة في الهجرة من أجل الإثراء السريع بأقل جهد ممكن. وأخيراً أدت العصبية الدينية التي هيجها طرد بقايا الشعب المسلم إلى أن يعتقد الإسباني أنه يكفيه كونه حامي حمى الدين الحقيقي الوحيد، ولذلك فقد كان عازفاً عن مشاركة سائر الأوروبيين في البحث العلمي والنهضة الفكرية التي كانت أساس تقدم أوروبا العظيم في العصور التالية.

* * *

وأخيراً ما هو حكم الباحث وهو ينظر نظرة شاملة إلى ذلك «الوجود العربي الإسلامي» في إسبانيا على مدى هذه القرون التسعة (٧١١هـ/ ١٦١٤م)؟ الحقيقة أن الإنصاف يقتضي الاعتراف بأن هذا الشعب الأندلسي - على الرغم من حياته المضطربة الحافلة بالصراع من أجل الحفاظ على بقائه - قد استطاع أن يكتب صفحة من أكثر صفحات الحضارة الإنسانية مجداً. فقد كان شعباً اكتسب من العناصر المتنوعة التي تألف منها مميزات كثيرة، ومكنه ذلك من استثمار موارد البلاد على خير وجه، فنهض بالزراعة والصناعة، وكان من أنشط الشعوب الإسلامية في ميدان التبادل التجاري، ومن أكثرها طموحاً إلى المغامرة، ولا شك في أن بيئة شبه الجزيرة بطبيعتها الجبلية الوعرة وقلة نصيبها من المياه كانت بمثابة تحدٍّ حضاري واجهه الأندلسيون في شجاعة وحزم وتصميم، فاستطاعوا أن يستخرجوا من هذه البيئة كل ما يمكن أن تعطيه،

واستنبطوا وسائل وطرقاً في الري والزراعة حولت كثيراً من المناطق المجدبة إلى حقول وحدائق وافرة الخيرات. وانعكس كل ذلك على العمران الذي انتشر في شبه الجزيرة، فبنوا مدناً وأنشأوا قرى جديدة تشهد أسماؤها العربية بمدى تقدمهم في ميدان العمارة، كما تشهد بذلك الآثار الرائعة التي خلفوها في العديد من المدن مثل قرطبة وإشبيلية وغرناطة وبلنسية ومرسية وسرقسطة وبطليوس وطليطلة. وكان لهم الفضل في ابتكار طرز فنية جديدة ما زالت مثار الإعجاب. وأما المنجزات الثقافية فهي بالغة القيمة سواء من ناحية الكم أو الكيف، فقد نبغ أندلسيون كثيرون في سائر مجالات المعرفة، وإذا كانوا قد بدأوا نشاطهم الفكري تلاميذ للشرق العربي فإنهم سرعان ما ردّوا هذا الدين أضعافاً مضاعفة. فقد قدموا للعالم العربي الإسلامي ثمرات فكرية تعد اليوم من أعظم ما يعتز به العرب من تراثهم، ويكفي أن نشير إلى شخصيات مثل ابن حزم وابن عبد البر النمري وابن باجة وابن طفيل وابن رشد ومحيي الدين بن عربي في ميادين الدراسات الدينية والفلسفية والصوفية، وإلى ابن حيان وابن سعيد وابن الخطيب في ميدان الكتابة التاريخية، وإلى أبي القاسم الزهراوي وأبناء زهر في الطب والتشريح، وإلى عباس بن فرناس ومسلمة المجريطي والزرقالي في علوم الرياضة والفلك والكيمياء، وإلى الزبيدي الإشبيلي وابن سيده المرسي والأعلم الشنتمري وابن السيد البطليوسي وابن مالك الجياني وأبي حيان الغرناطي في الدراسات اللغوية والنحوية، وإلى ابن دراج القسطلي وابن زيدون وابن خفاجة وابن زمرك في الشعر. وعلينا أن ننوه بقيام الأندلسيين بأكبر ثورة شعرية بابتكارهم فن الموشحات ثم فن الزجل، وهما فنان قلدهم فيهما أدباء الشرق، وكان لهما تأثير في ظهور أول شعر غنائي في فرنسا وهو «شعر التروبادور»، وفي الشعر الإسباني كذلك.

ولم يقف تأثير الثقافة الأندلسية عند عالم الشرق العربي، بل كانت هي التي رفدت الثقافة الإسبانية عن طريق الترجمة (في مدرسة تراجمة طليطلة وفي الجهد الكبير الذي بذله ألفونسو العاشر الحكيم في إشبيلية ومرسية) ثم كانت من بين الأسس التي قامت عليها النهضة الأوروبية. فقد ترجم الكثير من تراث هذه الثقافة أو من التراث الشرقي الذي وصل إلى أوروبا عن طريق إسبانيا. وكان في ذلك مظهر رائع من مظاهر ترابط حلقات الثقافة الإنسانية على مر العصور.

وقد جرى الاستشراق الأوروبي خلال عصور طويلة ـ بدافع العصبيات الدينية والقومية ـ على إنكار فضل الثقافة العربية وتجاهل دور الأندلس التي كان لها فضل كبير في نقلها إلى أوروبا. على أن الأمر قد تغيّر منذ أواخر القرن الماضي حينما وجد من العلماء المنصفين من تحرروا من تلك العصبيات القديمة، وانعكس ذلك على مسيرة البحث العلمي في إسبانيا أيضاً. إذ عاد كثير من علمائها في أواخر القرن الماضي وفي مطلع هذا القرن إلى الاهتمام بالثقافة الأندلسية يبحثونها في تجرد ونزاهة ثم بشعور من الاعتزاز والتقدير والحب باعتبارها جزءاً من تاريخ إسبانيا وتراثها.

ويكفي أن نشير إلى جهود باسكوال دي جايانجوس (Pascual de Gayangos) وفرانسسكو كوديرا (Francisco Codera) وخوليان ريبيرا (Julián Ribera) وآسين بالاثيوس (Asín Palacios) وآنخل غونزاليز بالنثيا (Angel González Palencia) وإميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez) ثم جيل تلاميذ هؤلاء وعددهم اليوم لا يكاد يحيط به الحصر. وقد انتقل تقدير الحضارة الأندلسية من دائرة المشتغلين بالدراسات العربية إلى جمهور الباحثين في إسبانيا بشكل عام مما يتمثل في مؤلفات علماء من أمثال مننندث بيدال (Menéndez Pidal) وأميريكو كاسترو (Américo Castro) وغيرهما، ممن يُعد عملهم نوعاً من رد الاعتبار للحضارة الأندلسية ومن «المصالحة» مع تلك الحضارة بعد قطيعة طويلة.

لقد خلق الأندلسيون تراثاً مجيداً امتد أثره إلى بلاد الشرق العربي والإسلامي وبقي كثير من آثاره في إسبانيا نفسها على نحوٍ جعل لها طابعاً ميزها عن سائر البلاد الأوروبية. ثم كان له فضل على أوروبا في نهضتها الحديثة.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأبار، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **إعتاب الكتاب**. حققه وعلّق عليه وقدم له صالح الأشتر. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٦١.

ـــــ. **التكملة لكتاب الصلة**. تحقيق عزت العطار الحسيني. القاهرة، ١٩٥٥.

ـــــ. **الحلة السيراء**. حققه وعلق حواشيه حسين مؤنس. القاهرة: الشركة العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٣. ٢ ج.

ـــــ. **المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدفي**. تحقيق فرنسيسكس كودارا وزيدين. مجريط: روخس، ١٨٨٥.

ـــــ. **المقتضب من كتاب تحفة القادم**. اختيار وتقييد أبي اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم البلفيقي؛ تحقيق ابراهيم الأبياري؛ قرئ على طه حسين. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٧.

ابن أبي زرع، أبو الحسن علي بن عبد الله. . . . **الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس**. اعتنى بتصحيحه. . . كارل يوحن تورنبرغ. أوبسالة: دار الطباعة المدرسية، ١٨٤٣ ـ ١٨٤٦؛ الرباط، ١٩٧٣.

ابن الأثير، أبو الحسن علي بن محمد. **الكامل في التاريخ**. بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ - ١٩٦٧. ١٣ ج.

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن بشكوال، أبو القاسم خلف بن عبد الملك. **كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم**. تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا. مدريد، ١٨٨٣. ٢ ج.

ـــــ. ـــــ. عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، ١٩٥٥. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٤)

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **جمهرة أنساب العرب**. تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢. (ذخائر العرب؛ ٢)

ـــــ. **رسائل ابن حزم الأندلسي**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠ - ١٩٨٣. ٤ ج.

ابن حوقل، أبو القاسم محمد بن حوقل. **كتاب صورة الأرض**. وهو يحتوي على نص النسخة المرقومة ٣٣٤٦ المحفوظة في خزانة السراي العتيق في استنبول وكذلك على صور هذه النسخة وقد استتم بمقابلة نص الطبعة الأولى وبعض المصادر الأخرى. ط ٢. ليدن: مطبعة بريل، ١٩٣٨ - ١٩٣٩. ٢ ج. (Bibliotheca Geographorum Arabicorum; pars 2)

ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف. **كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تاريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة أبي مروان حيان بن خلف القرطبي المعروف بابن حيان**. اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البدليانة باكسفرد الأب ملشور م. انطونية. باريس: بولس كتنر الكتبي، ١٩٣٧ -.

ـــــ. **المقتبس في أخبار بلد الأندلس**. تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥. الترجمة الاسبانية إ. غارسيا غوميز. مدريد، ١٩٦٧.

ـــــ. **المقتبس من أنباء أهل الأندلس**. تحقيق ب. شلميطا، ف. كورينتي. وم. صبح. مدريد، ١٩٧٩.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة، ١٣١٩هـ.

ـــــــ. ـــــــ. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ـــــــ. **تاريخ اسبانية الإسلامية أو كتاب أعمال الأعلام في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام**. تحقيق وتعليق إ. ليفي پروفنسال. ط ٢. بيروت: دار المكشوف، [١٩٥٦].

ـــــــ. **تاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام**. تحقيق وتعليق أحمد مختار العبادي ومحمد ابراهيم الكتاني. الدار البيضاء: دار الكتاب، ١٩٦٤.

ـــــــ. **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية**. تحقيق ي. س. علوش. الرباط: المطبعة الاقتصادية، ١٩٣٦.

ـــــــ. ـــــــ. تحقيق ع. زمامة وس. زكار. الدار البيضاء، ١٩٧٩.

ـــــــ. **رقم الحلل في نظم الدول**. تونس، ١٣١٦هـ.

ـــــــ. **الكتيبة الكامنة في من لقيناه بالأندلس من شعراء المئة الثامنة**. تحقيق إحسان عباس. بيروت. دار الثقافة، ١٩٦٣.

ـــــــ. **كناسة الدكان بعد انتقال السكان: حول العلاقات السياسية بين مملكتي غرناطة والمغرب في القرن الثامن الهجري**. تحقيق محمد كمال شبانة؛ مراجعة حسن محمود. [القاهرة]: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٦]. (تراثنا. وزارة الثقافة)

ـــــــ. **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م.

ـــــــ. ـــــــ. تحقيق محب الدين الخطيب. بيروت، ١٩٧٨.

ـــــــ. **مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في بلاد المغرب والأندلس (مجموعة رسائل)**. نشر وتحقيق أحمد مختار العبادي. الاسكندرية: مطبعة جامعة الاسكندرية، ١٩٥٨.

ـــــــ. **نفاضة الجراب في علالة الاغتراب**. تحقيق أحمد مختار العبادي؛ مراجعة عبد العزيز الأهواني. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [د. ت.].

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. القاهرة: بولاق، ١٢٨٤هـ. ٧ ج.

ــــــ. **المقدمة**. ترجمه إلى الفرنسية وقدم له وعلق عليه فنسان مونتاي. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦٧. (مجموعة الروائع الإنسانية، الأونسكو، السلسلة العربية)

ابن دِحية الكلبي، أبو الخطاب عمر بن الحسن. **المطرب من أشعار أهل المغرب**. تحقيق ابراهيم الأبياري، حامد عبد المجيد وأحمد أحمد بدوي؛ راجعه طه حسين. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٩٥٤.

ابن دراج القسطلي، أبو عمر أحمد بن محمد. **ديوان**. حققه وعلق عليه وقدم له محمود علي مكي. دمشق: المكتب الإسلامي، ١٩٦١.

ابن الزبير، أبو جعفر أحمد بن ابراهيم. **القسم الأخير من كتاب صلة الصلة، وهو ذيل للصلة البشكوالية في تراجم أعلام الأندلس**. أصدره معتمداً على الأصل المخطوط... ومعتنياً بتصحيحه وتعليق الحواشي عليه إ. لافي پروڤانصال. الرباط: المطبعة الاقتصادية، ١٩٣٨.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **بسط الأرض في الطول والعرض**. تحقيق خوان فرنيط خينيس. تطوان: معهد مولاي الحسن، ١٩٥٨.

ــــــ. ــــــ. تحقيق أ. العربي. بيروت، ١٩٧٣.

ــــــ. **المُغرب في حلى المغرب**. تحقيق شوقي ضيف. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٣ ـ ١٩٥٥]. ٢ ج. (ذخائر العرب؛ ١٠)

ابن صاحب الصلاة، أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي. **تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم أئمة وجعلهم الوارثين**. استخرجه من مخطوط اكسفورد... عبد الهادي التازي. بيروت: دار الأندلس، [١٩٦٥].

ابن عبد الحكم، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله. **فتوح مصر وأخبارها**. تحقيق شارلز كتلر توري. [نيوهافن: مطبعة جامعة يال، ١٩٢٢]. (سلسلة الدراسات الشرقية لجامعة يال)

ابن عبد الملك المراكشي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة**.

ج ١: تحقيق م. بن شريفة. بيروت، [د.ت.].

ج ٤ و٥: تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥.

ج ٦: تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

ج ٨: تحقيق م. بن شريفة. الرباط، ١٩٨٤.

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب.**
ج ١ - ٢: تحقيق ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال. باريس، ١٩٤٨.
ج ٣: تحقيق إ. ليفي بروفنسال. باريس، ١٩٣٠.

ـــــ. ـــــ. تحقيق إحسان عباس. بيروت، ١٩٦٧.

ـــــ. ـــــ. تحقيق م. أ. الكتاني، محمد بن تاويت الطنجي وع. زمامة. بيروت؛ الدار البيضاء، ١٩٨٥.

ابن عميرة الضبي، أبو جعفر أحمد بن يحيى. **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس.** تحقيق فرنشسكه قداره وخ. ريباره. مجريط: روخس، ١٨٨٤.

ابن فرحون، برهان الدين ابراهيم بن علي بن محمد. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب وبهامشه كتاب نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأبي العباس سيدي أحمد بن أحمد. . .** القاهرة: [مطبعة المعاهد، ١٣٥١هـ].

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن محمد. **تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس.** [القاهرة]: عزت الحسيني، ١٩٥٤. ٢ ج. (من تراث الأندلس؛ ٣)

ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان.** تحقيق محمود علي مكي. تطوان، ١٩٦٤.

ـــــ. ـــــ. درسه وقدم له وحققه محمود علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٠.

ابن الكردبوس، أبو مروان عبد الملك بن قاسم. **تاريخ الأندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن شباط: نصان جديدان.** تحقيق أحمد مختار العبادي. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٧١.

الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق.** نابولي، ١٨٨٢.

تحفة العصر في انقضاء دولة بني نصر. تحقيق م. خ. مولر. ميونيخ، ١٨٦٣.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: أسماء رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر.** قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢]. (من تراث الأندلس؛ ١)

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **الروض المعطار في خبر الأقطار.** تحقيق

إحسان عباس. بيروت: دار الأمانة؛ دار بيروت، ١٩٧٥.

الخشني، أبو عبد الله محمد بن الحارث. **قضاة قرطبة**. تحقيق وترجمة خ. ريباره. مدريد، ١٩١٤.

رسائل مُوحّدية من إنشاء كتّاب الدولة المؤمنية. الرباط، ١٩٤١.

السقطي، أبو عبد الله محمد بن أبي محمد. **في آداب الحسبة**. النص العربي حرره مع مقدمة وشرح للكلمات بالفرنسية ج. س. كولان وإ. ليفي پروفنسال. باريس: لورو، ١٩٣١. (منشورات معهد الدراسات المراكشية العالية؛ ٢١)

الصنهاجي، عبد الله بن بلكين بن باديس. **التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري**. تحقيق إ. ليفي پروفنسال. القاهرة، ١٩٦٣.

العذري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلائي]. **ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار**. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.

عياض، أبو الفضل عياض بن موسى. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. تحقيق أ.ب. محمود. بيروت؛ طرابلس الغرب، ١٩٦٧. ٣ ج.

ـــــ. ـــــ. الرباط، ١٩٦٥ ـ ١٩٨١.

الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. **قلائد العقيان ومحاسن الأعيان**. [باريس: مجلة برجيس، ١٢٧٧هـ].

ـــــ. ـــــ. [القاهرة؟، ١٢٨٤هـ].

ـــــ. **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**. القاهرة، ١٢٨٣هـ.

المراكشي، أبو محمد عبد الواحد بن علي. **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**. تحقيق محمد سعيد العريان. القاهرة، ١٩٦٣.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **أزهار الرياض في أخبار عياض**.

ج ١ ـ ٣: تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: بيت المغرب، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢.

ج ٤ ـ ٥: تحقيق س. أ. أعراب، محمد بن تاويت الطنجي وع. الهراس. [د.م.]، ١٩٧٨ ـ ١٩٨٠.

ـــــ. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

النباهي، أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد. **تاريخ قضاة الأندلس... [أو] كتاب**

المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا. نشر إ. ليفي برفنسال. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٤٨.

نبذة العصر في أخبار ملوك بني نصر أو تسليم غرناطة ونزوح الأندلسيين إلى المغرب. حققه ألفريدو بستاني؛ ترجمه كارلوس كويروس. العرائش، ١٩٤٠.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب. فاس، ١٨٩٦ ـ ١٨٩٧. ١٣ ج.

ـــــ. ـــــ. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣. ١٣ ج.

دوريات

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. «نقط العروس.» تحقيق شوقي ضيف. مجلة كلية الآداب (جامعة القاهرة): السنة ١٣، ١٩٥١.

ابن غالب، محمد بن أيوب الغرناطي. «فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس.» تحقيق أ. عبد البديع. مجلة المخطوطات العربية: السنة ١، العدد ٢، ١٩٥٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Akhbār majmū'ah, colección de traducciones. Crónica anónima del siglo XI, dada a luz por primera vez, traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcantara. Madrid: Impr. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, 1867.

Al-Ḥimyarī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im. *La Peninsule ibérique au Moyen-Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'ṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*. Texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal. Leyde: E. J. Brill, 1938. (Publications de la «Fondation de Goeje»; no. xii)

Ibn al-Abbār, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbār scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin. Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6)

——. *Al-Takmila li-kitāb al-ṣila*. Edited by Angel González Palencia and M. Alarcón. *Miscelánea de estudios y textos árabes*. Madrid, 1915.

Ibn 'Abd al-Ra'ūf, Aḥmad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fī'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age; 1. sér.)

Ibn 'Abdun, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fī'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age; 1. sér.)

Ibn al-Athīr, Abū'l-Ḥasan Muḥammad Ibn 'Alī. *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. Traduit et annotées par E. Fagnan. Alger: A. Jourdan, 1898.

Ibn al-Faraḍī, Abū'l-Walīd 'Abd Allāh Ibn Muḥammad. *Historia virorum doctorum Andalusiae* (Dictionarium biographicum) ad fidem codicis Tunicensis arabice nunc primum editit, indicibus additis, Franciscus Codera. Matriti: In typographia La Guirnalda, 1891-1892. 2 vols. (Bibliotheca arabico-hispana; t. 7-8)

Ibn al-Qūṭīyah, Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar. *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*. Traducción de Don Julián Ribera. Madrid, 1868.

Al-Jarsīfī, 'Umar Ibn 'Uthmān. «Risāla fī'l-ḥisba.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Trois traités hispaniques de ḥisba, texte arabe*. Le Caire, 1955. (Documents arabes inédits sur la vie sociale et économique en Occident musulman au Moyen Age; 1. sér.)

Molina, Luis. *Una descripción anónima de al-Andalus*. Editada y traducida, con introducción, notas par Luis Molina. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asin», 1983.

Una Crónica Anónima de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir. Edited and translated by Evariste Lévi-Provençal and Emilio García Gómez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Miguel Asin», 1950.

Periodicals

Al-Zuhrī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Abī Bakr. «Kitāb al-ja'rafiyya.» Edité par M. Ḥajj Sadok. *Bulletin des études orientales* (Damascus): vol. 21, 1968.

المـــدن

غرناطة:
مثال من المَدْيَنَة العربية في الأندلس

جيمس دِكي (يعقوب زكي)(*)

أولاً: بِنْيـة المدينـة

إن من يعرف شكل المدن الإسلامية سيجد في غرناطة قبل ٢/١/١٤٩٢ مثالاً من طراز المدينة الإسلامية. فعندما جاء زاوي بن زيري (٤٠٧ ـ ٤١٦هـ/١٠١٦ ـ ١٠٢٥م) بعد عام (٤٠٣ ـ ٤٠٤هـ/١٠١٢ ـ ١٠١٣م) واختار موضعاً لعاصمته الجديدة، انتقل جميع سكان مدينة إلبيرة إلى الموقع الجديد على ضفاف نهر «دارّو» فأوجدوا بذلك مدينة إسلامية بُنيت حسب الغرض، لا دخل فيها لمدينة سابقة. إن هذا العامل هو الذي يجعل غرناطة مختلفة عن أماكن أخرى مثل قرطبة ودمشق، حيث توجّب إنزال إطار مديني عربي فوق بنية أساسية روميّة، لكنه عامل يجعلها شبيهة بأماكن مثل بغداد أو القاهرة. وإلى حين انتقال السكان، كانت غرناطة مستوطنة يهودية بشكل رئيسي، بل إنها كانت تعرف باسم «غرناطة اليهود». والواقع أن العمران الذي سبق «الحمراء» مباشرة كان قلعة تقوم على الموقع الذي تشغله «القصبة» حالياً، وقد بناها لباديس وزيره إسماعيل بن النّغريلة اليهودي بين عامي ٤٤٦هـ ـ ٤٤٨هـ/ ١٠٥٢ ـ ١٠٥٦م) ليحمي المنطقة التي كان يعيش فيها أبناء دينه.

(*) جيمس دِكي (James Dickie): شغل وظائف أكاديمية في جامعات مانشستر ولانكستر وهارفرد. تركز اهتماماته في حقول البحث التالية: اسبانيا الإسلامية والشريعة الإسلامية وعلم الطقوس الدينية.

يشكر المؤلف القائمين على «وديعة كارنيغي لإعانة الجامعات الاسكتلندية» (Carnegie Trust for the Universities of Scotland) التي ساعدت على إكمال العمل الميداني لإنجاز هذه الدراسة.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

إن المدينة التي نشير إليها اليوم خطأ على أنها مدينة واحدة كانت في العصور الوسطى مدينتين: مدينة ملكية تسمّى مدينة الحمراء، تقع على تل سبيكة، ومدينة لعامة الناس، هي مدينة غرناطة وتقع تحتها على السهل وتمتد إلى التلال المجاورة. وكان بين المدينتين علاقة متكاملة تؤدي إلى تقسيم الوظائف. وبما أن المدينة الملكية هي موضوع بحث يشغلني حالياً، فإني أقترح تجاوز الحديث عنها في هذا المجال، إلا عندما يتدخل ذلك الحديث في فهمنا طريقة قيام المدينة الثانية بوظائفها. وتحديد مجالات دراستنا لمدينة غرناطة يعني استبعاد ميزات خارجية أخرى مثل المنازل الريفية في «جنّة العريف» و«البشاريس»، وهي، خلافاً للمقابر (التي قد تكون داخل المدينة أو خارجها)، لا علاقة لها بمدينة غرناطة. ومن المضلّل كذلك الإشارة إلى غرناطة على أنها عاصمة السلطنة؛ فالحمراء كانت هي العاصمة، وكان موقع غرناطة منها كموقع باريس من «فرساي» حتى عام ١٧٨٩. وفي عهد بني نَصْر لم يكن لغرناطة من علاقة بالحكومة. كان مؤسس السلالة التي افتتحت عصر غرناطة الذهبي محمد بن الأحمر (٦٢٩ ـ ٦٧١هـ/١٢٣٨ ـ ١٢٧٣م) قد أقام أول الأمر في قصبة الزيريّين، ولكنه في غضون بضعة أشهر من وصوله قرّر نقل شؤون الحكم والإدارة إلى «تل سبيكة»، وفتح «ساقية السلطان» لتسهيل إقامة المدينة. وبعد الانتقال، غدت قصبة الزيريّين تعرف باسم «القصبة القديمة» تمييزاً لها عن «القصبة الجديدة» التي تقابلها. وبما أن الحمراء وغرناطة كانتا بلديّتين مختلفتين فقد كان يشار إلى القلعتين عادة باسم «قصبة غرناطة» و«قصبة الحمراء». واسم «قصبة الحمراء» كثير الورود في النصوص العربية، لذا يكون من المهم عدم الخلط بينها وبين مدينة الحمراء. لأن الأولى ليست سوى جزء من الثانية.

يشير ابن خلدون إلى الدولة فيصفها بالكيان العضوي، وهي صفة تنطبق كذلك على المدينة الإسلامية. والواقع أن المدينة الإسلامية تُفهم على أحسن وجه عند وصفها بالكيان العضوي. فالجامع يشكّل القلب من المدينة، فهو مركزها الحيوي الذي يصدر عنه الغذاء الروحي الذي يبعث الطاقة في كيان المدينة بأسره. ويجب ألا نحسب الجامع مقتصراً على أداء الشعائر وحسب، لأنه يقع في المركز من نظام متشعّب من أعمال الإحسان التي تقدّم كل شيء، من الطعام بالمجّان إلى دفن الموتى بالمجان، وذلك عن طريق ما لديه من أملاك الأوقاف. وحسب هذا التشبيه، تكون الأسواق شبيهة بالأحشاء، حيث يقع جهاز الهضم من كيان المدينة العضوي؛ بينما تقع الخانات قريباً مما يشبه الفم، حيث تتناول المدينة المواد الأولية والبضائع المصنّعة.

وتُحدِّد المدينة الإسلامية في العادة موقعاً على طريق التجارة، قد يمتد ألوف الأميال فوق أرض جرداء أو صحراوية، تنتظمها خانات لإيواء القوافل على بعد ثلاثين ميلاً من بعضها (مسيرة يوم على ظهر بعير) وعلى طول الطريق. ويقع آخر هذه الخانات في حدود المدينة ويقتصر اسمه على «الخان» مشكّلاً نقطة توزيع، إذ يوزّع

السلع والبضائع المصنوعة على الأسواق والمواد الأولية على مشاغل المدينة. وبما أن مواقع الأسواق كانت في العادة من أوقاف المسجد الجامع، فإن ريع الإيجار الذي كان يدفعه المستأجرون يعين الجامع على القيام بأدوار شتى حسب المجتمع الذي يخدم. إن هذه العلاقة الحيوية المتبادلة بين التجارة والدين تشير إلى أن الحياة الإسلامية، وتشكّل المدينة الإسلامية عالمها الأصغر، تعمل من خلال نظام قيم يُعينُها فيه تماسُكه الداخلي على تشغيل نظام دائري متكامل في جميع أجزائه. وتتواجد المكونات الدينية والدنيوية معاً في نسيج من العلاقات المتشابكة، ويشتمل المحيط على أبنية مدنية ودينية. وتعرض غرناطة جميع هذه الخصائص، ويمكن تمييز مكونات شتى من مصادر النصوص، وفي بعض الحالات من أبنية ماثلة. ولا يكتمل فهم أحوال المدينة إذا لم نأخذ في الحسبان المشهد الاجتماعي الذي ينعكس فيما يحيطه من بناء.

وبناء على ذلك، لو قُيّض لمسافر مسيحي أن ينتقل فجأة من محيط قوطي إلى محيط إسلامي لأصابته صدمة: ففي الإسلام لا يوجد مجتمع مديني، ولا رموز عزّة مدينيّة مثل الحكام المطلقين في إيطاليا القروسطية. فقد نما المجتمع المديني في أوروبا بديلاً عن سلطة الكنيسة، وهي حالة استبعدها الجمع بين شؤون الدين والدولة في الإسلام. ففي الإسلام لا يوجد سوى «الجماعة» التي تقتصر عضويتها على المؤمنين. وهكذا نجد القاضي الرئيس في غرناطة يدعى «قاضي الجماعة». وخارج نطاق «الجماعة» لا يوجد سوى «الكفّار» وبعضهم «ذمّيون» يتمتعون بامتيازات يكفلها القانون[1]. فالمجتمع المتمدن لا يتماشى مع السلطة المطلقة، وفي الإسلام تكون سلطة الدولة المطلقة صورة لسيادة الله المطلقة الذي يحكم عن طريق الشريعة.

تنتشر المدينة الإسلامية النمطية حول مركز هو في العادة حُصن (قصبة) أو «قلعة» وتضم القصر الملكي و«المدينة» أو الحي التجاري الذي ينمو تحت حماية القلعة. ولم تكن غرناطة مختلفة عن هذا النمط؛ فقد كانت نواتها القصبة القديمة على الضفة اليمنى لنهر «دارّو». ويقول مارمول (Marmol) إن المهاجرين من إلبيرة قد استوطنوا أول الأمر في الأرض المنبسطة الواقعة تحت حيّ (Cenete) [السَّنَد] امتداداً إلى موقع الساحة الجديدة حيث ينحدر التل الذي تقع عليه القصبة القديمة نزولاً إلى السهل[2].

---

(١) لم يكن في غرناطة من الذميين سوى اليهود، وبعد ذلك كان المسيحيون المقيمون في حدود الدولة من الموالي. ويقدر هيرونيموس مونتسر عدد الموالي المسيحيين في المدينة (في القرن الخامس عشر الميلادي) بحدود سبعة آلاف. Hieronymus Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada* (Granada, 1987), pp. 38-39.

وهذه طبعة ثانية عن طبعة مدريد ١٩٥١ مع مقدمة جديدة. والاشارات هنا إلى هذه الطبعة الثانية المعادة من نشر TAT في السنة نفسها للطبعة الأولى مع اختلاف في أرقام الصفحات.

(٢) انظر: Francisco Javier Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos:* =

وقد كان نمو غرناطة تراكمياً، لأن توافد المهاجرين من أصقاع الأندلس الأخرى جعل من الضروري الاستمرار في إضافة «الأرباض» إلى نواة المدينة. وإذ كانت هذه الأرباض تتراكم حول النواة صارت الأسوار التي تحمي نواة المدينة والأرباض الملحقة بها تشكّل حلقات مركزية. وقد تسبّب ذلك في وجود تحصينات ثلاثية الأسوار تحيط بمدينة حيث لا توجد أبنية مأهولة، أو القليل من الأبنية العامة التي تزيد عن طابقين؛ فصار القادم إلى المدينة لا يرى أكثرمن أسوار بيضاء، تكتنفها أبراج دفاعية على مسافات منتظمة، أو بوّابات على أبعاد غير منتظمة. وحيث لا تكشف التلال المستديرة عن شلاّل من البيوت البيضاء، لا يظهر فوق مستوى الأسوار سوى المآذن. ولا يعترض رتابة المشهد الشاحب اللون سوى بلاطات القرميد التي تعلو السقوف، وبعضها قرميد مزجّج[٣]، وسوى بعض البقاع من الخضرة. ومشهد مدينة مغربية مثل «شاوين» يعطي فكرة عن منظر غرناطة في أيام عزّها أفضل من منظرها الكالح اليوم.

كان العمران كثيفاً وسط «المدينة» لكنه كان خفيفاً في الأرباض حيث كانت المساحات الخضراء تتناوب مع المساحات المبنيّة. وتشير هذه البقاع الخضراء إلى وجود القصور الريفية التي يشير إليها ابن الخطيب فيقول إنه في حدود الحصن لم يكن عدد القصور الملكية يزيد عن عشرين[٤]. وقد اختلّ النسق المنتظم في حلقات التحصينات

= *Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos* (Madrid, 1872), p. 253.

وكلمة ثينيته (Cenete) الاسبانية مشتقة من الكلمة العربية «سَنَد» أي المنحدَر. وهذا هو أول قسم من غرناطة يعود إلى الإسلام، وبخاصة ذلك الجزء المسمى «Caldería Nueva» الذي لا يوجد فيه سوى من اعتنق الإسلام من أهل المنطقة.

(٣) بما أن استعمال بلاط السقف المزجج عند العرب في اسبانيا كان موضع جدل (Manuel Gómes - Moreno, *Guía de Granada*, 2 vols. (Granada: Universidad de Granada, Instituto Gómez-Moreno de la Fundación Rodriguez-Acosta, 1982), vol. I, p. 178),

وبما أن المؤلف لم يجد في حفريات قصر اليشاريس (Alixares) ما يثبت وجود مثل ذلك البلاط، لأن الحفريات في الموقع لم تكشف سوى عن بلاط أبيض وقطعة صغيرة ملوّنة بالأحمر، يحسن بنا أن نعود إلى ما تذكره سجلات الحمراء (A. A. Leg. I. 47-6). فقد صدر أمر بإجراء إصلاحات بعد انفجار البارود عام ١٥٩٠ يقول «ويجب كذلك تغيير سقوف الدور الملكية وبخاصة دار الأسود، وذلك لوجود كسور ولتحات كثيرة في السقوف، كما يجب تبديل بلاطات السقوف حيث إن اللون فيها قد تلاشى مع بلاطات أخرى بيضاء وخضراء». انظر: Cristina Viñes Millet, *La Alhambra de Granada: Tres siglos de historia*, Colección Mayor (Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982), p. 212.

وتشير هذه الطبعة إلى كتاب غوميز ـ مورينو (Gómez-Moreno) الشهير، في طبعة ثانية طبق الأصل عن الطبعة الأولى، صدرت بمناسبة الذكرى المئوية للطبعة الأصلية.

(٤) انظر: لسان الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية (القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م)، ص ١٥.

المركزية بسبب الحاجة إلى التكيّف مع التضاريس الأرضية وبسبب اللاتناظر في وجود أحد الأرباض الشاسعة الذي يأخذ شكل شبه منحرف. وكان هذا الربض يشمل المستوطنة اليهودية القديمة وربض الفخّارين وربَض نجد. وكان هذا الجزء من المدينة يضم مساحات كبيرة من أملاك الدولة (المُستَخلِصات) ما يزال بعضها قائماً. ويضم «حي القديس دمنغو الملكي» الأراضي المجاورة التي كانت تعود فيما مضى إلى «المنجارة الكبرى» و«المنجارة الصغرى»؛ و«المنجارة» هي «البستان». ولم يبق من الثانية سوى جزء صغير (يقع في الزاوية الجنوبية الغربية من الأرض المسوّرة) لكن القصر في البستان الكبير ما يزال قائماً وقد اشترته الدولة مؤخراً وحوّلته إلى متحف، كما حولت البستان في الموقع إلى متنزّه. ومما يعود إلى الربع الأخير من القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي برج يحاذي القصر، ويشكل جزءاً من سور المدينة يشبه من حيث النمط برج كوماريس (Comares) [قمارش] في الحمراء.

وإلى جانب القصور الريفية (المُنَن، ومفردها مُنية) سواء كانت تعود للحاكم أو لأفراد من الشعب، كانت المساحات الأخرى، عدا عن فناءات الدور أو صحون المساجد، هي الساحات العامة أو «الرُحبات». وإضافة إلى المنطقة التجارية، أي «المدينة»، كانت هناك مراكز نشاط ثانوية تعمل في جميع أنحاء المدينة حيثما يوجد مجال في «رحبة» للتعارف والتجارة. وقد بقيت رحبتان في حي البايثين (Albaicín) حيث كانت البوابات تربط القصبة القديمة بالربض الذي يمتد عنها. كما توجد بقايا رحبة أخرى خارج «باب الزيادة» الذي كان يربط امتداداً (زيادة) من القصبة القديمة إلى حي «البايثين». وما يزال باب الزيادة قائماً تحت الاسم المسيحي «آركو دي لاس بيزاس» [طاق الأوزان] وتقع الرحبة حيث ينفتح طريق الطاق صوب «الساحة الواسعة» [پلاثا لاركا]، التي تشكّلت عام ١٥٧٦م توسّعاً في الرحبة العربية. أما الرحبة الثانية، وهي أقل وضوحاً، فتقع خلف كنيسة سان سلڤادور التي كانت قبل ذلك جامع البايثين. ومع أن هذه الرحبة قد أُعيد تسميتها الآن ساحة عبّاد إلا أنها كانت حتى وقت قريب تسمّى پلاثا دل بيبالبنوت وعربتها «رحبة باب البنود» أي ساحة باب الأعلام.

والواقع أنه من بين جميع الأرباض يبقى حي البايثين خير ما يمثل المدينة العربية، كما تمثل كرميّاتها (Cármenes) (من «الكرم» أي العنب) الوريث المباشر للنمط العربي من الدار المحاطة ببستان كرم. وكان الجزء المستوي من المدينة العربية «المدينة» أول جزء يزول، بينما كانت التلال والوديان والمنحدرات تعيق أعمال التطوير والبناء؛ ثم إن المنطقة الوسطى كانت أول ما استوطنه الاسبان، دافعين بالمسلمين نحو الضواحي. ولم يفرض على هؤلاء التجنّس بالإسبانية إلا بعد عمليات إخراج المسلمين من الأندلس.

ومع أن الشوارع كانت ضيقة ومتعرّجة، تتعالى بيوتها فتقترب من بعضها بحيث تحجب السماء، لكنها لم تكن محرومة من الخضرة. فقد كانت الأشجار تنمو إلى جوار الجوامع والمساجد، كما نستدل من أسماء مثل رابطة التوت (أي مُصَلّ التوت) في حيّ العاصي، أو مسجد الجوزة في البايثين أو حمّام الجوزة التي ما تزال قائمة على ضفاف نهر دارّو. لقد بنيت هذه الحمّام من حجارة صلدة فوقفت بوجه الخطوب أكثر من غيرها من الأبنية العربية المشابهة. وتعطي أسماء الشوارع دلالات على نوع الأشجار التي كانت تنمو فيها، مثل زنقة ساقية الحبّة، والحبّة «شجرة الكرز»؛ أو مثل اسم حي بأكمله في البايثين يشير إلى شجرة اللوز (Fajalauza) «فاخالوثا» أي «فجّ اللوز» و«الفج» هو «التلّة».

تنقسم المدينة والأرباض إلى أحياء، ويفخر كل حيّ بمسجده الخاص، كما يكون لكل ربض جامع يختصّه. لكن مونتسر (Münzer) إذ يذكر مئتي مسجد في غرناطة ربما يكون قد أدخل في حسابه نوعاً ثالثاً من دور العبادة[٥]. فحيث يكون الحي صغيراً يوجد مصلّ يسمى «الرابطة» يأخذ مكان المسجد. ولم يكن التنسّك أو الزهد من أسس الإسلام في الأندلس ولكنه كان مما يميزه. و«الرابطة» مسجد صغير يقيم فيه «مُرابط» وبعد وفاته يدفن فيه ويحاط بضريح يُزار. وكانت هذه الأبنية في الغالب قباباً على مبعدة من الشارع. وتشير الأعداد الكثيرة لهذه الأبنية إلى الإفراط في التقوى عند مسلمي الأندلس. وقد بقي واحد من هذه الأبنية ذات الضريح خارج أسوار المدينة، وهو بناء صغير، لكنه يعطي فكرة عما كانت عليه دور العبادة المشابهة التي كانت تقع داخل حدود المدينة. يعود تاريخ هذه الرابطة إلى القرن الميلادي الخامس عشر، وقد بقيت دون أن تمتد إليها يد الإصلاح، فصارت تعرف باسم «صومعة القديس سباستيان» لكنها لا تختلف كثيراً عن «خمارة»، وهو الغرض الذي كانت تخدمه حتى أواسط القرن التاسع عشر. تقع هذه الرابطة على ضفة نهر خينيل (Genil) [شنيل] قريباً من «القصر»، وقد نجت مما حلّ به. ولهذا البناء قُبّة ذات ستة عشر جانباً تستند على أربع دعامات، وتتفرع الأضلاع منها على شكل أشعة تصدر عن نجمة في أعلى الطاق[٦]. مثل هذه الأبنية كانت بسيطة تخلو من الزخرفة وقد تشبه مثيلاتها في شمال أفريقيا في الوقت الحاضر.

وكانت أحياء المدينة على نوعين، حيّ كبير (حارة) وآخر صغير (دَرْب).

---

(٥) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 37.

(٦) حول الخطة والمقطع والمستوى، انظر: Leopoldo Torres Balbás, «Rábitas hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 475-491, and Villanueva Rico and María del Carmen, «Rábitas granadinas,» *Miscelanea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 3 (1954), pp. 79-86.

ويسكن في الدرب عادة أفراد «صنف» من أصناف الحرفيّين، مثل «درب القراقين» حيث يكدح الإسكافيون المتخصصون بصناعة الأحذية ذات النعال الفلّين. وفي هذه الأحوال يطلق على المسجد في الجوار اسم أصحاب الحرفة الذين يؤمّونه مثل «مسجد القطّانين» في درب تجار القطن. والمشكلة أن عربية غرناطة لا تفرّق بين «الدرب» و«الحارة»، أو بين «الحارة» و«الربض»، لذا يغدو من الصعب معرفة ما يشير إليه النص؛ كما أن الإشارة إلى الحي باسم صنف الحرفيّين الذين يسكنونه، مثل «الدباغين» يزيد الأمر تعقيداً. والأكثر من ذلك أن «الحارة» قد تكون من الصِغَر بحيث لا تشغل سوى شارع واحد، وفي هذه الحالة يكون اسم «الحارة» الذي يسبق الاسم العَلَم مُشيراً إلى اسم الشارع. وكلمة «حَومة» المستعملة في عربية المغرب ترادف «حارة».

وإلى جانب المسجد أو المصلّ، قد يُباهي الحيّ بوجود بعض وسائل الخدمات لديه مثل مخبز أو فرن عام تحمل إليه النساء العجين ليخبز، كما يمكن أن يرى في المشرق حتى هذه الأيام، أو بوجود «فُندق» ينزل فيه المسافرون الذين يتاجرون ببضاعة يختص بها ذلك الحي. وكان هذا «الخان» محل إقامة أصحاب القوافل أثناء عرض بضاعتهم للبيع في فناء الخان الذي يشكّل محطة أخيرة في طريق التجارة كما يشكّل نقطة توزيع. وتمثل هذه الخانات مخازن سلع ومحلات إقامة في الوقت نفسه مما يوضح صلتها بالمباني الرومية المشابهة (horrea) أي المستودعات.

وثمة مصطلحات أخرى ضرورية لفهم شؤون العمران في عهد بني نَصر، وهي كلمات تشير إلى أنواع مختلفة من الشوارع. فالشارع الذي يحمل اسماً هو «الزَنقة» والذي لا يحمل اسماً هو «طريق»؛ لكن الشارع الرئيسي في الحي هو «ممرّ» دائماً. و«الزقاق» شارع صغير فرعي، لكن «الرصيف»، الذي يفيد عادة الطريق المرصوف، يطلق في غرناطة على شارع مرصوف من جانب واحد مثل الشارع الذي يحيط بخندق، أو الشوارع التي تمتد على ضفاف نهر «دارّو»؛ ومن هنا جاءت تسمية «آثيرا دل دارّو» وهي تحريف «الرصيف» الذي بقي على وضعه الأصلي حتى عام ١٩٣٦. وكانت الغالبية العظمى من الشوارع غير نافذة، تتخللها أحياناً أطواق صغيرة تربط بين الجانبين، وهي صفة جميلة بل ذات قيمة عملية، لأنها تسمح ببناء الدور ليعلو بعضها بعضاً. وكانت الدور صغيرة والغرف طويلة ضيّقة، لكنها جميعها تقريباً كانت تحتوي على صهاريج ووسائل تصريف المياه. وفي الداخل كانت البيوت بالغة النظافة. وكان في أغلب الدور مياه جارية. وكانت المياه من نوعين: للشرب وللأغراض الصحية والتنظيف؛ فحتى مونتسر القادم من المانيا بلد النظافة، يعبّر عن إعجابه بما رأى[٧]. كانت الشوارع مزدحمة، ويكتنف كل حيّ عقدة من متاهات المسالك

---

(٧) Münzer, Ibid., pp. 47-48.

والدروب. وكان الأندلسيون يرتدون ملابس برّاقة الألوان، ولا بد أنها كانت جذابة إزاء الجدران المطلية بالأبيض، مما جعلها تبدو كالزهور. يقول مارمول: «كانت البيوت شديدة القرب من بعضها في هذه المدينة أيام الأندلسيين، والشوارع ضيقة إلى درجة تتيح للمرء أن يمدّ ذراعه من نافذة ليصل نافذة الدار الأخرى، ومن الأحياء ما لا يستطيع الرجال المرور منها وهم على ظهور الخيل رافعين الرماح، وكانت الأنفاق تربط الدور ببعضها مما يسهّل الدفاع عنها. ويقول الأندلسيون إنهم قد فعلوا ذلك عمداً من أجل سلامة المدينة»[٨]. ويقول مونتسر إن الدور كانت شديدة التعقيد والتداخل إلى درجة تجعلها شبيهة بخلايا النحل[٩]. وكانت أغلب الدور تقترب أعاليها من بعضها ولم يكن بمقدور حمارين أن يمرّا متقابلين إلا في الشوارع الرئيسية، التي كان عرضها أربعة أو خمسة أذرع، حيث يستطيع حصانان المرور قبالة بعضهما[١٠]. وكان لأغلب الشوارع والأحياء الصغيرة أبواب تغلق في الليل، وبعد صلاة المغرب تغلق أبواب المدينة حتى الفجر. ولم يكن بين المدن الأندلسية كبير شبه بحاضر مدن الشرق الأوسط الصاخبة التي لا تنام.

ثانياً: المدينة

نحن محظوظون بأن نجد الشارع الرئيسي في المدينة العربية «زنقة إلبيرة» (Calle de Elvira) ما يزال على حاله، وهو مهجور تقريباً، لأن «الشارع الكبير» (Gran Via) الذي يوازيه قد اجتذب جميع الأنشطة التجارية. وتمتد «زنقة الإلبيرة» من «باب إلبيرة» الذي ما يزال قائماً في الشمال إلى «رحبة الحطّابين» في الجنوب وتسمى الآن «ساحة القديس جيل». وفي عام ١٥٢٦م زار المدينة سفير البندقية آندريا نافاجييرو (Andrea Navagiero) فوصف الشوارع بأنها عريضة وطويلة، تنفتح «على ساحة ليست بالغة الكبر، يمرّ من تحتها نهر دارّو» وعند الخروج من تلك الساحة إلى اليمين - ويقصد بعد الخروج من «زنقة إلبيرة» - يجد المرء «شارعاً آخر، مستقيماً ومليئاً بجميع صنوف الحرفيين يدعى «السقّاطين» وهو على شيء من الاتساع»[١١]. (وقد تمّ التعديل والتوسيع على يد إرناندو دي ثافرا (Hernando de Zafra)، بناء على أوامر فرديناند وايزابيل، وذلك قبل زيارة نافاجييرو).

وهذا الشارع الذي اقتطع إلى نصف طوله السابق أيام العرب هو الذي يوصلنا

---

(٨) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, p. 251.

(٩) Münzer, Ibid., p. 48.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(١١) Simonet, Ibid., p. 243.

إلى الحي التجاري، وكان فيما مضى شريانه الوحيد. ويفيد اسم «السقّاطين» باعة الملابس المستعملة، حيث كانوا يزاولون تجارتهم، لكن الواقع أن الشارع كان متجراً شاسعاً يتعاطى بجميع أنواع البضاعة من سلال القصب إلى الجوارب. ومما زاد في أهمية هذا الشارع التجارية وجود اثنين من الخانات قربه، أحدهما ينفتح بعيداً عن الشارع والثاني يقابله، ولو أن مدخله في اتجاه آخر، لكنه يشكل جزءاً من واجهة الشارع. وهذا الخان الأخير كان أحد اثنين يشار إليهما خطأ باسم «فندق سعيدة». (وكان الثاني يقع حيث كانت توجد «مقهى سويثو» (Cafe Suizo) - التي صارت تعرف باسم «مقهى غرناطة» - وبقيت ماثلة حتى وقت قريب، وأعطى الخان اسمه إلى الشارع «كايّه الهونديغا» (Calle Alhóndiga)، أي الفندق. ويمتد «شارع السقّاطين» من الرحبة الواقعة في قلب «حيّ الحطابين» إلى «باب الرملة» لكنه اقتطع بعد خروج العرب بسبب التوسعات المتلاحقة في «ساحة باب الرملة» في الجهة الغربية القصوى منه، وفي القرن التاسع عشر بسبب بناء «الشارع الكبير» الذي فصل «الزنقة» من جهته الثانية. ولا تشير النصوص العربية إلى «رحبة» في «باب الرملة» لكننا نستخلص ذلك من نص اسباني يعود إلى عام ١٥٩٥م الذي يشير إلى «الساحة الجديدة عند بيب الرملة»[١٢]. ولا بد أن هذا يشير إلى توسّع في «الرحبة» التي كانت قائمة، لأن الرحبات كانت موجودة خلف البوابات بسبب المساحة المفتوحة التي لا بد من إحداثها لشق الشارع.

ويجدر ذكر أن كلمة «باب» تنطق «بيب» باللهجة الأندلسية، لأن تلك اللهجة كانت تتميّز بظاهرة «الإمالة»، وهذا الباب بالذات، باب الرملة، أي باب رملة

---

(١٢) انظر: Luis Seco de Lucena Paredes, *La Granada nazarí del siglo XV*, prólogo por Joaquín Pérez Villanueva (Granada: Patronato de la Alhambra, 1975), p. 69.

يود الكاتب تسجيل اعترافه بفضل هذا الكتاب لأستاذه الراحل، الذي لولاه لما استطاع كتابة حتى هذا البحث المختصر. وكتاب الأستاذ سيكو يزيد على كتاب والده، وهو كتاب رائد لم يفقد قيمته: Luis Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, precedido de un prólogo por Mariano Gaspar Remiro (Granada: Impr. de El Defensor de Granada, 1910).

والحقيقة أن الأستاذ سيكو عندما كان يعمل على كتابه قال لي: «لم أكن أدرك حتى الآن مدى دقة هذا الكتاب» وإذ يقتطف سيكو نص العام ١٥٩٥م فإنه يهمل نصاً سابقاً يعود إلى العام ١٥٠٠م. فقد صدر قانون ملكي بأمر فرديناند وإيزابيلا في ٢٠ أيلول/ سبتمبر ١٥٠٠م تُعطى بموجبه «المدرسة» السابقة إلى أهل غرناطة لتكون مقر المجلس البلدي (Cabildo) الذي كان حتى ذلك التاريخ يشغل بناية في «ساحة بيب الرملة». انظر الطبعة المصورة من كتاب Luis Moreno Garzón الذي نشرته بلدية غرناطة عام ١٩٨٤م. وحول التمدين الأندلسي بوجه عام، انظر: Leopoldo Torres Balbás: «La Medina, los arrabales y los barrios,» *Al-Andalus*, vol. 18 (1953), pp. 149-177, and «Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 437-476.

الشاطىء»، قد نجا من الفناء، وبقي قائماً حتى عام ١٨٧٣ ـ ١٨٨٤م، عندما أصابته حمّى التطوير ـ ولكن قبل ذلك، استطاع ديفد روبرتس ذلك الاسكتلندي الذي لا يعرف التعب، أن يسجل وصفاً لمظهر الباب(١٣).

وقد أُنقذت أجزاء من الباب وأُودعت في «متحف الآثار القديمة الإقليمي» فبقيت قابعة هناك حتى عام ١٩٣٥ عندما التفت إليها تورّس بالباس (Torres Balbás)(١٤)، الذي أعاد إقامة الباب في غابة الحمراء حيث يرى اليوم هناك بشكل غير متجانس بين الأشجار.

وإلى الجنوب من «شارع إلبيرة» حيث يخترق «الشارع الكبير» المدينة القديمة بشكل وحشي، تقوم سلسلة من أبنية لا تستحق الذكر، تشغل مواقع دور «أبو العاصي» ذلك الحي الارستقراطي، حيث كان يقوم «قصر ستّي مريم» وغيره من الأبنية المرموقة. وقد أُزيل ذلك القصر بمزاج جائر عام ١٩٠١م ولكن بقيت منه بعض الأطواق في متحف محلّي(١٥). وثمة دار عربية واحدة تخلّفت من ذلك الحي حتى وقت قريب، رقم ٣ ساحة فِيلامينا (Placeta de Villamena)(١٦). وكان الحي يمتد غرباً من «شارع إلبيرة» حتى وسط المدينة حيث كان يقع الجامع الكبير. ومن هناك، حيث يقع اليوم المدخل الرئيسي إلى الكنيسة الملكية، كان يمتد الشارع عبر ما هو اليوم أرضية الكنيسة، فيصل إلى جناح الكنيسة الجنوبي الذي يشغل تقريباً موقع الرحبة من ذلك الحي العربي. وقريباً من ذلك كان يقع «فندق الجنْويين» أي أهل «جنوا» حيث كان يقيم تجار تلك المدينة الإيطالية.

---

(١٣) David Roberts, *Sketches of Spanish Scenes and Architecture* ([n. p.: n. pb., 1833?]), p. 9, and Rafael Contreras y Muñoz, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba, ó sea, la Alhambra, el Alcázar y la Gran mezquita de occidente*, 2ª ed. (Madrid: Imprenta y litografía de A. Rodero, 1878), p. 336,

وهو كتاب يبين أن المصالح الشخصية ضمنت هدماً جزئياً للبوابة عام ١٨٧٣م وقد تم ذلك بعد هذا التاريخ بإحدى عشرة سنة.

(١٤) Leopoldo Torres Balbás, «La Puerta de Bibarrambla de Granada,» *Al-Andalus*, vol. 4 (1931), pp. 195-198.

(١٥) وقد نقلت الأطواق ونصبت في «المتحف الوطني للفن الإسباني الإسلامي» في «جنة العريف» (لم يفتح للجمهور بعد).

(١٦) انظر: Jesús Bermúdez Parejo, «Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada,» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 161-164.

وانظر وصف الدار قبل هدمها، وذلك تحت اسمها الآخر «دار المنشدين» (Casa de los Infantes) في كتاب: Gómez-Moreno, *Guía de Granada*, vol. 1, pp. 319-320.

وقد رأى مونتسر هنا جدارية نال منها البلى وقد نقش عليها العديد من شعارات النبلاء الألمانية، كما يذكر أنه قد سمع بأن شعار نورمبرك كان من بينها، إضافة إلى شعار أسرة مندل الجنوية (وهي أسرة يهودية كما هو واضح)(١٧). كان تجار جنوا يسيطرون على أكثر تجارة السلطنة الخارجية. وكان هؤلاء يتمتّعون بامتيازات يكفلها القانون، فراحوا يتجنّبون السياسة ويتاجرون مع أية جهة كانت بغض النظر عن نظام الحكم. ويشغل موقع الخان الذي كان يشغله تجار جنوا سابقاً «صندوق التوفير العام» في الوقت الحاضر، وهو مصرف مشهور يليق بماضي موقعه التجاري، ويقابل الدار العربية في ساحة ڤيلامينا. ومن الواضح أن الفندق كان أشبه بغرفة تجارة، وأن ما تبقّى من زينة على جدرانها تذكّر المرء بشدة كيف كانت المدن البريطانية في عهد الملكة ڤكتوريا [القرن التاسع عشر] تفخر بما يزين جدران دار البلدية من صور وشعارات جميع المدن والبلاد التي كانت المدينة البريطانية تتاجر معها. وليس من الحكمة متابعة تلك المشابهات، على ما في ذلك من إغراء؛ مع أن غرناطة كانت جزءاً متمماً في شبكة التجارة في البحر المتوسط، لأن القانون والشرعية في الدولة الإسلامية، وليس التجارة، هما الأكثر أهمية وهما ما يشغل القضاء، بؤرة السلطة في المدينة.

كان حي «أبو العاصي» واحداً من ستة أحياء في المدينة، لكن المدينة كانت مشغولة بما هو أهم من شؤون المساكن، إذ كانت تسعى للمجاورة بين السلطات المدنية والتجارية والدينية. وكان الهدف المزدوج للتمدين الإسلامي إيجاد ثروة عن طريق التجارة والتعبير عن الازدهار الناتج بشكل حضاري مناسب ومن هنا جاءت المجاورة بين السوق والحي الجامعي.

كانت التجارة والجامعة تنشطان قرب الجامع الكبير (المسجد الأعظم). وكان قلب المدينة النابض يقع في «رحبة المسجد الأعظم». يقول العمري إن الرحبة كانت موقع سوق العطارين ومكاتب الكتّاب العدول وكذلك دار ومكتب «قاضي الجماعة» وهذا ما يفسّر وجود مكاتب أهل القانون والشريعة(١٨). وعند رحبة المسجد أو في

---

(١٧) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada,* pp. 60-61.

(١٨) Aḥmad Ibn Yaḥyâ Ibn Faḍl Allâh al-'Umarī, *Masâlik el-abṣâr fî mamâlik el-amṣâr,* traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes, bibliothèque des géographes arabes; t. 2 (Paris: P. Geuthner, 1927), vol. 1: *L'Afrique moins l'Egypte,* p. 233.

يقول المترجم إذ يترجم «عطّارون» إلى «باعة العطور» إن هؤلاء كانوا يتعاطون بتجارة العطور قرب الجامع لأنهم كانوا يبيعون المواد العطرية «للحَنوط» لذا كان عليهم أن يوجدوا قريباً من مكان صلاة الجنازة. صحيح أن بعض المهن والحرف تتبع نظاماً متدرجاً في الإسلام فيكون أقربها إلى الدين أقربها إلى الجامع، مثل بيع الكتب والقرطاسية، لكن رأي المترجم يبدو غير صحيح لسببين: أولهما أن أغلب الجنائز تقام عليها الصلاة في مسجد الحيّ الذي كان يسكنه المتوفى؛ وثانيها أن كلمة «العطّار» تشير إلى تاجر التوابل. ■

الشوارع المتصلة بها كان يوجد أكثر من خمسين حانوتاً، أغلبها من أوقاف الجامع، ولو أن بعضها من الأملاك الخاصة. وكان في المنطقة خمسة خانات قريباً من الرحبة أو من الشوارع المجاورة. وهنا كانت جامعة المدينة (المدرسة) التي يحدّها من جهة «مكتب مفتش التوابل» ومن جهة أخرى واحد من خانين يحملان اسم «فندق زيد». وهنا أيضاً كانت أسواق المدينة الرئيسة. ويبدو أن هذه كانت القيصرية المشهورة التي شغفت ناڤاجييرو.

«وإذ ينحدر المرء في «شارع السقّاطين» قبل بلوغ الساحة [بيب الرملة] يجد مدخل باب صغير إلى اليمين يؤدي إلى مكان يدعى «القيصرية» وهو مساحة مغلقة بين بابين فيه شوارع صغيرة كثيرة مزدحمة بحوانيت على الجانبين، حيث يُرى «الموريّون» يبيعون أقمشة الحرير وأنواعاً لا تحصى من المصنوعات وأشكالاً من السلع، فهو سوق أقمشة أو ريالتو كما نقول في بلادنا، لأنه في الحقيقة توجد فيها أشياء لا حصر لها وأهمها المنسوجات الحريرية»[١٩].

ولم يكن بيرموديث دي بيدراثا (Bermúdez de Pedraza) أقل حماسة لما رأى في القيصرية:

«حيث إن هذه المدينة يجتمع فيها أكثر الحرير بسبب انتشار إنتاجه في منطقة «البُشارات» (Alpujarras) قريباً منها، مما دعا إلى تسميتها بأرض الحرير[٢٠]، فقد أقام العرب فيها سوقاً تسمى «كايثر» يباع فيها الحرير من جميع أنحاء المملكة، وقد تحرّف الاسم بلساننا فصار «القيصرية». ويشير إليها لوثيو مارينيو (Lucio Marineo)[٢١] بأنها مدينة صغيرة، وهذا صحيح كما أرى، لأنها مثل مدينة مربعة يحيطها سور وعشرة أبواب ذات سلاسل لتمنع الدخول إليها على ظهور الخيل، وفيها العديد من

= ويجب القول أيضاً إن العطّار لا يُستبعد منه أن يبيع العطور والمواد العطرية مثل ماء الورد المستعمل في «الغُسل» والبخور الذي يُبخر به اللّحد قبل إنزال الميت فيه. وكلتا المادتين كان لها بالطبع فوائد منزلية إلى جانب استخدامها في إجراءات الدفن.

(١٩) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, p. 243.

رسائل ناڤاجييرو (Navagiero) التي كتبها أثناء انتدابه مبعوثاً إلى بلاط تشارلز الخامس هي واحدة من أفضل مصادرنا التي تصف أوضاع غرناطة أيام الحكم العربي.

(٢٠) في النص كلمة «Firgo» و «Sirgo» تفيدان «الحرير» في القشتالية القديمة.

(٢١) وصف لوثيو مارينيو سيكولو (Lucio Marineo Siculo) للقيصرية في كتابه *Libro de las cosas memorables de España* (في: Ibid., pp. 233-236) يشبه وصف بيرموديث (Bermúdez) الذي يبدو أنه يقتطف من سلفه بينما يضيف من ملاحظاته.

الشوارع والدروب حتى صارت تشبه متاهات كريت[٢٢] مما جعل من الضروري للمرء أن يربط خيطاً عند باب دخوله ليستطيع العودة إليه. وفيها من الحوانيت ما لا يحصى، حيث تباع فيها جميع أنواع الحرير، منسوجاً أو في شكل خيوط، إلى جانب الذهب والصوف والكتّان وما يصنع منها من سلع. وللقيصرية مدير بلدية (alcalde) يعيّنه مدير بلدية الحمراء وهو مسؤول عن أمنها ليل نهار؛ فهو يفتح أبواب القيصرية ويغلقها كل يوم وهو مسؤول عن نظافتها»[٢٣].

ومع أن القيصرية لم تعد تشبه هذه الأوصاف، فإن المرء ما زال يستطيع دخولها من ممرّ الباب المؤدي إلى «السقّاطين» وهو الباب الذي دخل منه ناڤاجييرو. فتذكّر ريالتو مدينته البندقية. ولا يمكن أن يكون ناڤاجييرو قد عدّ بشكل صحيح: عشرة أبواب تؤدي إلى هذه المدينة داخل المدينة عندما زارها بيرموديث دي بيدراثا، أي بزيادة باب على ما كان أيام العرب، وذلك لأن الاسبان قد أغلقوا أحد المداخل من جهة «السقّاطين» وفتحوا مدخلين مكانه. ففي العهد الإسلامي كان عدد الأبواب تسعة، وكانت تغلق في الليل وفي وقت صلاة الجمعة. وكان بيرموديث دقيقاً كذلك في قوله إن كلمة «قيصرية» مشتقة من «قيصر» أي الملك، مما يشير إلى أن القيصرية سوق ملكي، لأنه من أملاك الأمير. وبغض النظر عن ملكية هذه التجارة، فقد كان الحرير الغرناطي من أنفس الأنواع بسبب قرب مزارع دُود القز في سلسلة جبال البشارس التي يشير إليها بيرموديث؛ كما كانت صناعة القزّ أساس الازدهار الصناعي في السلطنة. ويخبرنا انطوان ده لالان (Antoine de Lalaing) أن الحرير الغرناطي كان يُصدَّر إلى إيطاليا، مما يفسّر العلاقة مع تجار جنوا[٢٤]. كانت جبال البشارس في تلك الأيام مغطاة بأشجار التوت؛ وكانت شرانق الحرير، بسبب خفّة وزنها، تنقل إلى غرناطة على ظهور البغال بسعر زهيد، علاوة على وجود الكثير من القرى المجاورة

---

(٢٢) متاهات كريت: في الأسطورة الإغريقية أن المهندس دايدالس صمم «المتاه» من طرق متشابكة في كنوسوس بجزيرة كريت بأمر من الملك مينوس الذي حبس فيه الوحش مينوتاور. وبعد أن أفلح ثيسوس الأمير الأثيني في قتل ذلك الوحش أعانه على الخروج من المتاه خيط ربطت طرفه عند المدخل اريادنه ابنة الملك. [المترجم].

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧١. وكتاب بيرموديث عن تاريخ غرناطة مصدر قديم آخر لا غنى عنه. وقد توسع في كتابه: Francisco Bermúdez de Pedraza, *Antigüedades y excelencias de Granada* (Madrid: L. Sánchez, 1608),

تم توسيعه ونشره تحت عنوان: *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada* (Granada: Por A. de Santiago, 1638).

(٢٤) انظر: Antoine de Lalaing, «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501,» dans: *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*, édité par M. Gachard (Bruxelles, 1876), p. 205.

التي تمتلك المناسج. لقد كان الحرير أهم صادرات غرناطة.

كانت القيصرية تشكل نواة مدينة مستقلة ذاتياً: فإلى جانب عزلتها الفعلية وأبوابها المؤدية إلى داخلها، كان في القيصرية ثلاث رحبات ومسجدان وأندية لأعضاء الصنف التجاري ومستودعات، ولا أقل من ثلاث دور ضرائب تقع إحداها خارج السور. ومثلما كانت المدينة مقسّمة إلى أحياء تعرف بأسماء صنوف التجارة التي تمارس فيها، كذلك كانت القيصرية مقسّمة إلى مناطق واضحة الحدود مثل: (أ) القزّازون (ب) باعة الصوف والمُخَيِّر [الموهير] والقطن (ج) الصرّافون وتجار القروض، يقعون كلهم في جماعات حسب المهنة وطبقاً للنمط الإسلامي. كانت القيصرية صورة مصغرة للمدينة الإسلامية، فهي مدينة داخل مدينة، «مدينة» داخل مدينة أخرى هي غرناطة، مكتملة بجهازها القضائي والإداري وهيئة التفتيش، وفوق ذلك كله لديها قاضٍ ثانوي يعيّنه قاضي الحمراء. وكانت القيصرية في الواقع امتداداً للحمراء، كياناً خارج أسوار المدينة الملكية يديرها نائب. وكون القاضي فيها يعيّنه الأمير هو أن القيصرية كانت ملكاً للأمير، مثل العقارات التي يذكرها ابن الخطيب، لكن الفرق أن القيصرية ملك فيه صناعة وتجارة. وإذ يكون الربع من إيجار الحوانيت في الرحبة الرئيسة لمصلحة المسجد، تكون إيجارات الحوانيت في القيصرية مستحقة للخزانة الملكية. وبما أن القيصرية ملك الأمير، فقد انتقلت ملكيتها مع المدينة الملكية وقصورها وأطيانها إلى التاج الإسباني بعد سقوط الأندلس. وكان القاضي يقوم بوظائف «المحتسب» العادية: ففي الليل كان يطوف بالمنطقة برفقة اثنين من الحرس وكلابهما، وفي النهار كان يجبي الإيجارات ويتابع أعمال الصيانة. وكان القاضي يقيم في القيصرية، وكذلك الكلاب التي كانت لها أوجِرتُها هناك.

كانت القيصرية في تخطيطها مستطيلة تقريباً، تشتبك شوارعها في نسق منتظم غير مألوف في غرناطة. وكانت هذه الدروب الضيقة المليئة بالنشاط تتسع في بعض المواقع لتشكّل ساحات صغيرة. وكانت الدروب والساحات مبلّطة بالفسيفساء، تزدحم فيها الحوانيت، وأغلبها من طابق واحد مشيدة بالخشب الملوّن بالأحمر، وكثير منها صغير إلى درجة أن صاحب الحانوت يضطر للجلوس خارجه[٢٥]. ومع أن الحوانيت كانت محاطة بسور ومنفصلة عن بعضها بجدران من الطابوق، إلا أنها خلاف ذلك كانت عُلباً من الخشب معرضة للحريق. وإذ أخفق مشعلو الحرائق عام ١٤٩٠م، يبدو أن أحدهم أفلح في ذلك عام ١٨٤٣م.

ففي الساعة الثانية من فجر يوم ٢٠ تموز/يوليو من ذلك العام شبّت النار في

---

(٢٥) Contreras y Muñoz, *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada, Sevilla y Córdoba, ó sea, la Alhambra, el Alcázar y la Gran mezquita de occidente*, pp. 341-342.

القيصرية وبقيت ألسنة اللهيب تستعر ثمانية أيام دون أن تخمد. وبهذه الطريقة ضاعت إلى الأبد قطعة نادرة من الآثار العمرانية. وخلال إعادة البناء تمّ تعديل بعض الشوارع بينما طُمس غيرها. وقد أتى الحريق على ٥٢ من أصل حوالى ٢٠٠ من أبنية القيصرية كما يذكر مارينيو سيكولو (Marineo Sículo)[٢٦]. وربما كانت بعض الأبنية قد نجت من ذلك الحريق أو أن بعضها قد أُقفل أو اندمج مع غيره، لأن تخطيط لوبيث (López) الذي يعود إلى سنة ١٧٨٧م يبيّن وجود ١٥٣ حانوتاً[٢٧]. وفي الحالين يشير تضاؤل القيصرية المستمر إلى تدهور غرناطة الاقتصادي؛ ففي عام ١٧٥٠م هبط انتاج الحرير فيها إلى الثلث.

كان تجار الحرير يتجمّعون في درب يمتد من بوّابة في شمال القيصرية حتى إحدى الرحبات. وكان الباب يدعى «باب الجلّيسين» لأنه يؤدي إلى درب ينشط فيه تجار الحرير (والجلّيسون هي أساس الكلمة الاسبانية «خيليثيس» (Gelices). وكانت الرحبة يستعملها تجار الجملة للمزاد، إذ كانت مكاتبهم تقع في ذلك الدرب. أما تجار المفرد فقد كانت لهم منافذ أخرى، أهمها الشارع الرئيس في القيصرية (ممرّ القيصرية) الذي كان يمتد من الجامع الكبير إلى الفندق الجديد، عابراً نهر دارّو بوساطة جسر بعد خروجه من بوّابة تنفتح على حي السقّاطين لأن هذا هو المدخل الرئيس إلى القيصرية، وإذ يمتد هذا الطريق المهم شمالاً وجنوباً فإنه يقسم المنطقة إلى جزأين: شرقي وغربي، يختص الأول بتجارة الحرير، والثاني بالسلع الأدنى. ويصدر عن الرحبة المذكورة درب آخر، يؤدي شرقاً إلى رحبة أصغر من السابقة، تقوم إلى جوارها دار ضريبة الحرير ومقر إدارة تجارة الحرير. وكان لكل نوع من المنسوجات من حرير وكتان وصوف ضريبة تناسبه، لكن دار ضريبة الكتان والصوف كانت تقع خارج أسوار القيصرية[٢٨]. لقد نجت دار ضريبة الحرير من الحريق وبقيت قائمة حتى أواخر القرن الماضي في الدار رقم ٥ «درب الأصباغ» (Calle de Tinte) و٥ [كايّه دل تِنتِه] الذي كان سابقاً «درب القطاع» وهو حدّ القيصرية الشرقي. وقد بقي الذراع الذي يتدلّى منه ميزان الحرير بارزاً من الجدار الذي عليه آثار كتابة كوفية. وقد بقي المكان، حتى وقت قريب، تشغله مكاتب «الوطنية» (Patria). وقد كان الحرير حكراً على الدولة؛ وكان يُسلّم على شكل رزم ضخمة أو لفائف ويوزن بالميزان ويدفع ثمنه إلى

(٢٦) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, p. 235.

(٢٧) نشر في: Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, opposite p. 64.

(٢٨) Francisco Henríquez de Jorquera, *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*, 2 vols. (Granada: Publicaciones de la Facultad de letras, 1934), pp. 82-83.

خزينة الدولة. وما كان ينطبق في غرناطة كان ينطبق كذلك في قيصرية مالقة والمرية وكانت الأرباح تشكل أهم موارد السلطنة[29].

وكما كان الأمر عندما قام الملك عبد العزيز بضم الحجاز عام ١٩٢٤ - ١٩٢٥م، فقد كان فرديناند وايزابيلا مدفوعين بأكثر من اعتبارات سياسية محضة[30]. وكان يصدر عن الرحبة الأولى درب ثالث يمتد شرقاً وغرباً ويقوم عليه مسجد صنف القزّازين. وكان تجار الصوف والكتان يشتركون في مسجد واحد، ولهم إلى جانبه نواديهم، وجميعها تقع في القسم الغربي من القيصرية، حيث كانوا يتاجرون بالصوف والمُخَيَّر والكتان والقطن. وإلى جانب الحرير، كان القسم الشرقي يضم كذلك العديد من مكاتب الصرافة في شارع الصرّافين، المسمى «سِماط الثقة»[31].

كانت القيصرية تقع على بعد معقول من الخانات والأسواق الرئيسة في المدينة، وما زال أحد هذه الخانات قائماً وهو «الفندق الجديد» وقد كان مستودعاً للقمح، لكنه اليوم يحمل اسماً غير جذّاب: حظيرة الفحم (Corral del Carbón). لكن المدخل

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣٠) إن الرسالة الماكرة التي أرسلها فرديناند وايزابيلا إلى البابا والتي تسوق أهدافاً نبيلة لشن الحرب على غرناطة تستحق أن نوردها هنا: «نحن لسنا ولم نكن مدفوعين للقيام بهذه الحرب رغبة في الحصول على دخول أكبر أو طلباً لجمع الثروة؛ فلو أننا أردنا أن نوسّع سلطاننا ونزيد من وارداتنا بمخاطر ونفقات أقل من ذلك بكثير لكان بوسعنا أن نفعل ذلك. ولكن الرغبة التي تدفعنا لخدمة الله وحماستنا للعقيدة الكاثوليكية المقدسة قد حملتانا على تنحية مصالحنا الخاصة وتجاهل المصاعب والمخاطر المستمرة التي جرّتنا إليها هذه الغاية؛ وهكذا يدفعنا الأمل إلى نشر العقيدة الكاثوليكية المقدسة وتخليص العالم المسيحي من هذا الخطر العنيد الذي يقبع عند أبوابنا، إذا لم يتم اقتلاع هؤلاء الكفّار من مملكة غرناطة وطردهم من إسبانيا». نقله: José Goñi Gaztambide, «La Santa Sede y la reconquista de Granada,» *Hispania Sacra*, vol. 4 (1951), pp. 28-34.

وهذه رسالة ذات مغزى لأنها تبيّن أن فرديناند وايزابيلا لم يكن لديهما أية نيّة للالتزام بشروط أية معاهدة قد يوقّعانها مع أهل غرناطة. لكن أهميتها الكبرى تقع في الدوافع الخبيثة التي اجتهد الكاتبان في إخفائها. وكانت غرناطة في ذلك الوقت تنعم بازدهار كبير في اقتصادها بسبب تزايد شهيّة أوروبا للحرير والنقود. وإلى جانب الحرير كان بنو نصر يسيطرون على جزء من تجارة ذهب الصحراء في المغرب.

(٣١) هنا الوصف الموجز لقيصرية غرناطة يلخص ثلاثة مصادر هي: Leopoldo Torres Balbás, «Alcaicerías,» *Al-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 431-455; Manuel Garzón Pareja, «Una dependencia de la Alhambra: La Alcaicería,» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 8 (1972), pp. 65-76, and Seco de Lucena, *Plano de Granada árabe*, pp. 70-76.

وتفيد هذه المصادر بدورها من مقالة وخارطة جهزها قبل حرق ١٨٤٣م:

Indalecio Ventura Sabatel, «La Alcaicería,» *Boletín del Centro Artístico de Granada*, vol. 5 (1890), pp. 131-132.

وكان والد الكاتب صاحب حانوت في القيصرية قبل الحريق.

بزخارفه المتدلية يعطي فكرة خاطئة عن داخل البناء الواقعي المفيد. وهذا البناء الوظيفي بشكل مفرط غريبٌ في كونه يشتمل على ثلاثة طوابق، ويختلف عن أغلب العمارات في عهد بني نصر أن الطوابق لا يبدو عليها أي أثر للتقوّس؛ وكان فيه فناء، تحيطه شرفات، وتجري فيه أعمال البيع والمقايضة[٣٢].

ويوم سقطت المدينة كان الجامع الكبير قد غدا أثراً قديماً يشغل موقع الحرم الحالي للكنيسة في «ساحة الكاتدرائية» مما يفيد أنه كان يقع في جوار القيصرية.

وكان المدخل الرئيسي يقع وراء الحرم الكنسي. ومعرفتنا بالموقع بشكل دقيق تعود إلى حدث غريب. ففي خلال الحصار، وفي فجر ليلة الثامن من كانون الأول/ ديسمبر ١٤٩٠م أي قبل سنتين من سقوط المدينة، تغلغل فارس مسيحي وستة من أعوانه وراء الاستحكامات الدفاعية متتبعاً مجرى النهر. وتسلّل الرهط عبر الشوارع الصامتة فدخلوا رحبة المسجد دون أن يشعر بهم أحد. وهنا قام الفارس إرنان بيريث دل بولغار (Hernán Pérez del Pulgar) بالاستيلاء على المبنى باسم العذراء وثبّت بمديته رقّاً على الباب بهذا المعنى. وكان الفارس وأعوانه يريدون إحراق القيصرية على أمل أن يشلّوا عصب الاقتصاد في المدينة، لكن أمرهم افتُضح قبل أن يدركوا بُغيتهم، فاستطاعوا الفرار. ومن باب الاعتراف بشجاعة الفارس قام الامبراطور شارل الخامس بمنح بولغار امتياز أن يُدفن في موقع فِعْلَته. وتوجد الآن رخامة تشير إلى قبره تقع خلف مشبّك في مصلّ صغير إلى الشمال من الحرم الكنسي عند دخول المرء إلى الكنيسة الملكية[٣٣].

يعود تاريخ الجامع الكبير إلى يوم تأسيس المدينة على يد زاوي وحبّوس في عهد الطوائف، ولا بد أن بناءه كان شديد الصلابة لكي يدوم سبعمئة سنة؛ ولم يجرِ هدمه حتى عام ١٧٠٤م. وقد وصف الرحّالة جمال البناء: فقد زاره العمري من مصر في القرن الرابع عشر الميلادي، كما زاره الملاطي المصري كذلك ومونتسر في القرن الخامس عشر الميلادي، كما زاره بعد تحويله لفائدة المسيحيين فرانسوا بيرتو (François Bertaut) الفرنسي في القرن السابع عشر الميلادي. وعند وضع هذه الأوصاف إلى

---

(٣٢) Leopoldo Torres Balbás, «Las alhóndigas y el Corral del Carbón,» *Al-Andalus*, vol. 11 (1946), pp. 447-480.

(٣٣) إن الاتجاه المختلف الذي دفن فيه الميت، وقدماه باتجاه الغرب بدل الشرق، يدل على أن باب الجامع كان في ذلك الاتجاه. والنقش الذي يتضح أنه من نفس الزمن يُترجم كالآتي: «هنا يرقد الفارس العظيم فرناندو دي بولغار لورد سالار الذي استولى على هذه الكنيسة المقدسة، في مدينة «الموريّين» هذه. وقد أمرت جلالتها بتخصيص هذا المدفن له. وقد توفي في الحادي عشر من شهر آب من سنة ١٥٣١». وشاهدة القبر ضيقة بشكل غير مألوف وتكاد تشبه ما يرى في قبور المسلمين.

جانب بعضها تتكون لدينا صورة عن البناء.

ففي عام ٥١٠هـ/١١١٦ ـ ١١١٧م أُعيد تأسيس الجامع على يد المعافري الذي كان من كبار المحسنين في المدينة، لأنه قد بنى كذلك حمّاماً إلى الشمال من الجامع من جهة الفناء. وقد جُلبت من قرطبة الأعمدة والتيجان الرخام والأبواب لذلك الغرض. ومن الطريف أن حوالى اثني عشر من تيجان الأعمدة الرخام، اثنان منها يحملان تاريخ ٣٤٠هـ/ ٩٥١ ـ ٩٥٢م قد اكتشفت في مواقع بناء قريبة عند شق «الشارع الكبير» في القرن التاسع عشر الميلادي وكان في الجامع أحد عشر ممرّاً يمكن تمييزها من سقوفها المستقلة، ويلاحظ أن الممرّ الواقع على محور القِبلة أوسع من الممرات الأخرى. كما كان يوجد كذلك ممرّ مستعرض يحاذي جدار القِبلة. وكان ترتيب الأعمدة يتبع نظام الموحّدين حيث يكون الممرّان الجانبيّان أعرض من الممرات الباقية باستثناء الممر الأوسط. وكان في الجامع ١٢٠ عموداً غنيّة الزخرفة، ويبدو أن الجامع كان يتسع لألفين إلى ثلاثة آلاف من المصلين، لأن مونتسر الذي شهد صلاة الجمعة في عام ١٤٩٤م قدّر عدد المصلين بهذا الرقم وقال إنهم كانوا يفيضون على الشارع[٣٤].

وفي صحن الجامع إلى ناحية الشمال كانت توجد بئر عميقة في الوسط ومئذنة في جانب منه، وسقف يغطي منبع ماء الوضوء. وقد أزيل الفناء والمئذنة قبل البناء الرئيس عام ١٥٨٨م لتوفير مساحة للزاوية الجنوبية الشرقية من الكاتدرائية. وقد بنيت المئذنة من الحجارة المشذّبة من مقالع مَلَحة[٣٥] المرصوفة على نسق جوامع الخلفاء (اثنتان بالطول وواحدة بالعرض) وهي تشبه المنارة الباقية في «جامع التائبين» الذي حوّلوه إلى كنيسة سان خوزيه في البايثين وكانت المئذنة على النمط الإسلامي القديم المتّبع في المغرب، أي مئذنة ذات مرحلتين تتوسّطهما شرفة. وكانت في كل من المرحلتين كوى على الجوانب، وتنتهي المئذنة بقبّة مصغّرة يعلوها مؤشر الرياح الشهير على شكل ديك. وكان هذا الديك تعويذة غرناطة ضد العواصف[٣٦]. وكان البرج

(٣٤) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 45.

(٣٥) «مَلَحة» من كلمة «الملح» العربية، وهو الموضع الذي كان يستخرج من الملح.

(٣٦) لم يكن «ديك الطقس» هذا المثال الوحيد على التماثيل في غرناطة. فإلى جانب التالين المشهورين في نافورة الأسود والأسدين اللذين كانا في بناية المارستان سابقاً، كان ثمة «مؤشر طقس» على برج قصر حبّوس في القصبة القديمة. كان هذا المؤشر من البرونز على هيئة فارس على ظهر حصان يحمل رمحاً وعلى الدرع نقش. و«ديك الطقس» يدعى في العربية «ديك الريح» وهو ما أعطى القصر اسمه الشائع «دار الديك» (Casa del Gallo). وهذا الشكل له صفة التعويذة أيضاً، مما يعود إلى أيام باديس بن حبّوس وتاريخ تأسيس المدينة. انظر: Mármol in: Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, pp. 251-252, and Al-'Umarī, *Masālik el-abṣār fī mamālik el-amṣār*, p. 229.

الأندلسي المألوف يتكون من ثلاث كرات كبيرة يفصلها كرتان صغيرتان ويخترقها جميعاً رمح، وهو ما يرى مثله في قمّة كنيسة «سانتا آنا» التي كانت «مسجد ابن توبة» وهو أحد مسجدين في حيّ المنصورة الذي كان يؤدي إلى الحمراء أيام الحكم العربي. والبرج الذي يعلو الكنيسة صورة عن الأصل الذي نقل إلى متحف الحمراء. وكانت المرحلة الدنيا من مئذنة الجامع الكبير ترتفع حوالى ١٦ متراً[٣٧].

وكان من الوسائل المتاحة في الجامع مكان مستقل للوضوء في بناية ملحقة (الميضأة أو دار الوضوء) تقع إلى الشمال الشرقي منه ومدرسة ابتدائية (مَحْضَرَة) كانت ملاصقة للجامع. ويقول مونتسر إن «دار الميضأة» كانت تحتوي على خزّان ماء طوله عشرون خطوة، لا شك أنه كان مزوّداً بالحنفيّات، مع خلوات مكعبة مزوّدة بالماء تحيط بالخزّان[٣٨]. وكانت المدرسة تفصل الجامع عن مكتب القاضي (وهو مقرّ القضاء أو الإدارة المدنية). وفي الجهة المقابلة من الرحبة كان يقع أجمل بناء في «المدينة» بل ربما في غرناطة كلها وهي المدرسة اليوسفية. وقد أسس هذه البناية الفخمة عام ٧٥٠هـ/ ١٣٤٩ ـ ١٣٥٠م السلطان العالم يوسف الأول (٧٣٣ ـ ٧٥٥هـ/ ١٣٣٣ ـ ١٣٥٤م)[٣٩]. ومع أن المدرسة تشكّل مثالاً من مكرمة ملكية إلاّ أن الذي أوحى بتأسيسها هو الحاجب رضوان. وفي عام ١٥٠٠م تحوّلت المدرسة إلى مجلس إدارة المدينة على يد فرديناند وايزابيلا لتكون مقرّ عمليات (Casa del Cabildo) وبقيت دون أن يمسّها تغيير كبير حتى القرن الثامن عشر عندما هدمت وأُقيم مكانها دار بلدية على الطراز الباروكي (Baroque) وذلك عام ١٧٢٢ ـ ١٧٢٩م. وبما أن أعمال البلدية قد انتقلت إلى مكان آخر فقد عادت البناية إلى اسمها القديم «لا مَدْرَثا» المدرسة. وقد بقيت قطع من رخامة الباب العليا مع سطرين من نقش على حجر الأساس وهي

---

(٣٧) يتوج هذا الوصف للجامع دراسة ممتازة بقلم: Leopoldo Torres Balbás, «La Mezquita mayor de Granada,» *Al-Andalus*, vol. 10 (1945), pp. 409-432.

(٣٨) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 42.

(٣٩) كانت «المدرسة» أحد الموضوعات القليلة التي لم يبحث تورّس بالباس في مراجعها. ولكن توجد دراسة ضافية عن المراجع في موضوع «المدرسة» بقلم: Padre Darío Cabanelas: «Inscripción poética de la antigua madraza granadina,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 26, no. 2 (1977), pp. 8 - 26; «La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana,» *Cuadernos de la Alhambra*, vol. 24 (1988), pp. 29-54, and «La Antigua madraza grandina y su ulterior destino en época cristiana,» *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*, vol. 1 (1990), pp. 27-49.

وهذه المصادر كان قد سبقها: A. Almagro Cárdenas, «El Mihrāb de la almadraza granadina recientemente descubierto,» *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 27 (1895), pp. 490-498.

وتعبير «Mihrāb» بالاسبانية يستعمل كمرادف لتعبير «مسجد» (Mosque).

محفوظة في متحف الآثار الإقليمي[٤٠]. ولحسن الحظ أن مسجد المدرسة (القِبلية) قد نجا من الخراب ولو أن المحراب قد اقتطع جزء منه لأنه كان داخلاً في ظهر حانوت في «السقّاطين». وكانت النوافذ المزدوجة إلى اليمين واليسار ينفذ منها الضوء سابقاً من الحدائق المحيطة لأن المصلّى كان يشكّل بروزاً من بناية المسجد، لكن هذه النوافذ قد خُتم عليها كما أن الحدائق قد قامت فوقها الأبنية منذ زمان بعيد. ويقوم سقف خشبي مثمن فوق أربع ركائز يظلّل الجدران ذات الزخارف الجصيّة النفيسة. وقد بقي المسجد مهملاً لزمان طويل، ولما وصلته يد الإصلاح أخيراً عام ١٩٧٦م تحت إشراف بريتو مورينو (Prieto Moreno) لم تجر محاولة لإصلاح زخارف الجص التي أصابتها الرطوبة ولا لاختيار اللون الصحيح لرخام الأرضية. وكان في المدرسة طابقان وقاعة محاضرات كبرى في الطابق العلوي، جميلة الزخرفة تزين جدرانها من الأسفل بلاطات من الفسيفساء من نوع ما يجده المرء في الحمراء. وكانت أطواق الفناء مكونة من أقواس مُقَرْنَصات تدعمها أعمدة من الرخام. أما المكتبة، في جامعة غرناطة هذه، فقد استخرجها الكاردينال ثيسنيروس (Cisneros) وأحرقها في رحبة باب الرملة عام ١٤٩٩م. ولا شك أن من أقبح ما صدر من أبحاث هو ذلك المقال الذي كتبه ريبيرا (Ribera) ويرفض فيه إدانة هذا النوع من الهَوَس بالإحراق[٤١].

ثالثاً: الضواحي والمقابر

لا يسمح المجال بأكثر من استعراض عابر لما تبقّى من المدينة؛ فمن بين الضواحي الست[٤٢] والمقابر السبع[٤٣] في غرناطة لا بد من اختيار واحدة من كل صنف، لا لأنها تمثّل الباقيات بل لأن أهميتها لا تجيز المرور بها في صمت. وتتراوح

---

(٤٠) انظر النص في: Evariste Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne* (Leyde: E. J. Brill, 1931), p. 159.

(٤١) Julián Ribera y Tarragó, «Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana,» in: Julián Ribera y Tarragó, *Disertaciones y opúsculos* (Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928), vol. 1, pp. 181-228,

وانظر ص ٢٢٧: «La conducta del ilustre cardinal Cisneros y de nuestros inquisidores no merece por mi parte ningún reproche, ni tiene ningún motivo para mi indignación»:

ومن المفارقة أن ثلاثمائة مخطوطة في الطب سَلِمت من محاكم التفتيش أُرسلت إلى «القلعة» لإغناء مكتبة خيمينث هناك.

(٤٢) ربض الفخّارين، ربض الفَرجي، ربض الرملة، ربض التوّابين، ربض البيّازين وربض الأخشَراش، وأنا أعدّ ثلاثة أرباض ترد أسماؤها باللهجة القشتالية وأصولها العربية غير معروفة على أنها تكمل الأخشريش والقَورَجة ـ وهما امتداد القصبة القديمة، لذا فهما لا يشكلان حيّاً مستقلاً.

(٤٣) روضة الفقيه سعد بن مالك، مقبرة الغرباء، مقابر العسّال، جبّانة باب الفخّارين، روضة نُميل، القُبرة من القصبة القديمة، قبرة الروضة من البيّازين.

الضواحي بين الصغير (مثل رَبَض الرّملة، أي الرمل على ضفاف نهر دارّو) والكبير (مثل رَبَض البَيّازين، أي الصقّارين، والبازي من أسماء الصقر، وقد تحوّر اسم البيّازين في الاسبانية إلى «البايثين» (Albaicín). وقد اتّسعت هذه الضاحية حتى فاقت حدود «المدينة» وكانت من الاتساع بحيث شكّلت ضاحية مستقلّة لها جهازها القضائي مثل الحمراء والقيصرية. ومثل الحمراء كذلك كان لهذه الضاحية «شريعة» خاصة (وهو المصطلح الأندلسي) لاجتماعات العيد. و«الشريعة» هي «البطحاء» عند استواء الأرض التي تسمح للجماعة بإقامة الصلوات فيها. وكانت «شريعة البايثين» تقع في المنطقة التي تحيطها الآن كنائس «القديس كريستوبال» و«القديس غريغوريو» و«القديس بارتولومي»[٤٤] ويمكن رؤية هذه المنطقة الواسعة بسهولة، وهي هضبة، وذلك بالنظر غرباً من «باب الأنيدَر» (Puerta de las Moraitas). وتبقى «ساحة سان بارتولومي» الجزء الوحيد من المصلّ القديم الذي لم يشيّد فوقه بناء. وكانت سلطة القاضي تشمل القصبة القديمة و«رَبَض الأخشريش» إلى جانب «البايثين» نفسها، لذا تكون «ضاحية البايثين» في الواقع مجموع الثلاثة معاً. وكانت «البايثين» الأصلية تشغل المنطقة الواسعة التي قام بتسويرها، بناء على أوامر يوسف الأول حوالى عام ٧٥٠هـ/ ١٣٥٠م، وزيره المشهور رضوان، الذي اعتنق الإسلام وبقي في خدمة ثلاثة من السلاطين. أما «الأخشريش» فكانت تفصل القصبة القديمة عن النهر. ومع أن هذه المنطقة قد خسرت جامعها، «جامع الجُرف» فإن الحيّ قد احتفظ بجزء صغير من مسجد بالغ القِدَم، وهو مئذنة تعود إلى القرن الهجري السادس/ الثاني عشر الميلادي (فترة الموحّدين) وذلك في «جامع التائبين»، وقد تحولت المئذنة اليوم إلى برج الناقوس في كنيسة «القديس خوان الملوك» (San Juan de los Reyes). وقد هدم الجامع حوالى عام ١٥٢٠م عندما كان اضطهاد المسلمين على أشدّه، لكن المئذنة بقيت لدعم برج الكنيسة. وهذه المئذنة، وهي صورة مصغرة لمئذنة «الخيرالدا» هي إحدى مئذنتين بقيتا في غرناطة. والمئذنة الثانية، وهي في «البايثين» كذلك تعود لمسجد المرابطين الذي حوّل عام ١٤٩٤م إلى «كنيسة القديس خوزيه» عندما زارها مونتسر وصعد المئذنة. ويذكر المسافر نفسه وجود شجرة زيتون في الساحة كانت بحجم شجرة سنديان[٤٥]. كان مسجد المرابطين جامع القصبة القديمة، مما يفيد أن «البايثين» كان لها ثلاثة مساجد في مستوى الجامع. ويرى تورّس بالباس أن مسجد المرابطين يعود إلى أيام زاوي أو ابن أخيه حبّوس[٤٦].

---

(٤٤) Leopoldo Torres Balbás, «"Muṣallā" y "šarī'a" en las ciudades hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 167-180.

(٤٥) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, pp. 42 and 45.

(٤٦) Leopoldo Torres Balbás, «El Alminar de la iglesia de San José,» *Al-Andalus*, vol. 6 (1941), pp. 435-438.

وقد بقي شيء من «جامع البايثين» كذلك. ويقول مونتسر إنه أصغر من الجامع الكبير لكنه أجمل[٤٧]. فقد كان فيه تسعة ممرات يقابلها أحد عشر ممرّاً في الجامع الكبير و٨٦ عموداً رخامياً يقابلها ١٢٠ في الجامع الكبير وتبلغ مساحته ٤٢,٢٠ × ٣٢,٢٠ متراً. وقد بقي صحن الجامع، والبئر في وسطه، مُشكّلاً نوعاً من المدخل إلى «كنيسة القديس سلفادور» التي تشغل موقع الحرم. وفي وقت زيارة مونتسر كان صحن الجامع مزروعاً بأشجار الليمون. كما كان الممر الأوسط أوسع من الممرين الآخرين، إذ كان الممّران الجانبيان أقل اتساعاً. وقد تخلّفت كذلك الأطواق التي تربط الممرات الثلاثة الأولى بصحن الجامع من الجانبين. وقد تحوّل الجامع إلى كنيسة على يد الكاردينال ثيسنيروس خلافاً لشروط التسليم التي عقدت عام ١٤٩٩م وهي السنة التي بدأ فيها الاضطهاد؛ ثم صار «كنيسة أبرشية» عام ١٥٠١م عندما صارت الصلاة تعد جريمة يعاقب عليها القانون. وغدت المنطقة المجاورة مركز نشاط «البايثين» وهي صيغة مصغّرة لرحبة المسجد الأعظم في «المدينة». وكان في مقابل المسجد مدرسة ابتدائية وخان. كما كان في «رحبة الزيادة» أسواق ومحترفات يشغلها نسّاجون وغزّالو حرير وصانعو أقفال. وعلى مقربة من الرحبة وحتى وقت قريب كان تُوجد أكبر حمّام في غرناطة، كان تشغل كل المساحة التي تشغلها الآن أول أربع دور تقع على يسار درب الماء (Calle del Agua) التي كانت تدعى سابقاً درب الحمّام (Calle del Baño) وهي ترجمة الاسم العربي زنقة الحمّام. وخلف الحمّام كان يقع «فندق الليمون»؛ إذ كانت الفنادق مستودعات ومنازل إقامة معاً.

كانت الدور في حي البايثين مشهورة بجمالها. ويقدّر بيرموديث دي بيلدراثا عدد سكان الضاحية بحوالى عشرة آلاف نسمة، ويقول إن بيوتها كانت «بهيجة ومزيّنة بالزخارف الدمشقية، وبها أفنية وجنائن فاكهة تزينها بِركٌ وأحواض نوافير ومياه جارية»، ويضيف أن جامعها الكبير كان «بالغ الفخامة، كما يمكن أن يرى اليوم مما تبقّى منه في الكنيسة الجامعة المكرّمة للقديس سالڤادور»[٤٨]. (وقد كتب هذا الكلام بعد تحويل الجامع إلى كنيسة ولكن قبل هدمه). وتفخر البايثين كذلك بالحفاظ على بيت عربي هو أفضل الموجود في غرناطة، يحمل رقم ١٦ في درب فرن الذهب (Calle del Horno de Oro) قريباً من نهر دارّو. وتوجد بيوت عربية أخرى في البايثين، لكن مصيبة القرن العشرين هي القضاء شبه التام على البيت الموريسكي. فعندما كان خيسوس بيرموديث (Jesús Bermúdez) يحضّر أطروحة دكتوراه عن موضوع البيت الموريسكي كان يوجد عشرون من تلك البيوت؛ وقد نزل عددها اليوم إلى ستّة.

(٤٧) Münzer, Ibid., p. 42.

(٤٨) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino Granada sacada de los autores arábigos*, p. 270.

وربما كان «المارستان» أبرز بناء في «البايثين». فمن مفاخر الحكم الإسلامي تأسيس المستشفيات لمعالجة الأمراض العقلية بصورة علمية. فالمارستان في حلب وأدرنه من المشهور في العالم الإسلامي، لكن محمد الخامس (٧٥٥ - ٧٦٠هـ/ ١٣٥٤ - ١٣٥٩م وبعدها ٧٦٣ - ٧٩٣هـ/ ١٣٦٢ - ١٣٩١م) كان أمامه أمثلة قريبة مما أسّسه الموحّدون في فاس ومراكش. وقد استغرق البناء عشرين شهراً، من محرّم ٧٦٧هـ/ أيلول (سبتمر) تشرين الأول (اكتوبر) ١٣٦٥م إلى شوّال ٧٦٨هـ/ حزيران (يوليو) ١٣٦٧م. والنمط المستطيل ذو الأطواق حول الفناء المركزي والبركة في وسطه نظام متعدّد الأغراض، يستعمل بأشكال مختلفة في المغرب في الخانات والمدارس والأديرة والمستشفيات. وكانت أطواق الطابق الأرضي مقوّسة، والتي في الطابق العلوي مبنيّة بعوارض أفقية. أما الرّيازة فلا وجود لها إلا في المدخل. وقبل أن يُهدم المارستان عام ١٨٤٣م أنجز إنريكيث (Enríquez) تخطيطات ممتازة عن البناء مع خططه ومستوياته[٤٩]. ويمكن اليوم مشاهدة النقش على الحجر الأساس في متحف الحمراء، أما الأسدان اللذان كانا يقذفان الماء في بركة المارستان فقد نقلا للغرض نفسه في مدخل المتحف[٥٠]. وربما كانت النوافير والحديقة من مستلزمات العلاج كما كان الحال في أدرنه.

كانت مقابر القصبة القديمة ومقابر «البايثين» داخل الأسوار. أما «مقبرة الغرباء» و«مقابر العسّال» التي كانت خارج الأسوار أول الأمر فقد غدت داخلها عند دمج «رَبَض الفخّارين» مع نظام المدينة الدفاعي. ولكن بقيت مقبرة واحدة تتصف بكونها خارج الأسوار وداخلها في آنٍ معاً. وكانت هذه مقبرة «الفقيه سعد بن مالك»، التي يعود تاريخها إلى القرن الهجري السابع/الثالث عشر الميلادي. وقد امتدت المقبرة حول قبر ذلك العالم الشاعر القاضي، الذي ولد سنة ٥٥٨هـ/١١٦٣م. وقد امتدت المقبرة من «باب إلبيرة» إلى المستشفى الملكي ومحطة القطار الحديثة. وعندما بنيت حَلَبة مصارعة الثيران القديمة، قرب تمثال «الحَبَل بلا دَنَس» القائم حالياً انكشفت أعداد لا تحصى من جُثث المسلمين من تلك المدافن. ويذكر مونتسر الذي رآها عام ١٤٩٤م أن المقبرة كانت أكبر مرتين من مقبرة نورمبرك وهي المدينة التي كان يعيش فيها[٥١].

---

(٤٩) نشر في: Leopoldo Torres Balbás, «El Māristān de Granada,» *Al-Andalus*, vol. 9 (1944), pp. 481-498,

إضافة إلى خطة ص ٤٨٨.

(٥٠) انظر النص في: Lévi-Provençal, *Inscriptions arabes d'Espagne*, pp. 176-177.

(٥١) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, pp. 38 and 42,

ويوجد تفاوت هنا. فعلى الصفحة ٣٨ يقول مونتسر إن المقبرة أكبر من «نورمبرك كلها» بمرتين؛ ولكن على الصفحة ٤٢ يقول إنها مرتين بحجم مقبرة نورمبرك. وقد اخترنا العبارة الثانية لأن مقبرة نورمبرك التي دفن فيها دورر (Dürer) كبيرة جداً وهو مما يناسب مدينة نورمبرك في ذلك الزمان.

وكانت المقبرة تعرف كذلك باسم الباب الذي تقع خلفه، «جبّانة باب إلبيرة» (ومن يشاهد هذه البوابة الهائلة للمرة الأولى فإنها تخلّف فيه انطباعاً مذهلاً: فهي بناء عضوي، يبدو كأنه ينمو من الأرض بشكل عضوي). فعلى الرغم من وقوع هذه المقبرة خارج الأسوار فهي تشكّل في الواقع ضاحية أخرى، ضاحية أموات، لأنه كان لها سور محيط وبوّابات وأبراج لحماية تلك البوابات. وكانت البّوابات تشير إلى دروب المدينة المختلفة التي تختلط داخل المقبرة. ويظن سيكو دي لوثينا أنه كان ثمة جدران واطئة لتفصل الدروب عن مواقع المدافن[٥٢]. كان مسلمو الأندلس يتبعون مثال الرومان في إظهار الأضرحة فيملأون جانب الطرق الرئيسة بالقبور لتكون تذكيراً بالموت الذي لا فرار منه، وليذكّروا الناس أنهم جزء من مسيرة التاريخ المستمرة، يربط الماضي بالحاضر. وقد يتوقع المرء أن تكون هذه المنطقة أثيرة عند أصحاب الزهد، وقد كان هذا الجزء من المدينة فيه الكثير من دور التنسّك والزهد. فإلى جانب «رابطة باب إلبيرة» الواقعة داخل الأسوار، كانت هناك ثلاث رابطات داخل المقبرة: «رابطة القصّار» (ولا يُعرف من كان هذا القصّار) ورابطة ذات اسم طريف: «رابطة القلقة» و«رابطة الجَوْزة» على اسم الشجرة المعروفة. ويؤكد مونتسر وجود أضرحة أخرى، إذ يقول إن «قبور الأغنياء كانت محاطة بمربّع مثل الحدائق، مبنية بجدران من حجارة فاخرة»[٥٣]. ويذكر الكاتب نفسه أن كل قبر كان يتكون من أربعة ألواح حجرية مغطاة بالطابوق، وهو من الضيق بحيث لا يكاد يتسع لجسد المدفون الذي يُهال عليه التراب بعد ذلك ليستوي مع الأرض[٥٤]. ومع أن مقبرة ابن مالك لم تجر فيها أعمال زراعة مقصودة فإنها ذات منظر لطيف لأن قسمها الأقدم مزروع بأشجار الزيتون التي تتدرج مع انحدار الأرض نحو الغرب. وإلى جانب أشجار الزيتون كانت شجيرات الآس في كل مكان. وفي القسم الجديد من المقبرة شهد مونتسر مراسيم دفن يصفها في كتابه: فبعد اكتمال الدفن قامت سبع نساء مسربلات بالبياض بنثر أغصان الآس على القبر بعد ملئه بالتراب، بينما كان الإمام يواجه القبلة ويتلو آيات من القرآن الكريم[٥٥].

لكن المسلمين لم ينتظروا طويلاً قبل أن تحلّ عليهم النقمة. فلم يكد حبر المعاهدة يجفّ حتى جرى نقضها. ولم تنقضِ ست سنوات على زيارة الرحّالة الألماني

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢. وحول المقابر، انظر: Carlos Vílchez Vílchez, *Cementerios hispanomusulmanas granadinos* (Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1986).

حتى أقفلت جميع المدافن الإسلامية في المملكة السابقة كجزء من حملة للقضاء على الإسلام(٥٦) أما مقبرة ابن مالك فقد قسمت إلى قطع لأغراض البناء. وبعد سنتين من أمر إقفال المدافن أصدرت الملكة إيزابيلا قانوناً بمنع النوافذ المزدوجة! وهذه النوافذ المزدوجة هي من خصائص العمارة في عهد بني نصر، وقد تبدو غير منطوية على أي ضرر: ولكن غرض الأمر الملكي يبدو واضحاً عندما يدرك المرء أن مثل هذه النوافذ يكون لها «مَشرَبيّات» في العادة. مما يخدم أغراض «الحجاب». لقد كان من الميسور دوماً تحويل المساجد إلى كنائس؛ لكن المدافن مسألة أخرى: ففي القرنين اللاحقين لم ينهض بناء في غرناطة إلا واستخدم الرخام من مقالع الحجارة هذه (أي حجارة المقابر) التي كانت عند عتبة المدينة فعلاً. فثمة العديد من الكنائس مثل سان خيرونيمو وسان كريستوبل وسان دومنغو تحمل الدليل على واجهاتها على سهولة الوصول إلى الحجارة المشذّبة في غرناطة بعد سقوطها. وأكبر إهانة تلقّاها قصر الحمراء أن تصان جدرانه بشواهد سرقت من المقابر الإسلامية. وإلى زمن الترميم الذي أجراه كونتريراس (Contreras) كان حتى بلاط قمارش (Comares) تستخدم في أرضياته شواهد القبور. وكان مصدر الرخام لا ينفد تقريباً، لأن مقبرة ابن مالك، على اتساعها، لم تكن أكبر من مقبرة أخرى على الجهة الثانية من المدينة يقول مونتسر إنها ست مرات أكبر من الساحة الرئيسة في نومبرك(٥٧). ويرى سيكو دي لوثينا أن «مقبرة الغرباء» كانت تشكّل جزءاً من «جبّانة باب الفخّارين» وأن «مقابر العسّال» كانت امتداداً لسابقتها، لذا كانت المقابر الثلاث معاً تعادل مقبرة ابن مالك في المساحة(٥٨). لكن ابن الخطيب يقول إن مقبرة العسّال كانت تشكّل جزءاً

---

(٥٦) كان عام ١٤٩٩م نقطة تحوّل في أوضاع الموريسكيين. فعندما وصل إلى غرناطة في تلك السنة كاهن اعتراف الملكة، الكاردينال خيمينيث دي ثيسنيروس (Ximénes de Cisneros) وقع المسلمون تحت رعاية ودودة من محاكم التفتيش! ففي الثاني عشر من شباط/فبراير ١٥٠١م صدر مرسوم يأمر أن يُطرد من السلطنة السابقة جميع من تجاوزوا الحادية عشرة من العمر ويرفضون العِماد. وبعد الهجوم على الدين جاء الهجوم على اللغة. ففي عام ١٥٢٥م منع تشارلز الخامس استعمال الأسماء العربية أو حتى التزيّن بالمجوهرات التي عليها نقوش عربية (لكي يمنع وضع المصاحف في سلاسل حول الأعناق). وفي السنة اللاحقة أمر هذا الملك المتنوّر بإغلاق الحمّامات! وفي عام ١٥٦٧م أصبح الكلام أو الكتابة بالعربية جريمة تستحق العقاب. وقد أُمر العرب بتعلّم الإسبانية خلال ثلاث سنوات. وبحلول عام ١٥٦٩م، أي قبل انقضاء مدة الثلاث سنوات، صدرت إرادة ملكية بطرد الموريسكيين من مملكة غرناطة السابقة واستمر الطرد حتى عام ١٥٧١م، لكنه لم يكن مؤثراً تماماً. فحتى بعد عمليات الطرد عام ١٥٨٧م بقي من الموريسكيين حوالى عشرة آلاف يعيشون في غرناطة.

(٥٧) Münzer, Ibid., p. 38.

ويشير مونتسر إلى «الساحة الرئيسة» ويقصد «السوق الرئيسي».

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

من مقبرة ابن مالك[٥٩].

وهكذا غابت في ذاكرة التاريخ أرض الجمال والخير. يشير كونديه (Condé) إلى عهد يوسف الأول ويتوسّع في الحديث عن اهتمام السلطان بالأشغال العامة وبما تركه ذلك الاهتمام من أثر في قطاعات أخرى من سكان البلاد[٦٠].

رابعاً: المحيط الريفي

كان كل ما بدأه يوسف الأول قد أكمله محمد الخامس. فقد ورث عن أبيه اقتصاداً مزدهراً فبلغت غرناطة في عهده ازدهاراً لا مثيل له. يروي أورتادو دي مندوثا (Hurtado de Mendoza) أن عدد المساكن في غرناطة في عهد يوسف بلغ ٧٠٠,٠٠٠[٦١]، ولكن يجب ألاّ ننسى أبداً أن غرناطة كانت مدينة على الطراز الإسلامي، أي أنها كانت أكبر بكثير مما تبدو. فهي مدينة تضم مساحة مركزية مع ضواحيها وتشكّل بمجموعها مركزاً. يقول ناڤاجييرو:

«في السهل كما على التلال، يوجد الكثير من دور «الموريّين» الصغيرة، التي قد لا يمكن رؤيتها بسبب تكاثف الأشجار، وهي متناثرة هنا وهناك، لكنها لو جمعت إلى بعضها لكوّنت مدينة تعادل في مساحتها مدينة غرناطة. ومع أن أغلب تلك الدور صغير، إلاّ أن فيها جميعاً مياهاً جارية وزهوراً وورودا عبقة وشجيرات وآس ووسائل راحة كاملة تبرهن على أن هذه الأرض عندما كانت في يد الموريّين كانت أكثر جمالاً مما هي عليه اليوم. ففي الوقت الحاضر تنحدر الدور إلى الخراب والحدائق إلى الدمار،

---

(٥٩) لسان الدين محمد بن عبد الله ابن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ذخائر العرب؛ ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج ٣، ص ٤٦٤.

(٦٠) José Antonio Condé, *Historia de la dominación de los árabes en España*, 3 vols. (Madrid: Imprenta que fue de García, 1820-1821), part 4, chap. 22.

(٦١) Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada*, edición, introducción y notas de Bernardo Blanco-González, Clasicos Castalia; 22 (Madrid: Editorial Castalia, [1970?]), p. 99.

يوحي تقدير مندوثا بأساس لرقم تقريبي لعدد السكان. إن التقدير المتواضع لوجود عشرة أشخاص في كل دار يجعل مجموع السكان سبعمئة ألف، وهو رقم يجب مضاعفته، بناء على ملاحظات ناڤاجييرو لتُدخل في الحساب عدداً من السكان خارج الأسوار يعادل ما يوجد داخلها. ونحن لا نعرف إن كان مندوثا قد أدخل سكان الحمراء في حسابه. فإذا كان لم يفعل ذلك وجب إضافة أربعين ألفاً آخرين، وهو الرقم الذي يضعه مارينيو سيكولو لسكان الحمراء. يقول مونتسر إن غرناطة ربما كانت أكبر مدينة في أوروبا أو أفريقيا. وإن إعاشة هذا العدد الكبير من السكان يقتضي أن تكون الأرض شديدة الاتساع أو شديدة الخصوبة؛ ومن هنا وجب أن تؤخذ المناطق الريفية بعين الاعتبار عند النظر في اقتصاد المدينة، لأنها كانت تعتمد على الريف في طعامها. وإزاء عدد سكان بهذا الحجم لا بد أن حجم المقايضة أو التبادل كان هائلاً. انظر:

Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 46.

لأن أعداد الموريسكيين في تناقص لا في تزايد، ولأنهم هم الذين يشتغلون ويزرعون هذه الأرض بكل هذه الأشجار التي يراها المرء هنا. لأن الإسبان، ليس هنا في غرناطة وحسب، بل في بقية أنحاء إسبانيا كذلك، هم نقيض المجتهدين؛ فهم لا يزرعون ولا يفلحون الأرض، بل يفضّلون أن ينذروا أنفسهم لمشاغل أخرى، مثل الخروج إلى الحرب أو السفر إلى جزر الهند الغربية طلباً للثراء دون أن يشتغلوا في سبيل ذلك»[٦٢].

من الواضح أن نافاجييرو لم يكن على علم بميل المدن الإسلامية إلى الانتشار مع ما يلحق بها من الضواحي العديدة. فلو أنه قرأ وصف كلافيخو (Clavijo) لمدينة سمرقند عام ١٤٠٤م (لكن ذلك لم ينشر حتى عام ١٥٨٢م) لاستطاع فهم الصورة بشكل أوضح. يقول كلافيخو إن سمرقند «مدينة ليست أكبر من إشبيلية بكثير، وهي مسوّرة مثلها، ولكن عدداً هائلاً من المساكن يقع خارج حدود المدينة، يجتمع بعضها في كثير من الأماكن فتشكّل أحياء كاملة، لأن المدينة محاطة تماماً بالعديد من البساتين ومزارع الكروم التي تمتد في بعض المناطق إلى فرسخ ونصف، وفي بعضها إلى فرسخين، تتخللها شوارع مزدحمة وساحات يعيش فيها كثير من الناس يبيعون الخبز والخمر واللحم إلى جانب أشياء غيرها. وهكذا تكون المنطقة المأهولة خارج الأسوار تفوق على مثيلتها داخل الأسوار؛ وفي هذه البساتين الواقعة خارج المدينة توجد أكبر الدور وأفخمها. وهنا توجد قصور الحاكم [تيمورلنك] وأفخم المساكن؛ كما توجد أملاك وبيوت عِلية القوم في المدينة. إن البساتين ومزارع الكروم هي من الكثرة حول المدينة بحيث يخيّل للقادم إلى المدينة أنها جبل من الأشجار الباسقة تقع المدينة في وسطها»[٦٣].

يمكن أن ينطبق هذا الوصف على غرناطة، بل على أية مدينة أندلسية[٦٤]. ويشير مونتسر إلى هذه النقطة بالذات: «عند سفوح الجبال، وعلى سهلٍ بهيّ، يمتدّ في غِرناطة لحوالى ميل كثير من البساتين والبقاع الوارفة تسقيها مياه القنَوات؛ وأكرّر أن البساتين تزدحم بالبيوت والأبراج التي يؤمّها الناس في الصيف، بحيث لو نظر إليها الناظر من بعيد لحسبها مدينة آهلة عجيبة، لا يوجد ما يفوقها روعة. و«السّراسِنَة» [مسلمو الأندلس] يحبّون البساتين كثيراً وهم في غاية البراعة في زراعتها

---

(٦٢) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, pp. 245-246.

(٦٣) Ruíz González Clavijo, *Embajada a Tamorlán*, ed. Francisco López Estrada (Madrid, 1943), p. 206.

(٦٤) انظر: Leopoldo Torres Balbás, «Los contornos de las ciudades hispanomusulmanas,» *Al-Andalus*, vol. 15 (1950), pp. 437-486.

وسقيها إلى درجة لا مَزيد عليها»[٦٥]. كانت غرناطة فردوساً قبل السقوط. ولو أن الرحالة الذي بدأنا معه قد ذهب إلى هناك قبل١٤٩١م لما كان دخوله إلى المدينة خلال أصقاع لا شجر فيها ترتطم بها عين المسافر اليوم، نتيجة خمسة قرون من تآكل التربة وضم الأطيان الواسعة؛ بل إنه كان سيمر بمنظر ريفي يصفه نافاجييرو بقوله:

«فالمنحدر كلّه حيث يقع ذلك القسم من غرناطة [باتجاه الدير]، وكذلك المنطقة التي تواجهها، بقاع غاية في الجمال، مليئة بدور كثيرة وحدائق، وفي جميعها نوافير وآس وشجر، وفي بعضها نوافير كبيرة بالغة الجمال.

ومع أن هذا القسم يفوق غيره في الجمال، إلا أن مناطق غرناطة الأخرى على نفس الدرجة من الجمال، تلالها وذلك السهل الذي يسمونه ڤيغا (Vega) [المرج]. جميع هذه البقاع بهيّة، جميعها غاية في البهجة للنظر، جميعها غنيّة بالمياه، مياه لا يمكن أن تكون أكثر غزارة، وجميعها مكتظّة بالأشجار المثقلة بالفواكه مثل الخوخ من جميع الأصناف والدرّاق والتين والسفرجل والبرقوق والمشمس والكرز الحامض وكثير من أنواع الفاكهة الأخرى بحيث لا يكاد المرء يلمح السماء بسبب كثافة الشجر. وجميع الفواكه فاخرة، ومن بينها نوع من الكرز الكبير هو أحسن ما في الدنيا. وثمة كذلك أشجار رمّان، جذّابة، ومن نوع جيّد لا يوجد ما يفضله، وهناك أعناب لا مثيل لها، ومن جميع الأنواع، ومنها عديم البذور يعمل منها الزبيب. ولا تعوز المنطقة أشجار الزيتون المتكاثفة حتى غدت أشبه بغابات البلوط»[٦٦].

من بين قائمة هذه الفواكه، التي تبدو مثل قائمة بائع البذور، يكاد لا يبقى بينها ما تستطيع تربة مُجْهَدة أن تنتجه سوى الزيتون. لكن هذه التربة، كما يقول مونتسر كانت من الغنى بحيث تُغلّ محصولين في السنة[٦٧]. والذين كانوا يعرفون غرناطة في هذا الوقت إنما كانوا يسيرون في الجنّة. يردّد وصف مارمول أصداء من وصف نافاجييرو:

«خارج المدينة، في المرج، توجد بساتين كبيرة ومزارع تُسقى بقنوات تسحب الماء من النهرين المذكورين [«دارّو» و«خينيل»] وتشغّل كثيراً من المطاحن كذلك؛ وهكذا تجد الماء وفيراً في أنحاء غرناطة، يأتيها من الأنهار والعيون. ومن بين البيوت يبعث المنظر على السعادة والفرح طوال فصول السنة. فلو نظر المرء باتجاه المرج لرأى كثيراً من المزارع والأفياء الظليلة وكثيراً من المنازل المنتشرة بينها مما يبعث على الرضا.

---

(٦٥) Münzer, *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*, p. 46.

(٦٦) Simonet, *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*, p. 245.

(٦٧) Münzer, Ibid., p. 45.

ولو نظر المرء باتجاه التلال لرأى...»[٦٨]. إن هذه لمقتطفات تثير تساؤلاً ليس بوسع أية بلاغة أن تجيب عنه. لكن لين ـ پول (Lane-Poole) قالها بجملة واحدة: «... لبرهة وجيزة كانت إسبانيا المسيحية تنير مثل القمر، بضوء مستعار؛ ثم حلّ الخسوف، وفي تلك الظلمات راحت إسبانيا تتعثر في حَبْوها وما تزال»[٦٩].

والذي يسترعي النظر في كل هذا، الحفاظ على أساليب الإدارة العربية. فقد بقيت القيصرية تدار بالطريقة نفسها، تماماً كما كانت الحال قبل سقوط غرناطة؛ كما بقيت الحمراء محتفظة بمدير بلدية «alcalde» خاص بها، ومن هنا وضعها البلدي المستقل، حتى إلى حدود عام ١٧١٧م. وإلى جانب كون هذا اعترافاً بكفاءة النظام العربي، فإنه إشارة إلى خوف الإسبان من المساس باقتصاد السلطنة المغلوبة. ولكنهم مهما حاولوا فإنهم لم يستطيعوا تسيير ذلك الاقتصاد؛ فإن الأملاك التي آلت إلى التاج الإسباني لم تَدُم حتى لمدة قرن واحد. يقول لين ـ پول: «... في عام ١٥٩١م بيعت الأراضي الملكية، لأنها كانت تكلّف أكثر مما كانوا يجنون من غلّتها! وفي أيام «المورِيّين» كانت هذه الأراضي نفسها جنائن ذات نضارة استوائية»[٧٠].

سياسياً، لم يعد لغرناطة من وجود؛ فقد ألحقت بمملكة قشتالة، وآلت إلى حوزة إيزابيلا مباشرة أملاك السلطان (المستَخلِصات)، كما صودرت الأملاك الموروثة واستُخدمت لترضية نبلاء قشتالة. لقد كانت الحاجة إلى الأراضي لاستعمالها في الهبات عاملاً رئيساً في إقناع فرديناند وإيزابيلا لشن الحرب أساساً، لتوسيع حدود قشتالة وإرضاء إلحاح النبلاء. وقد ازداد الضغط على الأراضي العربية مع تقدم القرن السادس عشر الميلادي. وقد فُرز كثير من المُستَخلِصات في القرن الخامس عشر الميلادي؛ وابتداء من عام ١٥٥٩م فصاعداً راح الوكلاء الإسبان يطوفون في الأرجاء للتدقيق في وثائق ملكية الأراضي لغرض مصادرتها لمصلحة التاج. وكانت الأراضي تُصادر ثم يعاد بيعها لتوفير الموارد. ومع أن هذا الإجراء كان مؤثراً بفائدته الآنيّة، إلا أنه في المدى الطويل أحدث خراباً في الاقتصاد الوطني لا يمكن تحديده. فقد تدهورت تربية المواشي، كما خضعت المحاصيل ذات المورد المباشر مثل الحرير إلى ضغوط تشبه ما وقع على محاصيل غذائية مثل القمح. وقد أدّى ذلك إلى انتحار إسبانيا اقتصادياً.

---

(٦٨) Simonet, Ibid., p. 260.

(٦٩) Stanley Lane-Poole, *The Moors in Spain* (London, 1893), p. 280.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م. ج ٣. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ــــــ. اللمحة البدرية في الدولة النصرية. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨ ـ ١٩٢٩م.

٢ ـ الأجنبية

Books

Bermúdez de Pedraza, Francisco. *Antigüedades y excelencias de Granada.* Madrid: L. Sánchez, 1608. Expanded and published as the: *Historia eclesiástica, principios, y progresos de la ciudad, y religión católica de Granada.* Granada: Por A. de Santiago, 1638.

Condé, José Antonio. *Historia de la dominación de los árabes en España.* Madrid: Imprenta que fue de García, 1820-1821. 3 vols.

Contreras y Muñoz, Rafael. *Estudio descriptivo de los monumentos árabes de Granada Sevilla y Córdoba, ó sea, la Alhambra, el Alcázar y la Gran mezquita de occidente.* 2ª ed. Madrid: Imprenta y litografía de A. Rodero, 1878.

Gómez-Moreno, Manuel. *Guía de Granada.* Granada: Universidad de Granada, Instituto Gómez-Moreno de la Fundación Rodriguez-Acosta, 1982. 2 vols.

González Clavijo, Ruíz. *Embajada a Tamorlán.* Ed. Francisco López Estrada. Madrid, 1943.

Henríquez de Jorquera, Francisco. *Anales de Granada: Descripción del reino y ciudad de Granada. Crónica de la reconquista (1482-1492). Sucesos de los años 1588 a 1646*. Granada: Publicaciones de la Facultad de letras, 1934. 2 vols.

Hurtado de Mendoza, Diego. *Guerra de Granada*. Edición, introducción y notas de Bernardo Blanco-González. Madrid: Editorial Castalia, [1970?]. (Clasicos Castalia; 22)

Ibn Faḍl Allāh al-'Umari, Aḥmad Ibn Yaḥya. *Masālik el-abṣār fī mamālik el-amṣār*. Traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Paris: P. Geuthner, 1927. (Bibliothèque des géographes arabes; t. 2)

Vol. 1: *L'Afrique moins l'Egypte*.

Lalaing, Antoine de. «Voyage de Philippe le Beau en Espagne, en 1501.» dans: *Collections des voyages des souverains des Pays-Bas*. Edité par M. Gachard. Bruxelles, 1876.

Lane-Poole, Stanley. *The Moors in Spain*. London, 1893.

Lévi - Provençal, Evariste. *Inscriptions arabes d'Espagne*. Leyde: E. J. Brill, 1931.

Münzer, Hieronymus. *Viaje por España y Portugal, Reino de Granada*. Granada, 1987. This edition is a reprint of the Madrid edition of 1951, with a new preface added, and should not be confused with a previous edition published in Granada the same year.

Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.

Roberts, David. *Sketches of Spanish Scenes and Architecture*. [n. p.: n. pb., 1833?].

Seco de Lucena, Luis. *Plano de Granada árabe*. Precedido de un prólogo por Mariano Gaspar Remiro. Granada: Impr. de El Defensor de Granada, 1910.

Seco de Lucena Paredes, Luis. *La Granada nazarí del siglo XV*. Prólogo por Joaquín Pérez Villanueva. Granada: Patronato de la Alhambra, 1975.

Simonet, Francisco Javier. *Historia de la rebelión y castigo de los moriscos: Descripción del reino de Granada sacada de los autores arábigos*. Madrid, 1872.

Vílchez Vílchez, Carlos. *Cementerios hispanomusulmanas granadinos*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia del Arte, 1986.

Viñes Millet, Cristina. *La Alhambra de Granada: Tres siglos de historia*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1982. (Colección Mayor)

Periodicals

Almagro Cárdenas, A. «El Miḥrāb de la almadraza granadina recientemente descubierto.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*: vol. 27, 1895.

Bermúdez Pareja, Jesús. «Los restos de la casa árabe de la placeta de Villamena en Granada.» *Al-Andalus*: vol. 12, 1947.

Cabanelas, Padre Darío. «La Antigua madraza granadina y su ulterior destino en época cristiana.». *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de Granada*: vol. 1, 1990.

——. «Inscripción poética de la antigua madraza granadina.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 26, no. 2, 1977.

——. «La Madraza árabe de Granada y su suerte en época cristiana.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 24, 1988.

Garzón Pareja, Manuel. «Una dependencia de la Alhambra: La Alcaicería.» *Cuadernos de la Alhambra*: vol. 8, 1972.

Sabatel, Indalecio Ventura. «La Alcaicería.» *Boletín del Centro Artístico de Granada*: vol. 5, 1890.

Torres Balbás, Leopoldo. «Alcaicerías.» *Al-Andalus*: vol. 14, 1949.

——. «El Alminar de la iglesia de San José.» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.

——. «Las alhóndigas y el Corral del Carbón.» *Al-Andalus*: vol. 11, 1946.

——. «El Māristān de Granada.» *Al-Andalus*: vol. 9, 1944.

——. «La Medina, los arrabales y los barrios.» *Al-Andalus*: vol. 18, 1953.

——. «La Mezquita mayor de Granada.» *Al-Andalus*: vol. 10, 1945.

——. «"Muṣallà" y "šarī'a" en las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

——. «Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*: vol. 12, 1947.

——. «La Puerta de Bibarrambla de Granada.» *Al-Andalus*: vol. 4, 1931.

——. «Rábitas hispanomusulmanas.» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

«زينة الدنيا»: قرطبة القروسطية مركزاً ثقافياً عالمياً

روبرت هيلنبراند(*)

«كانت مدينة قرطبة العاصمة منذ فتح جزيرة الأندلس ذروة الذُرى وبُغيةَ المبتغي؛ محطّ الراية وأمّ الحواضر والأمصار؛ وموطن الخير والأخيار؛ موئل الحكمة، بدؤها والختام؛ قلب البلاد ومنبع العِلم والأعلام؛ قُبّة الإسلام ومجلس الإمام؛ موطن الرأي السديد؛ حديقة ثمار الفكر، ومنبت رايات العصر، وفرسان الشعر والنثر. منها صدرت أصفى التواليف وأنفس التصانيف. وعلّة ذلك وسبب فضلها على الناس من أوّلين وآخرين وغيرهم من العالمين أن أفقها لا يضم سوى الطالبين الباحثين عن مختلف ضروب المعرفة والتهذيب. وأغلب أهل البلاد من كرام عرب المشرق الذين فتحوها، رؤساء الجيوش من بلاد الشام والعراق، الذين استقروا فيها، وبقي من ذرّيتهم في كل ناحية من نواحيها أناسٌ كِرام الأعراق. ولا تكاد حاضرة من حواضر البلاد تخلو من كاتب طويل الباع أو شاعرٍ بهيّ اليَرَاع، ولو قال في مدحها شعراً لما أصاب إلا سُموّاً وفخراً».

(*) روبرت هيلنبراند (Robert Hillenbrand): أستاذ أكاديمي في جامعات عدة منها ادنبرة وكاليفورنيا وبرنستون وغيرها. له العديد من الدراسات في الفن الإسلامي ويشغل الآن وظيفة أمين سر المعهد البريطاني للدراسات الفارسية.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يقول كاتب هذه الدراسة البروفسور هيلنبراند: «نظراً للطبيعة العامة لهذا المقال لقد تعمّدتُ عدم إيراد الهوامش، لكن القرّاء الذين يرغبون في البحث عن المصادر الأصلية لما أوردته من مقتطفات يسعهم العثور عليها في كتب آربري وبريت وكولنز وليفي بروفنسال والمقرّي كما يُرى في قائمة المراجع أدناه».

ولكنني وجدت لدى ترجمة هذا المقال أن الكاتب يقتطف ترجمات أجنبية عن أصول عربية، بشيء من التصرف أحياناً، وبشكل يخدم عبارته. وقد أعياني البحث عن المقتطفات في مظانها فاضطررتُ إلى ترجمة مقتطفاته إلى العربية على قدر ما تصورتُ أنه قريب إلى الأصل، باستثناء أبيات الشعر الثلاثة لعبد الرحمن الداخل وباستثناء الهوامش الثلاثة الأولى التي أثبتُّها من نصوصها. [المترجم].

هذا ما ورد في الذخيرة السنية عن كاتب مجهول من شمال إفريقيا في أواخر القرون الوسطى. ويهدف هذا الفصل إلى متابعة ما دفع إلى إغداق مثل هذا المديح، وإلى استقصاء المدى الذي يمكن فيه تسويغه في نظر القرّاء المعاصرين. وتبدأ الحكاية، بالطبع، قبل الفترة الإسلامية بكثير، وتمتد بعدها بكثير؛ لكن هذه العصور لن تكون هنا أكثر من مقدمةٍ ولاحقةٍ لعهد قرطبة الزاهر أيام السلالة الأموية.

كانت المدينة من أعمال الفينيقيين، وقد حُفظ اسمها الإيبيري الأول في الصيغة اللاتينية «كوردوبا» وفي القوطية الغربية «كورد هوبا» وفي العربية «قرطبة». ثم آلت إلى القرطاجيين، ويرى بعض الباحثين أنها «ترشيش» المذكورة في التوراة. تقع المدينة في الجنوب من إسبانيا، أي الأندلس، على الضفة الشمالية من نهر الوادي الكبير، وهي ما تزال حتى اليوم عاصمة إقليم قرطبة. لقد استولى على المدينة القائد الرومي ماركيللوس عام ١٥٢ ق.م. وسرعان ما استوطنها الرومان، وأطلقوا عليها اسم «كولونيا باتريكيا» فغدت عاصمة إقليم هسبانيا القصوى. وفي عهد أوغسطس عندما كانت قرطبة أحد المراكز القضائية في إقليم الوادي الكبير تم شق «طريق أوغسطس» الذي يشكّل محور الشمال - الجنوب وسط «المدينة» المربّعة، كما تم تشييد الجسر العظيم بقناطره الست عشرة على امتداد ٢٢٣ متراً، وهو ما يزال قائماً مع ما أجرى عليه «الموريّون» من تغييرات مهمة، أبرزها ما أضافه السَّمح حاكم المدينة الأموي عام ١٠٢هـ/ ٧٢١م. وكان هادريان سنيكا وترايان سنيكا من أهل قرطبة، ومثلهما المطران هوسيوس (حوالى ٢٥٥ - ٣٥٨م) الذي كان من أشد خصوم المذهب الآريوسي [الذي لا يؤمن بألوهية المسيح] وأول رئيس لمجمع نيقية. ففي أيام الإمبراطورية، إذن، كانت قرطبة مركزاً تجارياً وثقافياً على جانب من الأهمية.

وفي القرن اللاحق غدت قرطبة مركز الثورة على الحاكم القوطي آجيلا الذي حكم من ٥٤٩ - ٥٥٤م، وهي مقدمة لسيطرة بيزنطية قصيرة، ومركز الصراعات الدينية بين الآريوسيين والكاثوليك في حدود عام ٥٧٠م. وفي عام ٥٧١م سقطت قرطبة بيد الملك القوطي الغربي ليوفيجيلدو (Léovigildo)؛ وفي عهد القوط الغربيين أصبحت المدينة مركزاً إدارياً مهماً.

إن تاريخ قرطبة قبل العهد الإسلامي وحده يشير إلى أن المدينة تدين بأهميتها السياسية إلى موقعها المتميّز، ويؤكد على ذلك تاريخها اللاحق. فإلى الشمال والجنوب يمتد سهل قرطبة المنبسط لتحدّه سلاسل جبال سييرا مورينا وسلاسل سييرا نيفادا؛ كما أن مجرى الوادي الكبير المتعرّج، الذي كان في القديم صالحاً للملاحة حتى مشارف المدينة، يجعل المسالك إلى قرطبة أكثر مناعة، مما يعين في الدفاع عنها. وكانت أراضيها الزراعية في الداخل تنتج القمح والزيتون والخمرة بشكل وافر، إلى جانب مناجم الرصاص والمعادن الأخرى في المناطق المجاورة.

وكان سقوط المدينة عام ٩٢ هـ/ ٧١١م بيد مغيث الرومي (وهو مولى معتق، كان على رأس جيش من المسلمين العرب والبربر) قد بدأ عهداً جديداً من تاريخ قرطبة. كما كان ما لقيه المسيحيون من حُسن المعاملة في هذه المناسبة يبشّر بخير للمستقبل. وقد جاء هذا الخير على يد الحرّ بن عبد الرحمن الثقفي، وهو الخامس من ثلاثة وعشرين من حكام الأندلس الأمويين (وكان حكم الواحد منهم لا يبلغ السنتين). فبين عامي ٩٨ ـ ١٠١هـ/ ٧١٦ ـ ٧١٩م، قام الحرّ بنقل مركز الحكومة من إشبيلية إلى قرطبة، وهي واحدة من أربعة مراكز كبرى شهدت الهجرات العربية الأولى إلى الجزيرة الإيبيرية. وكانت الأندلس ـ حتى القرن الهجري الرابع/ الميلادي العاشر في الأقل ـ تمزّقها العداوات القبلية التي حملها العرب معهم من الحجاز وسوريا، وسرعان ما نجم عن ذلك الخلاف نتائج وخيمة. إن المذبحة الشاملة التي حلّت بالسلالة الأموية الشامية على أيدي العباسيين من بغداد قد أخفقت في القضاء على تلك الأسرة بالكامل، إذ نجا منهم أمير أموي واحد هو عبد الرحمن بن معاوية، الذي استطاع بعد مغامرات عديدة الوصول إلى إسبانيا. وقد استغرقه ذلك خمس سنوات ـ وهي علامة بارزة على عزيمة عبّر عنها بقوله: «سوف أعزف عن جميع لذائذ الدنيا من متع النظر أو القلب حتى تكون الأندلس في حوزتي». وقد استغل الأمير الخلافات الداخلية بين القبائل، مما سبق ذكره، فأطاح بيوسف الفهري، آخر حكام الأندلس وأطولهم عهداً، وذلك عام ١٣٨هـ/ ٧٥٦م، وجعل قرطبة عاصمة إمارته الجديدة. وغدت المدينة تعرف بصفة «سرّة الأندلس».

ـ ١ ـ

أقام عبد الرحمن قصراً على خرائب قصر قوطي غربي، ربما لأنه كان يريد بذلك التوكيد على استمرار السلطة الدنيوية. والأهم من ذلك أنه اتخذ خطوة حاسمة تترسّم ما سار عليه أجداده الأمويون في الشام، فحوّل نصف كنيسة القديس فنسنت إلى مسجد، وترك النصف الآخر لاستعمال المسيحيين ـ وهو رمز شديد الوضوح على الإقرار بالتعايش. وكما حدث في حالة الجامع الكبير في دمشق، ما لبث المسلمون أن اشتروا عقار المسيحيين (عام ١٦٨هـ/ ٧٨٤م) وهدموا الكنيسة (عام ١٦٩هـ/ ٧٨٥م) وبنوا على أنقاضها المسجد الجامع الكبير (١٧٠هـ/ ٧٨٦م). لكن من الإنصاف أن نضيف أن الدقة في وصف هذه الأحداث، بما تحمله من تناظر مريب مع ما تقدّم من تاريخ جامع دمشق، إنما تقوم على دليل يخامره الشك ـ وهو نصّ فاسد يعود إلى القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، نقلاً عن نصّ للرازي يعود إلى القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. ولكن يبدو أن ليس ثمة ما يدعو إلى الشك بأن الجامع قد بني فعلاً فوق موقع كنيسة.

وفي عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦م قام عبد الرحمن بتوسيع أطراف المدينة (وهي ذات

أسس رومية أصلا) حتى صارت تضم ١٣٢ برجاً و١٣ باباً؛ كما وسّع الجسر الرومي، وأضاف تحسينات ودعائم لقناة ماء المدينة، وأقام لنفسه «دار الإمارة» في مكان مبنى إدارة القوط الغربيين. وقد غدا هذا التقليد من أعمال البناء الكبرى، الذي بدأ بهذا الشكل، مما يميز عهد السلالة بأجمعه؛ ويلاحظ أن قرطبة قد أفادت بشكل متميّز من هذا الاهتمام الملكي. فقد انتشرت في السنوات اللاحقة الحدائق والجسور والحمّامات والنوافير والقصور والمساجد. وعلى بُعد ميلين في ظاهر المدينة ابتنى الأمير لنفسه داراً ريفية سمّاها «مُنية الرصافة» وهو اسم يستثير ذكرى مدينة جدّه الخليفة التي كانت أثيرة عنده في الشام ـ وكانت حديقة الدار تزدحم بالنباتات الشامية، بما فيها المستوردات الغريبة مثل الدرّاق والرمّان، أو (كما تروي الحكايات) كان فيها أول نخلة عرفتها إسبانيا، وهي النخلة التي نظم فيها قصيدة ملؤها الحنين:

تبدّت لنا وسط الرُصافة نخلةٌ   تناءت بأرض الغرب عن بلد النّخل
فقلتُ شبيهي في التغرّب والنوى   وطول التنائي عن بنيّ وعن أهلي
نشأتِ بأرضٍ أنتِ فيها غريبة   فمثلكِ في الإقصاء والمنتأى مثلي

وإذا اتبع عبد الرحمن مثال القوط الغربيين في تقسيم الأندلس إلى أقاليم، فإنه قد جعل قرطبة العاصمة الإدارية والسياسية والعسكرية والدينية والثقافية. وفيها كذلك كان مجلس قاضي القضاة، وهو أعلى مركز قضائي في الأندلس. كان قضاة قرطبة مشهورين بفطنتهم وإنسانيتهم إلى جانب استقامتهم وفضلهم كما يروي الخُشَني في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي وذلك في كتابه **تاريخ قضاة قرطبة**. وفي ذلك الوقت كان يوجد نوع خاص من القضاة بعنوان «صاحب المظالم» يستمع إلى الشكاوى المقدمة ضد أصحاب المناصب الرسمية. وهكذا استطاع عبد الرحمن الأول، خلال مدة حكمه التي استمرت اثنتين وثلاثين سنة، أن يدعّم أولوية قرطبة في الأندلس.

ولكن لم يمض وقت طويل حتى اندلعت في المدينة التوتّرات الكامنة في الدولة الإسلامية. فقد كانت هناك ضاحية جنوبية من المدينة هي «الرّبَض» وكانت تدعى في القديم «سيكوندا» أي «الثانية»، وعربيتها «شاقُندا». وكانت تلك الضاحية تقطنها أقلّية مسيحية اعتنقت الإسلام، وهم «المولّدون»، فكانوا يتلقّون معاملة أدنى على المستوى الاجتماعي، والمادي بين هؤلاء المؤمنين، اعتماداً على كون أجدادهم قد اعتنقوا الإسلام، طوعاً أو كرهاً. لقد كانت حياة الحَكَم الأول اللاهية (١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٢٢م) وحرّاسه الأجانب الذين لم يعرفوا العربية من أسباب عدد من الثورات العنيفة بين عامي ١٨٩ ـ ١٩٨هـ/ ٨٠٥ ـ ٨١٤م وكان لرجال الدين البربر دور رئيس في نشوب تلك الثورات، ولو أن الضرائب الباهظة التي كان يجبيها للحاكم قائدُ الحرس المكروه «القمص» المسيحي (ربيع) هي التي أشعلت فتيل التمرّد الأكبر، الذي دعي باسم «معركة الضواحي». وقد أدّى ذلك إلى تدمير الضاحية بالكامل عام ٢٠٢هـ/ ٨١٨م فصارت مقبرة كبرى ـ ثم أبعد أهلها إلى المغرب ومصر وبعد ذلك إلى

كريت التي حكموها إلى ما يقرب من قرن ونصف من الزمان. وقد كان الحكَم الأول نفسه قد أحدث تجديدات واسعة في نظام الحكم مما يفسّر بعض الشعور العام بالكراهية نحوه. يورد المقرّي «أنه كان أول أمير من هذه الأسرة أحاط عرشه بشيء من الأبّهة والفخامة. فقد زاد عدد المماليك حتى بلغوا خمسة آلاف فارس وألف راجل... وزاد عدد جواريه وخصيانه وخدمه. وكان له حرس شخصي من الفرسان بباب قصره ويحيط نفسه بحرس من المماليك... يُدعون «الأحرار» لأن أغلبهم من المسيحيين والأجانب. وكانوا يشغلون ثكنتين كبيرتين باسطبلاتهم وخيولهم».

وكانت العلاقات مع المسيحيين متوتّرة في بعض الأحيان كذلك. فقد ذكر ألبارو مطران قرطبة في حدود عام ٢٣٥هـ/ ٨٥٠م أن أبناء دينه من المسيحيين كانوا يفضّلون كتابات المسلمين على كتابات النصارى: «يتدارسون كتب العرب بحماسة طاغية، ويصرفون أضخم المبالغ ليجمعوها في مكتباتهم.. لا تكاد تجد بينهم من يستطيع كتابة رسالة إلى صديق بلاتينية مقبولة... لكن الكثير الغالب منهم يستطيع التعبير بعربية أنيقة وينظم الشعر بتلك اللغة بمقدرة قد تفوق أصحاب اللغة أنفسهم»[1]. وكان لا بدّ من حدوث ردّة فعل، ولو أن شكلها لم يكن متوقّعاً. فقد كان المسيحيون على وعي شديد بالحدود الضيّقة التي يمكنهم فيها إبداء أي شعور بالعداء ضد الإسلام، وكان هذا الوعي وحده مبعث إحباط لهم. وقد دفع التوتّر الاجتماعي والنفسي إلى وضع شديد الالتهاب. فقد اهتاج قسّيس زاهد اسمه يولوغيوس (Eulogius) ومعه جماعة صغيرة من المسيحيين - من رجال الدين وغيرهم من الرجال والنساء - كانت تربطهم مع بعضهم صداقة أو قرابة، وراحوا يسعون في طلب عقوبة الموت بالإساءة إلى الإسلام والنيل منه علناً. ومع أن سلطات المسلمين لم تكن راغبة في اتخاذ إجراءات صارمة بحقهم، بل عرضت عليهم تسويات معقولة، غير أن شهداء المستقبل لم يتركوا أمام السلطة خياراً سوى أن يتخذ القانون مجراه. فما كان من عبد الرحمن الثاني إلا أن يقنع المطارنة الإسبان الرافضين ويحملهم على عقد مجمع في عام ٢٣٧ هـ/ ٨٥٢م أدانوا فيه هؤلاء المتطرّفين وأبطلوا دعاواهم بقدرتهم على اجتراح المعجزات أو بلوغ الشهادة الحقّة، لأن موتهم كان بسعيهم الخاص، وأجسادهم تخضع لعملية الفناء الطبيعي. وانتهت الحركة بإعدام يولوغيوس نفسه عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م، وكانت حصيلتها حوالى خمسين «شهيداً».

كانت هذه «الكراهية الدينية» محرّكاً لأنواع أخرى من التذمّر تتعلق بالضرائب

---

(١) كما أورده دوزي نقلاً عن النص اللاتيني: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711 - 1110)*, 3 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1961), vol. 2, p. 103.

غير العادلة، وخسارة الامتيازات، والسخرية من رجال الدين والقلق الطبيعي الذي تشعر به أية أقليّة دينية تحت حكم ديانة أخرى، والخوف من فقدان الثقافة واللغة (ولا يقتصر ذلك على اللاتينية المحلية وحسب بل على لغة الأدب الرومي كذلك) إلى جانب الدين. لكن أثر هؤلاء المستعربة استمر في التنامي على الرغم من ذلك. فقد التزم كثيرون بالثقافة الأخرى لمصلحة شخصية، إذ إن معرفة العربية قد تضمن لهم وظيفة لا تتاح لمن لا يتكلم سوى اللاتينية. ومع ذلك فإن اللهجة الإسبانية من اللاتينية قد حافظت على نفسها من جيل إلى جيل، على الجانب النسوي في العادة ـ لأن المسلمين غالباً ما كانوا يتزوّجون نساءً مسيحيات. لذا كانت الازدواجية اللغوية مسألة مألوفة. وفي عقابيل تلك الأحداث الدامية، غادر كثير من الرهبان مدينة قرطبة ونواحيها بحثاً عن ملجأ في أقاليم الشمال المسيحية. وقد حمل كثير من هؤلاء مؤثرات إسلامية في العمارة وتزويق المخطوطات، كما يظهر ذلك في كثير من كنائس الشمال ومدوّنات إقليم الوادي الكبير. أما محاولة إقامة كنيسة على النقيض التام من الحكومة الإسلامية، بدل أن تتعايش معها سلمياً، فقد باءت بالفشل.

ـ ٢ ـ

لقد شهد القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي تدهوراً مستمراً في سلطة الإمارة الأموية، بسبب انفصال أغلب المناطق التي فتحها عبد الرحمن الأول. وقد كان زعماء هذه الثورات من المولّدين والمستعربة والبربر، مما تسبّب في تقلّص حدود الإمارة إلى الضواحي المجاورة لقرطبة نفسها بحلول عام ٣٠٠هـ/٩١٢م. لكن ذلك العصر قد وضع الأسس لعهد قرطبة الذهبي كذلك. فقد شهدت المدينة قيام دار ضرب العملة ودار الطراز لصناعة الأنسجة الناعمة، كما شهدت إعادة بناء القصر وتضاعُفَ دخول الدولة إلى مليون دينار. كما جرى تبادل السفراء مع القسطنطينية، وهي علامة أكيدة على تنامي منزلة الإمارة. وكانت التغيرات السياسية جارية كذلك، كما يستدل من بروز شخصية كبير الخصيان أبي الفتح نصر الذي وصفه يولوغيوس بقوله: «كان حامل المفاتيح، لكنه كان يحكم الأندلس بأجمعها» ـ وهي إشارة واضحة إلى أن نظام الحريم في شرق العالم الإسلامي كان قد ترسّخ تماماً في أوائل القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. وقد تنامت سلطة الخصيان في القرن اللاحق، وأغدق الأمراء المراتب السنيّة على الفنانين والفلاسفة والعلماء. وكان عباس بن فرناس أحد هؤلاء العلماء وقد اخترع المِسْراع (المترونوم) واكتشف طريقة صنع الزجاج (أو البلّور) وصنع كرة سماوية يستطيع أن يبعث فيها الغيم أو الصحو. كما استطاع تركيب ماكنة طائرة جعلها من ريش ملتصق بهيكل خفيف ولكنه عندما استعملها أصابه حزن بليغ.

وقد جرت تعزيزات مماثلة في المجالات الدينية والاجتماعية. فقد أقام أحد تلامذة مالك بن أنس، واسمه يحيى بن يحيى، مذهب مالك في القضاء، فغدا سائداً

في الأندلس. وكان ليحيى صوت مسموع عند عبد الرحمن الثاني، مما يفسّر الأبيات التي هجاه بها الشاعر الدبلوماسي البكري بما معناه: لماذا لا نجد فقيهاً إلا غنياً؟ وددتُ لو أعرف من أين تأتيهم الثروة.

وقد برزت في ذلك العصر شخصية مهمة أخرى، ولو على نطاق أدنى، هي شخصية زرياب الشهير، الأثير لدى الأمراء، شاعر بغداد ومغنّيها الذي أصبح الحَكَم في شؤون الأزياء في قرطبة، يملي على الناس ما يجب أن يُلبس ويؤكل ويُقال وطريقة فعل ذلك. فهو الذي أدخل، مثلاً، عادة تغيير الأزياء حسب المواسم، وأشاع استعمال الملابس البراقة الألوان. أما العود التقليدي بأوتاره الأربعة وألوانها المختلفة التي ترمز إلى الأمزجة الأرسطية الأربعة، فقد أضاف إليها وتراً خامساً يشير إلى الروح. ويضم مخزونه الموسيقي أكثر من عشرة آلاف أغنية وكانت هذه دون شك وسيلة لشَرْقَنَة الموسيقى الأندلسية، لا في زمانه وحسب، بل في العصور اللاحقة كذلك. وهو الذي أدخل استعمال معجون الأسنان وتعطير الآباط وأشاع القَصَّة الغلامية التي تكشف عن الرقبة والأذنين والحاجبين. وهو الذي أحدث ثورة في المطبخ المحليّ، لا بمحض إدخال غير المألوف من الفاكهة والخضار (مثل عشبة الهِلْيَون ـ الأسپاراغوس) بل بإصراره، مثلاً، على ضرورة تقديم الوجبات على مراحل مختلفة، بما فيها الحساء والنُقل، وأن البلّور أنسب للمشروبات النفيسة من آنية المعادن الثمينة. لكن الأكثر أهمية من جميع هذه المسائل الجديدة هو ما تنطوي عليه من مغزى. فقد كانت قرطبة في الطرف الأقصى من العالم الإسلامي، وكان بعض أهلها في الأقل يدركون تماماً ما تجرّه الإقليمية من مخاطر. فليس من سبيل للدخول في حوار مع المشرق العبّاسي إلا عن طريق المجالات الثقافية والفكرية. وهذا يفسّر التدفّق الدائم من مسلمي الأندلس الذين كانوا يقصدون إلى الجزيرة العربية والشام والعراق للتوسع في العلم، كما يفسّر كذلك السبب الذي دفع نقّاد المشرق الإسلامي إلى تسمية النابهين من شعراء الأندلس مثل ابن هانىء وابن زيدون باسم بحتري المغرب أو متنبّي الأندلس.

ـ ٣ ـ

بلغت قرطبة أوج عزّها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/ ٩١٢ ـ ٩٦١م) ففي عهد هذا العاهل الناشط الباهر النجاح، الذي اتخذ لنفسه لقب الخليفة عام ٣١٦هـ/ ٩٢٩م، بلغ الإسلام في الأندلس ذروة التوسع والإنجاز الثقافي. فقد استطاع هذا الأمير أن يستعيد تقريباً جميع الأراضي التي فتحها سَلَفُه العظيم وسميُّه، واحدة بعد الأخرى. وربما كان أسطوله من أكبر الأساطيل في العالم في ذلك الوقت. ففي شهر أيار من كل عام كانت تجهّز الحملات العسكرية الفخمة، تصاحبها الاستعراضات، خارجة من شمال المدينة، تدعو إلى الجهاد وإلى ضمان سلامة

الحدود - لكنها كانت تهدف كذلك إلى جمع الغنائم وإلى بسط سلطان الدولة في أقاليم الشمال التي يحتمل أن تصدر عنها الثورات. ولكن من المعروف أنه حتى في عهد عبد الرحمن الثالث لم يستطع المسلمون استعادة سيطرتهم على الجزيرة الإيبيرية بأكملها (ربما لأنهم كانوا يفضلون أن تبقى حدودهم إلى الجنوب من جبال البيرينيه (البرتات)، أو لأنهم كانوا أكثر ميلاً إلى شمال افريقيا وعالم البحر المتوسط). وحتى عند قبول هذا التفسير، فإن هذه الحقيقة يجب أن تؤخذ بالحسبان عند النظر فيما كان يُبالغ فيه أحياناً عن القوة السياسية لخلافة قرطبة.

وعلى النقيض من ذلك، من الجدير بالذكر أنه في عام ٣٤٠هـ/ ٩٥١م قيل إن الخليفة اجتمع له كنز قوامه عشرون مليون قطعة ذهب، مما جعله (إلى جانب نصر الدولة الحمداني في بلاد الشام وما بين النهرين أغنى أمير مسلم في زمانه. وقد استطاع توفير مثل هذه الثروة لأنه كان يوفر ثلث وارداته السنوية (التي كانت وحدها تبلغ ٦,٢٥٠,٠٠٠ قطعة ذهب، ويخصص الثلث الآخر للمصاريف العادية ليستعمل ما تبقّى لمشاريع البناء. وهذا الأمر الأخير يفسّر ما دفع المؤرخين العرب لتسمية قرطبة «عروس الأندلس»، وما دفع حتى الراهبة السكسونية المعاصرة هروسوثيا أن تسميها «زينة الدنيا». وبعد سبعة قرون استطاع المؤرخ المغربي المقري أن يكتب عن هذه الفترة فيقول ما معناه «تتفوّق قرطبة على عواصم العالم بأربعة أشياء: القنطرة فوق نهرها والجامع، وهما أول اثنين، والثالث مدينة الزهراء، لكن الرابع أعظمها وهو العلم». ومع ذلك، فإن صانع هذا الانجاز، عبد الرحمن الثالث، كان يطرق حزيناً في أخريات أيامه ويقول إنه لم يعرف في حياته سوى أربعة عشر يوماً خالية من الهموم.

كانت المدينة متميّزة بنظافتها بمقاييس العصور الوسطى. فهذا ابن سعيد من مؤرخي القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي الذي عرف قرطبة معرفة جيدة يقول: «مسلمو قرطبة من أنظف الناس جسداً وثياباً وفراشاً وفي الداخل من منازلهم وبيوتهم». وكانت الشوارع حسنة التسوية والإنارة، إذ كانت المصابيح تُعلّق خارج الأبواب وعلى زوايا الدور، التي يقول المقدّسي إن سقوفها كانت مغطاة بالبلاط. وكان في قرطبة وفرة من مياه الشُرب، إذ كان عبد الرحمن الأول قد بنى لها القنوات. وكانت المدينة ضخمة، وهذه مسألة تسترعي الانتباه، لأنه قبل الفتح الإسلامي كانت المدينة الرئيسة في أيبيريا هي طليطلة. فحسبما يروي البكري والحِميري، كانت قرطبة الكبرى تتكون من خمس مدن متجاورة، لكل مدينة منها سور يفصلها عما يجاورها من المدن. وفي كل واحدة من هذه المدن عدد وافر من الأسواق والمخازن والخانات والحمّامات العامة وجميع أنواع المؤسسات الصناعية. وتمتد من الغرب إلى الشرق مسافة ثلاثة فراسخ طولاً، وعرضها... فرسخ واحد.

لكن ابن سعيد يقول إن المدينة كان لها واحد وعشرون ربضاً غير مسوّرة تقع

خارج وسط المدينة المسوّرة. إن غياب الإشارات التاريخية الدقيقة في بعض هذه الأوصاف قد يعني أنها أقلّ تضارباً مما يبدو أول الأمر. ففي مراحل التطور الأولى كان لقرطبة ثلاثة أقسام تكوّن المدينة العليا والمدينة السفلى (آخيركيا) على الضفة اليمنى من النهر، يحيط بها سور مفرد ذو أسس رومية ولكن يعترضه سور آخر، كما تفصلها المنطقة الواقعة جنوب النهر. لكن القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي قد شهد نمواً مذهلاً، وبخاصة في عهد الحكم الثاني وهشام الثاني. ففي ذلك الوقت كان للمدينة سبعة أبواب، تمتد خلفها الأرباض التي ذكرها ابن سعيد. كانت هذه المنطقة الواقعة خارج الأسوار تعرف باسم «الريف» أو «الأرباض»، وكان منها تسعة أرباض إلى الغرب وسبعة إلى الشرق وثلاثة إلى الشمال واثنان وراء النهر إلى الجنوب. وإلى الجنوب الغربي من المدينة تمتد الحدائق والقصور التي يمكن الوصول إليها مباشرة من المقاصير الملكية خلال بوّابة في سور المدينة. وإلى أقصى الجنوب من الحدائق يقع الميناء النهري. وعند حدود منطقة القصر إلى الشمال يقع حيّ اليهود؛ وإلى الشرق من القصر تماماً، ولكن يفصله عنه طريق المدينة الرئيس (المحجّة العظمى) ويقع الجامع الكبير، كما يقع السجن على مقربة منه (كما يقول ابن حوقل). إن الاقتراب الشديد بين القصر الملكي والجامع الكبير أمر يتبع سنّة إسلامية معروفة. وإلى الشرق من الجامع مباشرة تقع الأسواق والقيصرية، وهي السوق المسقوفة المقفلة. وكانت المقابر تمتد إلى أقصى الشمال الغربي من «مدينة الزهراء» وإلى أقصى الجنوب الشرقي من «مدينة الزاهرة». وقد غدت مدينتا القصور هاتان مركزين للتوسع الحَضَري، مثلما سبق أن حدث في القيروان. والواقع أن قرطبة، كما يقول ابن خلدون، لم تكن مدينة واحدة بل عدة مدن. وكانت أفخم القصور هي تلك التي بنيت على امتداد الطريق الخارج من مدينة الزهراء. وتشير أحدوثة عابرة يرويها ابن حزم أن بيوت عِلْية القوم كانت تضم شُرُفات بُنيت بحيث تطلّ على مناظر شاملة من قرطبة؛ إذ كانت تتكون من سلسلة من النوافذ البارزة المطوّقة بالمعرّشات التي وضعت بشكل بحيث تمنح الواحدة منها منظراً مختلفاً عن الأخرى. وشرفة داراكشا في الحمراء هي صدى لاحق لهذه الطرائف الفنيّة.

إن الأرقام التي يشير إليها المقري في الغالب حول أبنية قرطبة في هذا العهد قد تكون مضللة بفعل ما يبدو عليها من دقّة، خاصة إذا ما عرفنا أن بعض الدراسات السكانية الحديثة (ولو أنها قد تبالغ في حماسة تسيء إليها) تشير إلى أن هذه الأرقام قد تكون عشرة أضعاف الحقيقة. ومع ذلك فإن هذه الأرقام هي التي رسّخت صورة قرطبة التي بقيت في ذهن العالم الإسلامي: ١٦٠٠ مسجد (وفي رواية ٤١٧) و٩٠٠ حمام و٢١٣,٠٧٧ داراً لعامة الناس و٦٠,٣٠٠ قصرٍ لِعلية القوم والمسؤولين وقادة العسكر و٨٠,٤٥٥ دكاناً. ويقال لنا إن هذه الأبنيّة كانت منتشرة على رقعة من الأرض طولها ٢٤ ميلاً وعرضها ستة أميال يعيش عليها مليون نسمة. ويسع المرء في

الأقل أن يستنتج من التوسيعات المستمرة في الجامع الكبير أن سكان المدينة كانوا يتزايدون بطفرات خلال القرنين الثالث الهجري/التاسع الميلادي، والرابع الهجري/العاشر الميلادي. وحتى هذا اليوم لا يوجد في العالم الإسلامي من جوامع العصور الوسطى ما يفوق جامع قرطبة في الحجم سوى جامع سامراء وجامع الرباط. وقد بني الجامعان مع التفكير بحاجات التوسع المستقبلية، خلاف جامع قرطبة الذي بني استجابة لضغط عدد السكان الفعلي. لذا يكون تخمين لومبارد (Lombard) غير بعيد الاحتمال إذ يرى أن حجم الجامع يشير إلى عدد سكان في حدود ٣٠٠,٠٠٠ نسمة. وهذا يجعل من قرطبة مدينة أكبر بكثير من باريس التي كانت في ذلك الوقت أكبر مدينة في أوروبا اللاتينية بلا منازع. وكانت معيشة الناس تقوم على الأراضي المزروعة بكثافة، تديم خصوبتها أنظمة ريّ متطورة، تعتمد على رافعات الماء والنواعير ـ وهو نظام مستورد من الشام. إن التقويم الشهير الذي وضعه الدبلوماسي ريكمُند (Reccimund) حتى عام ٣٥٠هـ/ ٩٦١م يسرد بتفصيل دقيق زراعة المحاصيل المختلفة وتربية المواشي من شهر إلى آخر، ويعرض صورة قيّمة عن الإنجازات الكبيرة التي حققتها الأندلس في هذا المجال.

منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي ظهر التناقض بين الحاضر والماضي، فصار يوحي بكثير من التأملات الرثائية من نمط «أين هم؟» كما نجد في شكوى ابن حزم المشهورة. والإدريسي كذلك يصف قرطبة بأنها «أجمل جوهرة في الأندلس» قبل أن يشير بأسى إلى سقوطها الفاجع. ويمكن تلمّس خيط من لوم الذات في مثل هذه التأملات. ولم يدرك المسلمون تماماً إلا بعد فوات الأوان مدى ما تسبّبوا في خرابه بسبب الفرقة والفوضى. وعند ذلك صاروا يميلون إلى تذكّر أيام عزّ المدينة فيما مضى بوصفه رمز فردوس مفقود، فراحوا يبالغون في بهائه. ولكن حتى بعد اقتطاع ما يجب حذفه، يبقى من الواضح تماماً أن قرطبة كانت مدينة لا مثيل لها في العالم الإسلامي إلى الغرب من مصر.

ـ ٤ ـ

كانت قرطبة في عهد الخلافة مركزاً فكرياً قبل أي اعتبار، كما يستدل على ذلك من مكتباتها السبعين. لذا كانت للتعليم أفضلية واضحة. فالحكَم الثاني، وهو مؤرخ ذو شأن، قد استقدم الأساتذة من مشرق العالم الإسلامي ليقوموا بالتدريس في الجامع الكبير وأوقف لهم وأجرى عليهم المعاش. وقد شيّد كذلك سبعاً وعشرين مدرسة مجانية، وكان له في القصر مكتبة تضم أربعمائة ألف كتاب تقع فهارسها في أربعة وأربعين مجلداً في كل منها خمسون ورقة (وتورد بعض الأوصاف أنها عشرون ورقة). وقد نقل هذه الأرقام إلى ابن حزم مسؤول المكتبة في ذلك الوقت وهو الخصيّ بكيّا. وقد أجرى عبد الرحمن المكريش بحثاً في الآونة الأخيرة كشف فيه عن معلومات

جديدة تعين في دعم هذه الأرقام. مثال ذلك أن المكتبة (مثل الجامع الكبير إلى بعض الحدود) كانت تفيض عن حجم بنايتها، مما دعا إلى نقلها إلى بنايات أخرى لا أقل من خمس مرات. وفي إحدى تلك المرات استغرق نقل دواوين الشعر وحدها خمسة أيام. ولم تكن المكتبة تضم مجموعة كتب الحكم وحدها، بل كانت في الواقع تجمع المكتبات الخاصة لأفراد الأسرة ـ الأب والإخوة والأبناء ـ فكانت بذلك مكتبة ملكية بكل معاني الكلمة. والواقع أن بعض الكتب كانت في حوزة الأسرة المالكة لمدة أطول بكثير. ومع أنها لم تكن مكتبة مفتوحة لعامة الناس على ما يبدو، إلا أن شهرتها كانت واسعة. بعد ذلك بقرون يذكر القلقشندي أن هذه المكتبة تضارع مكتبات العباسيين في بغداد والفاطميين في القاهرة، وأنها واحدة من ثلاث مكتبات عظيمة في العالم الإسلامي. وبعض هذه الكتب يحمل هوامش بخط الحَكَم نفسه، مما جعلها ذات قيمة خاصة في نظر الأجيال اللاحقة. ولم يكن الحكم وحيداً في الولع بالكتب، سواء في العالم الإسلامي عموماً أو في قرطبة نفسها. فقد كانت تُروى حكايات عجيبة عن مكتبات بغداد. ويذكر المقريزي أن الخليفة المعزّ الفاطمي معاصر الحكم اجتمع له أكثر من مليون كتاب في مكتبته. يروي ابن سعيد: أنه كان في قرطبة من الكتب أكثر مما في أية مدينة أخرى من مدن الأندلس وأن أهلها من أكثر الناس حرصاً على العناية بمكتباتهم؛ فقد كانت مجموعات الكتب تُعدّ علامة على علوّ المنزلة والصدارة في المجتمع. وكان من ليس لهم حظ من المعرفة يسعون لاقتناء مكتبة في دورهم ويختارون مقتنياتهم لكي يفخروا بامتلاك نوادر الكتب أو النسخ النفيسة بخط أحد مشاهير الخطاطين. كان ابن فُطيس وزيراً وقاضياً عند الحَكَم الثاني، وكانت له مكتبة طلاها باللون الأخضر جميعاً، وفيها ستّة نسّاخين يعملون طوال النهار. وقد استنّ ابن فطيس قاعدة راسخة ألا يُعير شيئاً من كتبه، ولكنه يجهزّ نسخاً خاصة في ذلك المَنسَخ العجيب هديةً لمن يطلب. غير أن حفيده قد تخلّص من تلك المكتبة بعد حين، لقاء أربعين ألف دينار. ولكن لا يمكن القول إن جميع مشتري الكتب في ذلك العهد كانوا من العلماء الجادّين. يروي ابن سعيد حكاية مؤلمة عن عالم فقير الحال طال بحثه عن كتاب أعوزه؛ فلما عثر عليه غلبه على شرائه رجل عليه سيماء النعمة. فخاطب العالم غريمَه قائلاً «يا شيخ»، على أمل إقناعه بالتخلّي عن الكتاب. لكنه ارتدّ خائباً إذ قال له الرجل: «أنا لستُ بشيخ، لكن الأصول تقتضي أن تكون لي مكتبة، وعلى رفوف مكتبتي فراغ يناسبه مثل هذا الكتاب الجميل التجليد والخط» فأجابه العالم الخائب بازدراء قائلاً: «بلى، إن أمثالك من الناس هم الذين يملكون المال. لقد صدق من قال: إن الله يعطي الجوز لمن لا يملك الأسنان. وأنا الذي أحتاج هذا الكتاب لمحتواه لا طاقة لي بامتلاكه».

ولكي نضع أمثال هذه القصص في سياقها، يحسُن أن نتذكّر أن دَير القديس غال (St Gall) في سويسرا كان يضم واحدة من أكبر المكتبات في شمال أوروبا، وكانت معاصرة لمكتبة الحكَم، لكن محتوياتها لم تَزِد على ستمائة كتاب. وكان استعمال

الورق (بل الورق الرخيص) بدل الرقّ، المستعمل في الأندلس، هو من بعض أسباب قلّة الكتب بهذا الشكل المذهل، ولو أن الرقّ بقي قيد الاستعمال في قرطبة لمدة أطول بكثير مما كان عليه الحال في المراكز الكبرى للثقافة الإسلامية. وقد كان من شأن الخبرة التي تطورت في قرطبة في فنون صناعة الكتاب أن اتّخذت مسارب عجيبة، إذا ما حكمنا من مقطع في العقد الفريد لابن عبد ربّه القرطبي: «أما عن طريقة إخفاء الأسرار في الكتابة فلا يقرأها أحدٌ غير من كُتِبتْ له، فثمة طرائق لذلك يجب معرفتها... وأفضل تلك الطرائق أن تأخذ اللبن الحليب وتكتب به على ورق البردي؛ فإذا تسلّمها من كُتبتْ له عليه أن ينرّ فوق الصفحة رماد البردي المحروق وهو ساخن فتظهر الكتابة بعد ذلك إن شاء الله. وإن شئتَ فخذ ماء الكبريت الأبيض تكتب به، فإذا بلغتْ الكتابةُ من كتبتَ إليه كان عليه أن يرشّ فوقها ذرور الكبريت. وإن شئت ألا تُقرأ الكتابة في النهار بل في الليل عليك أن تكتب بمرارة السلحفاة».

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية في انتشار القراءة وهو وجود المدارس الإسلامية التي تستخدم عشرات النسّاخات النساء؛ ومثل هذه المدارس في القرون الوسطى تعادل دور النشر في هذه الأيام. ولم يكن ذلك بالأمر المستغرب. فقد كتب ابن حزم عن النساء يقول: «وهنّ علّمنني القرآن وروّينني كثيراً من الأشعار ودرّبنني في الخط»[٢]. وإلى جانب النساء اللائي كنّ يكسبنَ عيشهنّ من النسخ في سوق الكتب في قرطبة (وبوسعنا تخيّل حجم ذلك السوق إذا عرفنا أن سبعين نسّاخاً فيه كانوا متخصصين في نسخ القرآن دون غيره من الكتب) ثمة نساء ممن كنّ أكثر تعليماً يشتغلن أمينات سرّ (ومنهن واحدة اسمها لبّانة، كانت تعمل في خدمة الحاكم وفي خدمة طالب الذي كان أمين المكتبة ذات حين). وكان منهن المدرّسات أو أمينات المكتبات (مثل واحدة اسمها فاطمة، كانت مسؤولة عن مشتروات الكتب للمكتبة الملكية وكانت كثيرة الأسفار لهذا الغرض؛ وكان لها زميلة اسمها ليلى). ومن النساء كذلك من كنّ يمارسن الطب والقانون. وبعضهن أميرات، مثل ولاّدة بنت المستكفي وعائشة، وقد اشتهرن بنظم الشعر. والواقع أن صفحات كتاب ابن حزم **طوق الحمامة**، الذي يركّز على فن الحب وعلى الأعراف الاجتماعية، يكشف دائماً عن الدرجة الكبيرة من الحرية التي كانت نساء قرطبة يتمتعن بها بالقياس إلى ما كان يجري في غيرها من البلاد الإسلامية. ونجد توكيداً آخر لذلك في الرسوم التي تزيّن قصة حب تعود إلى القرن الهجري السابع/الثالث عشر الميلادي بعنوان **بياض ورياض** ومن بينها صورة فتى يضرب على العود وسط سرب من الحسناوات حاسرات الوجوه. ومع كل هذه الحرية البادية، لم تكن أحوال النساء مما يُحسدن عليه. وهذا ما يورده

---

(٢) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٦٦.

الفيلسوف القرطبي ابن رشد في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي في تحليل المسألة بموضوعية فذّة: «إن مجتمعنا لا يفسح مجالاً لتطوّر مواهب النساء. ويبدو أن قَدَرَهنّ مقصورٌ على الولادة والعناية بالأطفال، فكان من شأن هذه العبودية أن دمّرت قدرتهن على جلائل الأعمال. من أجل ذلك لا نرى نساء لهن مواهب في فضائل الأخلاق؛ فهنّ يَعِشنَ عيشة الخضراوات، وقد نذرن أنفسهن لأزواجهن. وهذا مصدر التعاسة التي تشيع في حواضرنا، لأن عدد النساء أكثر من ضعف عدد الرجال ولا يقدرن على توفير مطالب الحياة بجهودهن وحدها».

ـ ٥ ـ

أصبحت قرطبة الآن تنازع بغداد حول الزعامة الفكرية في العالم الإسلامي؛ فقد كان جامع قرطبة مركزاً مشهوراً للدراسة العالية، بمستوى القاهرة وبغداد، إذ كان أول جامعة قروسطية في أوروبا. ففي هذا الجامع كان الألوف من الطلبة يتلقّون العلوم الإسلامية الأساسية مثل التفسير والفقه والحديث، إلى جانب الأمثال العربية والشعر الجاهلي، كما تكشف حكاية عابرة يرويها ابن حزم. لقد واصل علماء قرطبة جهود علماء «بيت الحكمة» معهد الترجمة العباسي، وبذلك نقلوا (ولو على عدة مراحل غير مباشرة في الغالب) علوم الإغريق والشرق إلى الغرب، وهو عمل استمر تحت حكم المسيحيين في معهد مماثل في طليطلة. وبرزت في قرطبة مساهمات كبرى في الموسيقى وعلم اللغة والجغرافيا والتاريخ (وبخاصة أعمال ابن عبد ربّه، والتأريخي الذي كتب وصفاً عن قرطبة، وهو مفقود)، وكذلك في الخيمياء والكيمياء والطب (وقد عرفت أوروبا القروسطية طبيباً مشهوراً باسم أبولكاسس هو أبو القاسم الزهراوي القرطبي) هذا إلى جانب الفلك (وأقدم اسطرلاب موجود يحمل تاريخاً في العالم الإسلامي قد صنع في قرطبة) إضافة إلى الفلسفة وعلم النبات والرياضيات. وعلى الرغم من ذلك، كانت السلطة المتزمّتة تحدّ من التفكير الحرّ، وبخاصة في دراسات المعتزلة والمتصوّفة، وكانت أحياناً تحرق كتب «المنطق والفلك وغيرها من علوم الإغريق» وتنفي من يتعاطى بها من العلماء. وقد اشتدت الرقابة على الكتب ومنعها منذ أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي عندما بدأ ذلك المنصور المتشدد في مظاهر التقوى (ويقال إنه قد استنسخ القرآن بخط يده وكان يحمل تلك النسخة معه في الحملات). وفي هجومه على الكتب الدنيوية من معقله في المكتبة الملكية كان يعتمد على دعم رجال الدين؛ وكان دافعه حسبما يقول ابن سعيد: «أن يتقرّب من أهل الأندلس ويثير سخطهم على ما يدعو له الحكَم من مذاهب». وفي مثل هذا المحيط من التزمّت الديني، لا يستغرب المرء ما يذكره ابن سعيد أن «أغلب من كانوا يدرسون الفلسفة قد فقدوا حماستهم لها وأخفوا ما كانوا يعرفون من تلك العلوم». ومما يتفق مع ذلك شهرة علماء قرطبة في التفسير والحديث ـ لأن قرطبة كانت محافظة حتى في فن الخط، فقد كان في جامعها الكبير أربع ورقات من

مصحف عثمان عليها بقع من دمه. ومما يشير إلى أهمية هذا الجامع في نظر المسلمين أن ما يقرب من ثلاثة أرباع وصف الحميري لمدينة قرطبة يدور حول بناء ذلك الجامع. ومن الواضح أن الجامع كان يمثل رمزاً بعينه، من بين أشياء أخرى. وتورد إحدى المصادر الإسلامية أن مصابيح الجامع قد صنعت من أجراس غُنِمت من كنيسة القديس يعقوب في كامپوستيلا (Santiago de Campostella) في شمال إسبانيا، كما استعملت بوابات تلك الكنيسة أبواباً في الجامع الكبير. وتروى حكاية أخرى أن الأجراس قد أعادها إلى الكنيسة بعض السجناء الموريّين بعد سقوط قرطبة. وكان ثمة العديد من رموز السيادة هذه، ومنها أن الفونسو السادس ملك قشتالة نصب عرشه فوق قبر المنصور عند استقبال سفير الموريين من سرقسطة.

وقد استمر ازدهار الفنون والحرف. فقد كانت المدينة تفخر بوجود ثلاثة عشر ألف منسجاً فيها، وكانت أقمشتها الصوفية والحريرية والمقصّبة فائقة الشهرة. ومثل ذلك كانت شهرة صناعات جلود الماعز بنقوشها النافرة وقد عرفت في بريطانيا باسم «القرطبي»، كما تدخل في اسم «المشتغل بالجلد القرطبي» (Cordwainer). وقد تخصصت قرطبة كذلك بانتاج الحديد والرصاص، وبتخريم الذهب والفضة، المطعّمة غالباً على الطريقة الدمشقية. والواقع أن النقود الذهبية والفضية القرطبية كانت مقبولة للتداول في شمال أوروبا. وما تزال أسماء بعض الشوارع في قرطبة حتى هذا اليوم تخلّد ذكرى أنواع من التجارة والحرف التي كان يمارسها المسلمون هناك. فثمة شوارع تحمل أسماء باعة كتب، أو صانعي أحذية أو نسّاجين أو قصّابين. وقد كانت المجوهرات والعاج المحفور تصدّر بشكل واسع، وفي قرطبة كان اكتشاف عملية صناعة البلّور. لكن حرب الاسترداد المسيحية قد طمست أغلب تلك الصناعات.

وكان لغير المسلمين دور حاسم في هذا الازدهار الثقافي، وخصوصاً لأن العرب والمسيحيين واليهود معاً كانوا يتكلمون اللغتين العربية واللهجة الإسبانية المحلية من اللاتينية. فقد ابتكر الشعراء القرطبيون أمثال ابن حزم أشكالاً شعرية لم تكن معروفة في المشرق الإسلامي، ويرى بعض الباحثين أنها كانت ذات أثر كبير في شعر التروبادور الجوّالين، وبخاصة في توكيدهم على شعر الحب والغزل إلى جانب الابتهاج بمحاسن الطبيعة، وهي من ميزات هذه المدرسة الشعرية. وقد تسنّم بعض المسيحيين وظائف إدارية (وصل بعضهم فيها مراتب عالية) وحسابية وفنية وحرَفية رئيسة. وقد أتيح للمسيحيين أول الأمر أن يحتفظوا بكنائسهم بما فيها من تماثيل القديسين، كما سُمح لرجال الدين أن يظهروا بملابسهم الكنسية ويحرقوا البخور ويتلوا التراتيم الجنائزية. وكان في المدينة كثير من الكنائس إضافة إلى ثلاثة أديرة. صحيح أن المسيحيين كانوا يُمنعون أحياناً من قرع النواقيس كما أن سلطات المسلمين كانت تمارس أحياناً قليلة حقها في الإشراف على تعيين مسؤولي الكنائس. لكن المستوى العام للتسامح كان عالياً بشكل ملحوظ في القرون الأولى من العهد الإسلامي. وكان

للمسيحيين مدارسهم ومكتباتهم الخاصة. لكن تزايد الضغط بسبب حرب الاسترداد أضعف من قدرة المسلمين على التسامح، فنتج عن ذلك أنه في عهد أواخر الأمويين مُنع تدريس اللاتينية وكان على أطفال المسيحيين أن يذهبوا إلى المدارس العربية. وغدت جماعة المستعربين معزولة مثل جماعة اليهود كلٌ في القسم الخاص بها من المدينة، فكان منهم بالدرجة الأولى أصحاب حوانيت وكَتَبة وحِرَفيّون. وفي الريف، كان المستعربون (كذلك مثل اليهود) مزارعين مشاركين أو رقيق أرض. وكان لهذه الجماعة المسيحية قاضيها الخاص، وربما كان يطبق قانون القوط الغربيين، ويعمل تحت إشراف القمص وهو مندوب الجماعة في التعامل مع الحكومة. وفي عام ٣٥٩هـ/ ٩٧٠م كان القمص رجلاً اسمه معاوية بن لوبه بينما كان مطران قرطبة عيسى ابن منصور. أما المسيحي المشهور الذي أرسله عبد الرحمن الثالث سفيراً لدى أوتو الأول ملك ألمانيا، ثم أرسله إلى بيزنطة، وبعد ذلك إلى الشام لجمع التحف الفنية لتزيين مدينة الزهراء، فكان رجلاً اسمه ربيع بن زيد وقد تعمّد باسم ريكيموند. وقد كوفىء بعد ذلك بتعيينه مطران قرطبة. إن في هذه الأسماء ما يكفي للتحدث عن نفسها.

لكن قرطبة كانت كذلك مركز ثقافة يهودية لامعة، كان أبرز من يمثلها حسداي ابن شبرط وهو عالم وطبيب كان في خدمة عبد الرحمن الثالث والحكم من بعده، وقد اجتذب إلى المدينة كثيراً من المفكرين والشعراء والفلاسفة اليهود. وقد قام حسداي بمهمات دبلوماسية للخلفاء وذلك لدى أردون الرابع ملك ليون والملكة طوطة ملكة نافار (نبّرة) وقد ساعد حفيدها شانجه في التخلّص من البدانة. ثم إنه قد كتب رسالة (ما تزال موجودة) إلى أبناء دينه الخزَر في أواسط آسيا، يخبرهم فيها عن الأندلس. وكان حسداي يشرف على أنشطة الترجمة كذلك. ففي عام ٣٣٧هـ/٩٤٩م أرسل كونستانتين بورفيروجينيتوس امبراطور بيزنطة هدية إلى الخليفة هي نسخة إغريقية نفيسة من كتاب ديوسقوريدس الموسوم في **أصول الطب** *(De Materia Medica)*. ولم يستطع أحد الإفادة من تلك الهدية السنيّة إذ يبدو أنه لم يكن في قرطبة من كان لديه معرفة كافية بالإغريقية لترجمة تلك المخطوطة الثمينة. وبعد ذلك بعامين أرسل امبراطور بيزنطة الراهب نيكولاس الذي كان يعرف اللاتينية مما ساعد حسداي بن شبرط على الإفادة من هدية الامبراطور. وقد تفيد هذه الأحدوثة في تصحيح بعض المبالغات التي تطلق أحياناً حول ما كانت قرطبة تتمتع به من ثقافة عالية في ذلك العهد. وقد انتعشت الدراسات التلمودية كذلك بجهود الحاخام موسى وابنه الحاخام حنُوخ إلى درجة أنها تفوقت على مستوى مدارس ما بين النهرين. وقد تطور الشعر العبري على يد العالمين الغريمين دوناش بن لبرات ومناحيم بن سروق. وثمة آخر اسمه يوسف بن شتناش أحد تلامذة الحاخام موسى قد ذهب إلى حدّ ترجمة التلمود إلى العربية وقدّمه إلى الخليفة. وكان ذلك الخليفة نفسه قد أرسل عالماً آخر هو إبراهيم

بن يعقوب إلى أوروبا بمهمة دبلوماسية استقبله خلالها الامبراطور أوتو الأول. وكان التجار اليهود مسيطرين على تجارة المواد النفيسة والرقيق بمساعدة قبائل الشمال الفايكنغ الذين كانوا حماة تلك التجارة. وقد أقيم كنيس يهودي جديد في قرطبة في تلك الفترة، ولو أن المسيحيين لم يكن يسمح لهم بإقامة الكنائس. ومن ناحية أخرى ثمة دليل على أن هاتين الأقلّيتين الدينيّتين قد تقاربتا إلى بعضهما بفعل وجودهما معاً تحت حكم إسلامي. فيوجد مثلاً رسالة تعود إلى العام ١٤٧هـ/ ٧٦٤م تؤنّب المسيحيين الذين يريدون الصوم مع اليهود في يوم الغفران.

لكن هذا المجتمع، على ما فيه من تنوّع الأجناس، بقي في جوهره مجتمعاً إسلامياً من حيث المؤسسات السائدة. كانت السلطة العليا بيد الخليفة، الذي كان على غرار المثال العباسي، شخصاً يتزايد بُعداً، تحيط به المراسم والإجراءات. ففي المراحل الأولى من حكم السلالة الأموية كان ثمة مجلس مكون من أربعة وزراء، هم وزراء المال والشؤون العسكرية والعدل والسياسة الخارجية، يقدمون المشورة للخليفة، تليهم أمانة سرّ تعنى بالإدارة وشؤون أتباع الديانات غير الإسلامية. ولكن في الفترة الأموية اللاحقة كان تقسيم السلطة يميل إلى «الحاجب» وهو بمقام رئيس وزراء الخليفة، وكان من مقرّه في قصر قرطبة يشرف على الدواوين، بما في ذلك شؤون القصر الملكي. ثم هناك «قاضي القضاة» الذي كانت سلطته تمتد إلى القضاء وإدارة الأسواق والشرطة. وفي القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي ظهرت بوادر سلالات من موظفي المكاتب، كما نلمس من ملاحظات يسوقها ابن القوطيّة وربما كان أوضح تقويم للمجريات السياسية في عهد الخلافة الأموية في قرطبة هو ما يورده المؤرخ ابن حيّان: «من المعروف عموماً أن القوة والتماسك كان يَسِم امبراطوريتهم إنما كان يقوم على السياسة التي اتبعها هؤلاء الأمراء، وعلى الروعة والبهاء مما كان يحيط بلاطهم، وعلى الخوف والاحترام الذي كانوا يشيعونه في رعاياهم، وعلى حزم لا يلين كانوا يعاقبون به كل من يتجاوز على حقوقهم، وعلى الحياد في أحكامهم والحرص الشديد على مراعاة القوانين المدنيّة وعلى احترام العلماء وحمايتهم، إذ كانوا يأخذون بآرائهم ويتّبعونها ويدعونهم إلى جلساتهم ومجالسهم، وإلى خصال حميدة كثيرة غيرها».

كان المجتمع الذي يرأسه الخليفة مجتمعاً طبقياً يشكّل العرب أعلاه، ثم يليهم المولّدون والمستعربون والمسيحيون واليهود والبربر وأخيراً الرقيق الذين يعتمد الاقتصاد عليهم تمام الاعتماد. وقد كان التنوّع العرقي في هذه التركيبة الاجتماعية تتمثل ذروته في الطبقة الحاكمة نفسها، التي بدأت تضعف فيها الأرومة الشامية بسبب التزاوج المستمر مع الأجناس الأخرى. يقول ابن حزم:

«وأما جماعة خلفاء بني مروان ـ رحمهم الله ـ فكلّهم مجبولون على تفضيل الشّقرة، لا يختلف في ذلك منهم مُختلف، وقد رأيناهم... فما منهم إلا أشقر، نزاعاً

إلى أمهاتهم، حتى قد صار ذلك فيهم خلقةً... فإني قد رأيتهم مراراً ودخلت عليهم فرأيتهم شقراً شُهلاً...»[٣].

أما المولّدون، وهم سلالة من اعتنق الإسلام من أهل البلاد، فربما كانوا قبل غيرهم قد أدخلوا تلك الصفة المميّزة في الحضارة الإسلامية التي كانت تفيد معنى الأمة في القرون الوسطى. ويمكن الاستدلال على شيء من أهميتهم في المجتمع «المورِيّ» من كثرة ورود حرفي الواو والنون الحاقاً بأسمائهم، مما يشير إلى نسب «المولّدون» ونجد ذلك في أسماء شعراء مثل ابن زيدون وابن عبدون وابن بدرون والمتمرّد ابن حفصُون وحتى المؤرخ المغربي اللاحق ابن خلدون.

يمكن القول إن عصر قرطبة الذهبي يتركّز حول مدينة الزهراء، وهي قصور شاسعة تقع خارج قرطبة وقد سمّاها عبد الرحمن الثالث باسم زوجته الأثيرة وبناها عام ٣٢٤هـ/٩٣٦م. كانت تلك القصور منفتحة، فيها ٤٣١٣ عموداً (جُلبت من أبنية أثرية قديمة تتوزع بين قرطاجة وصفاقس في تونس الحديثة). وكانت فيها تماثيل أسود تزأر بأجهزة آلية، وفيها طيور مغرّدة وعروش طافية وأشباه ذلك. وفيها برك من الزئبق (وربما كان الزئبق يحمل إليها من مناجم المادن إلى الشمال من قرطبة) ونوافذ من الرخام الشفاف وأبواب مطعّمة بالجواهر وتمثال ڤينوس من رخام رومي وحدائق شاسعة ومناظر خلابة تستحق ما ذاع من صيتها. وقد اضطر القاضي البلّوطي إلى انتقاد الخليفة لأنه غطّى أحد سقوف القصر بالفضة والذهب فصار غواية للشيطان.

وكان بياض أبنية المدينة وسط ما يحيطها من حدائق قد دفعت بشاعر عربي أن يصفها بقوله «غانية في أحضان خصيّ أسود». ويشير ابن العربي إلى المغزى السياسي لهذه الروائع عندما يصف زيارة سفير مسيحي. فقد أمر الخليفة:

«أن تُمدّ الطنافس من أبواب قرطبة حتى مدخل مدينة الزهراء، وهي مسافة تبلغ ثلاثة فراسخ وأقام عليها صفّين من الجنود، شاهري السيوف العريضة والطويلة تلتقي رؤوسها التقاء أطواق السقوف. وقد أمر الخليفة أن يسير السفراء بين صفّي الجند كأنهم يسيرون تحت ممرّ مسقوف. ولا يمكن وصف الرعب الذي يثيره هذا المشهد. وهكذا كانوا يبلغون باب مدينة الزهراء. ومن هنا حتى بلوغ القصر الذي يستقبلهم فيه الخليفة كانت الأرض مغطاة بالخزّ والبَزّ. وعلى مسافات معيّنة أجلَسَ الخليفة رجالاً من علية القوم حسبَهم السفراء ملوكاً إذ كانوا يجلسون على أرائك باذخة وعليهم ثياب الخزّ والحرير. وفي كل مرة كان السفراء يبصرون أحد هؤلاء النبلاء كانوا يسجدون له حاسبين أنه الخليفة، فكان يُقال لهم: «ارفعوا رؤوسكم، فليس هذا سوى عبدٍ من عبيده». وأخيراً كانوا يصلون إلى فناء منثور بالرمال وفي وسطه يجلس

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

الخليفة. وكانت ثيابه خشنة وقصيرة، وما كان يكسوه لا يثمّن بأكثر من أربعة دراهم. كان يجلس على الأرض مطأطىء الرأس أمامه مصحف وسيف وموقد. وكان يُقال للسفراء: «انظروا، هذا هو الحاكم».

ويمكن مقارنة هذا بما يورده ابن حيّان في وصف الزيارة الخانعة التي قام بها إلى بلاط الحكَم الثاني ملك نافار أردون الرابع «الفاسد». ومن الواضح أن الخليفة اللاحق لم يستمزج المعنى المبطّن الذي قصد إليه سلفه. فبعد أن سجد أوردونيو أمام الخليفة وعرض حاجته: قام لينسحب مرتدّاً إلى الوراء لكي لا يدير وجهه عن وجه الخليفة... وكان وجهه يكشف عن الرعب والهيبة مما أصابه من ذهول إزاء الروعة والأبّهة التي رأى أمامه، مما يشير إلى القوة والمَنَعة في دار الخلافة. وإذ كان أوردونيو يسير في البهو لمحتْ عيناه عرشاً خاوياً هو عرش أمير المؤمنين، فلم يستطع كبت مشاعره فتقدم نحوه وسجد أمام العرش، وبقي على تلك الحال من الخضوع وكأن الخليفة كان جالساً على عرشه.

بالنسبة لمسيحي في العصور الوسطى كان أول ما يوحي به عرش خاوٍ هو العرش الموصوف في «سفر رؤيا يوحنا اللاهوتي» المُهيّأ لاستقبال جلال المسيح في يوم القيامة؛ وكان من شأن هذا الإيحاء أن يضيف مستويات من المعنى لا حدّ لها إلى مقصد الملك. ولكن ليس من الواضح إن كان ابن حيّان، أو حتى أوردونيو نفسه، قد أدرك، في هيبة الموقف تلك اللحظة، ما كان ذلك العمل (غير المقصود على ما يبدو) ينطوي عليه من مضامين.

على الرغم من كل هذه الروائع التي تصفها المصادر الأدبية، فإن الأبحاث الحديثة توحي بأن هذه المصادر تبالغ في القول إن خمسة وعشرين ألفاً من البشر كانوا يعيشون ويعملون في ذلك المكان. ومع ذلك، فإن الإشارة إلى وجود تاجر رغب في أن يحمل تجارته إلى مدينة الزهراء واضطر لدفع ضريبة دخول مقدارها أربعمئة درهم تشير إلى وجود حي تجاري مزدهر في تلك المدينة. وفي عام ٣٦٩هـ/٩٧٨م قام المُغتصب ابن أبي عامر المنصور ببناء مدينة مشابهة دعاها المدينة الزاهرة، وذلك إلى الجنوب الشرقي من قرطبة ـ لكن هذه المدينة، مثل سابقتها مدينة الزهراء، قد دُمّرت أثناء تدمير قرطبة في ثورة البربر عام ٤٠٣هـ/١٠١٣م. وقد أسرع في ذلك الخراب تدهور شأن بني عامر إلى جانب تدهور السلالة الأموية في آن معاً. وقد سارع مرتزقة القصر، وأغلبهم من الصقالبة (أي السلاف، لكنهم في الواقع كانوا من الطليان أساساً) ومعهم عوام قرطبة والبربر جميعاً إلى تقديم مرشحيهم للخلافة. لكن حكم هشام الثالث القصير (٤١٨هـ/١٠٢٧م ـ ٤٢٢هـ/١٠٣١م) لم يستطع انتزاع النظام من بين أنياب الفوضى (وقد سبقه في ذلك ما لا يقل عن ثمانية خلفاء، خمسة منهم يدّعون النسب الأموي). وبوفاة هشام الثالث اندثرت الخلافة الأموية، وتناثرت

الأندلس تدريجياً إلى ما لا يقل عن ثلاثة وعشرين كياناً متفرقاً. ولم تستطع قرطبة نفسها أن تستفيق من حمّى تلك الصراعات. وهذا مثال من رثاء قرطبة، يورده ابن عذاري في البيان المُغرِب[4]:

إبكِ على قُرطبةَ الزّيْنِ	فقد دَهَتْها نظرةُ العينْ
أنظَرَها الدهرُ بأسلافِهِ	ثم تقاضى جُملةَ الدّيْنِ
كانت على الغايةِ من حُسنِها	وعَيْشِها المستَعْذَبِ الليّنِ
فانعكس الأمرُ فما إن ترى	بها سروراً بين اثنينِ
فاغْدُ ووَدِّعها وسِرْ سالماً	إن كُنتَ أزمعتَ على البينِ

أصبحت قرطبة الآن جمهورية تحت رئاسة ثلاثة نبلاء من آل جَهْوَر. ولكنها عام ٤٦٢هـ/١٠٧٠م أصبحت تحت حكم بني عبّاد من إشبيلية، ثم آلت إلى المرابطين عام ٤٨٤هـ/١٠٩١م. وبعد ذلك وقعت قرطبة في أيدي الموحّدين، ونظامهم الأشد تزمّتاً وقمعاً، وذلك عام ٥٦٧هـ/١١٧٢م. كانت هذه المئة والخمسون سنة العاصفة يسودها الصراع الحزبي وتفاقم خطر حرب الاسترداد المسيحية، مما أفقد قرطبة أهميتها العسكرية والسياسية. ولكنها مع ذلك أنجبت بعضاً من أبرز العلماء، مثل الفيلسوف الطبيب ابن رشد (٥٢٠هـ/١١٢٦م - ٥٩٥هـ/١١٩٨م) الذي اشتهر عالمياً بتعليقاته على أرسطو وتأسيسه حركة عقلانية في عصره، وقد عُيّن مرتين قاضياً في مدينته. مثل هؤلاء المفكرين كانوا على اتصال بالقصر، وغالباً ما كانوا يبحثون في حقلين من أكثر حقول المعرفة فائدة: التنجيم والطب. وقد كانت معرفة هؤلاء العلماء تضعهم في حلقة متميّزة توصل بعضهم إلى مراتب عالية في الدولة مثل منصب الوزارة؛ وكان ذلك يصدق في حالة اليهود. ومع أن الموحّدين أرغموا اليهود على اعتناق الإسلام وبذلك قضوا على الجماعة اليهودية في قرطبة إلى حين، إلا أن تلك الجماعة كانت قبل ذلك بقليل تضم أشهر يهود إسبانيا، وهو موسى بن ميمون (٥٣٠هـ/١١٣٥م - ٦٠١هـ/١٢٠٤م) الذي كان يمثل عصر النهضة قبل أوانها. فقد كان من الأحبار، وطبيباً عند صلاح الدين وفيلسوفاً ودبلوماسياً. وكان ملوك المسيحيين في إسبانيا، مثل الفونسو الحكيم وملوك أراغون يبسطون رعايتهم السخيّة على يهود آخرين من صفوة المفكرين وفي عدد من حقول المعرفة مثل الفلك ورسم الخرائط.

- ٦ -

عندما توفي آخر الخلفاء الموحّدين عام ٦٢٠هـ/١٢٢٣م وقعت قرطبة ضحية

(٤) أبو عبد الله محمد بن عذاري المراكشي، البيان المُغرِب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال، ٤ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠)، ج ٣، ص ١١٠.

الصراع الحزبي من جديد فاستولى عليها فرديناند الثالث ملك ليون وقشتالة عام ٦٣٣هـ/١٢٣٦. وبعد ذلك لم يسترجع المسلمون سيطرتهم عليها أبداً. والواقع أن قرطبة غدت قاعدة عسكرية أساسية في الحرب ضد غرناطة. وقد استقر فيها كثير من أسر نبلاء قشتالة وأصبحت مقرّاً للكرسي الأسقفي. لكن ازدهار المدينة بدأ يتضاءل، وتعود بعض أسباب ذلك إلى انقطاع صناعة النسيج البالغة الأهمية عن مصدر موادها الخام، وهي موارد الحرير من غرناطة. وقد أقام الفونسو الحادي عشر ملك قشتالة قصراً جديداً عام ١٣٢٨م وتبع هذا إقامة عدد من الكنائس. ومع ذلك لم يقضِ المسيحيون مباشرة على آثار ماضي قرطبة الإسلامي، بل اكتفوا بتحويل الجامع الكبير إلى كاتدرائية المدينة وبنوا الصوامع في داخله.

وعلى غير المألوف، تحسّنت أحوال الجماعة اليهودية إلى حين عما كانت عليه تحت حكم المسلمين قبل ذلك بقليل. ولكن في عام ١٢٥٠م صدر توجيه بابوي ضد كنيس يهودي جديد مترف، وفي عام ١٢٥٤م فرض الفونسو العاشر قيوداً جديدة. والكنيس اليهودي الذي بقي منذ القرون الوسطى كان قد بني عام ١٣١٥م على يد إسحاق محبّ بن إفرايم على طراز المدجّنين وعليه كتابات من المزامير. كان يهود قرطبة متخصصين بصناعة وتسويق المنسوجات. ويمكن تقدير ثروتهم بالنظر إلى ما كانوا يدفعون من ضرائب سنوية بلغت ثمانية وثلاثين ألف مارافيد عام ١٢٩٤م، يضاف إلى ذلك دفعة رمزية إلى الكنيسة مقدارها ثلاثون ديناراً. وقد هلك أغلب أفراد تلك الجماعة في اضطرابات عام ١٣٩١، كما هلك آخرون مثل غيرهم من أهل المدينة بسبب الطاعون الذي تفشّى في تلك الفترة. وقد بقي يهود قرطبة يتكلمون العربية حتى أواخر القرن الرابع عشر تقريباً. وكانت القاعدة في القرن الخامس عشر إرغام اليهود على التحوّل إلى المسيحية، وحتى بعد أن طرد اليهود جميعاً من الأندلس عام ١٤٨٣م كان على من تخلّف في قرطبة من الفقراء منهم أن يدفعوا ضريبة خاصة طوال سنتين لدعم الحرب ضد غرناطة التي كانت تُشن الحملات عليها من مدينتهم. وكان حيّ اليهود الرئيس يقع قريباً من القصر، إلى الجنوب الغربي من المدينة، ويبدو أنه كان لهم موقع آخر إلى الشمال، قرب «باب اليهود» الذي بقي ماثلاً حتى عام ١٩٠٣م. ويتكون حيّ اليهود القروسطي اليوم من مئة فناء صغير غير منتظم، تترابط مع بعضها على امتداد دروب ضيقة، تواجهها على ثلاثة جوانب منها بيوت ذات طابقين وفناء مكشوف، مطلية باللون الأبيض ولها شرفات مزينة بالزهور. ومن الغريب أن يكون مثل هذا الصدى الخافت هو كل ما بقي من روائع قرطبة الإسلامية، ولا يخلو الأمر من مفارقة أن تكون أوضح رابطة مع ذلك الماضي هي مساكن لا تعود إلى جماعتين كانوا سادة المدينة طوال خمسة عشر قرناً من الزمان، بل إلى جماعة مستضعفة في كلا العهدين.

ملحق: الجامع الكبير في قرطبة

استطاعت قرطبة، لحسن حظها العظيم، أن تنقذ أثراً من آثار عصرها الذهبي، هو أهمها على الإطلاق، ذلك هو جامعها الكبير، الذي ذاع صيته في العصور الوسطى بوصفه واحداً من عجائب أربع في العالم الإسلامي. فقد كان هذا الجامع إلى حد كبير يمثل تاريخ الأندلس وآمالها، ومن أجل ذلك كان من المناسب تماماً أن يصبح مفتاح الأثر الرئيس في فن العمارة في غرب العالم الإسلامي.

وتاريخ هذا الجامع حسن التوثيق بشكل متميز سواء في مكوّناته أو في المصادر الأدبية. وباختصار، يشتمل الجامع على سلسلة من التوسيعات والتغييرات التي تصوّر بشكل دقيق صعود وهبوط الأحوال في الأندلس. وقد درجت الأبحاث على التركيز على تفصيلات هذه التحولات المتلاحقة على حساب ما تنطوي عليه تلك التحولات من مضامين. ومن أجل ذلك سيعنى هذا الوصف بتلك المضامين أكثر من عنايته بحملات البناء نفسها. وسيكون للجوانب السياسية والرمزية لهذا الجامع مكان الصدارة في الحديث.

ثمة رواية مدوّنة في مصادر متأخرة جداً، وقد تكون لذلك موضع شك، تصرّ على أن أول مسجد جامع في المدينة قد بني على موقع كنيسة القديس بيثنته (Vicente) التي كانت بدورها قد بنيت على أنقاض معبد رومي. وحسب هذه الرواية كان عبد الرحمن الداخل، أول حاكم أموي في الأندلس، قد اشترى هذه الكنيسة بشكل قانوني تماماً من أهل المنطقة المسيحيين، ثم هدمها وبنى مكانها الجامع الكبير. ومما يثير الاهتمام هذا التناظر مع الأسلوب الأفضل توثيقاً مما اتّبعه سلفه الوليد الأول عندما كان يخطط لبناء الجامع الكبير في دمشق، وهي رواية ـ لو صحّت ـ فإنها تقول الكثير عما يشبه الاعتماد المهووس على تراث الشام، مما بقي يميز الأندلس لقرون لاحقة، وتسبّب في إظهار الفن الأندلسي بأشكال تتزايد في القِدَم. وحتى لو كانت الرواية حول كنيسة القديس بيثنته لا أساس لها من الصحة، فإنها تبقى ذات قيمة دلالية، تشهد على ذلك الاعتماد.

وثمة جانب آخر من هذا المسجد القديم ـ «قرطبة ـ ١» ـ كأنما يختفي تحت تاريخ بنائه. فقد يسأل المرء: لماذا انتظر عبد الرحمن الأول حوالى ثلاثين عاماً قبل أن يشيّد جامعاً جاهز الطراز لعاصمته؟ وقد يكون الجواب في ذلك الطموح الشهير المنسوب إلى «صقر قريش» بأنه لن يدع أمراً يشغله عن بلوغ السيطرة على الأندلس. وبعبارة أخرى، لقد انتظر حتى يترسّخ مركزه قبل اتخاذ هذه الخطوة الحاسمة العلنية جداً. وبهذا المعنى، إذن، سيكتسب بناء الجامع قيمة رمزية معيّنة، هي إعلان احتفالي بالحَجَر أن سلالته قد جاءت لتبقى. واستخدامه «الغنائم» بما تحمله من معاني النصر الواضحة، يُقدّم تفسيراً مشابهاً. ثم إن قرطبة الواقعة في أقصى أطراف العالم

الإسلامي، إذ يشاد فيها جامع فخم يحمل من المعاني الرمزية أكثر بكثير من جامع يشاد في قلب العالم الإسلامي. ولا شك أنه كان يوجد مسجد جامع من نوع ما في قرطبة قبل عام ١٧٠هـ/ ٧٨٦ ـ ٧٨٧م، لكنه ربما كان بناء أصغر وأقل جاذبية من الجامع الذي شاده عبد الرحمن الأول.

تشير الأبحاث الحديثة أن التوسيعات اللاحقة قد حُسبت بشكل دقيق لتطابق النِسَب الأصلية في مسجد قرطبة ـ ١، الذي كان محيطه الشمالي (كما كشفت الحفريات التي جرت في أواخر عقد ١٩٣٠) يقع حول وسط الصحن الحالي. وهكذا كان كل توسيع يرتبط بنسبة دقيقة مع وضعيّة الجامع السابقة، مع الأخذ بعين الاعتبار أبعاد مسجد قرطبة ـ ١ مقياساً نوعياً. ويبدو أن التوسيعين اللاحقين ـ في عهد عبد الرحمن الثاني عام ٢٣٣هـ/ ٨٤٨م وفي عهد الحكم الثاني عام ٣٥٠ ـ ٣٥٥هـ/ ٩٦١ ـ ٩٦٦م ـ قد جريا على نفس عمق ١٢ فجوة، كما هو الحال في حرم مسجد قرطبة ـ ١، لكن هذا القول موضع جدل. ولم يخرج عن هذا النظام سوى التوسيع الأخير الذي جرى في عهد المنصور (٣٧٧ ـ ٣٧٨هـ/ ٩٨٧ ـ ٩٨٨م) لأن نهر الوادي الكبير أعاق التوسيعات الأخرى إلى الجنوب، مما جعل التوسيع في الجامع يمتد نحو الشرق.

سبقت الإشارة إلى وجود ملامح معمارية من الجامع الكبير في دمشق ظاهرة في جامع قرطبة. وقد يكون مستغرباً أن يستثير مشاعر الغربة أكبرُ بناء عام في المدينة. لكن الجامع، بصورته الشامية الواضحة، يؤكد توجّه مشاعر الولاء عند الحكام الأمويين في دولتهم التي تضم شتى الأنساب القبلية والعقائد. وهذه الملامح متنوعة، لكنها لا تشكّل بحال من هذا الجامع اللاحق تَبَرعُماً عن أصله العظيم. وقد يكون من الأدق تفسير هذه الملامح على أنها مؤشرات لما كان يمكن أن يبلغه فن بلاد الشام الأموية لولا غَلَبة بني العباس ـ لأنها ملامح يندر أن تبدو في صورة تقليد مباشر. وتشمل هذه مشبّكات رخام النوافذ بأنساقها الهندسية وأسلوب الحفر العميق في الصخر واستخدام الفسيفساء في الجدران (وهي ظاهرة أشد ندرة في الأندلس في القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي منها في الشام في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، ينفذها، فوق ذلك، حرفيون يُجلبون من بيزنطة). ومن تلك الملامح أيضاً التشكيلات النباتية المحوّرة في الفسيفساء والأسلوب العتيق من الكتابة الكوفية ونظام الطبقتين المستخدم لدعم السقف واستخدام ممر وسطي أوسع يُبرز مستواه سقف منحدر الجانبين أو مجرد ارتفاع في مستوى السقف مما يُظهر البناء على شكل (T). والظاهرة الأكثر إثارة هي اختيار موضع القبلة لتواجه الجنوب ـ وهي وجهة كانت دقيقة في دمشق لكنها في قرطبة تشير إلى غانا أكثر مما تشير إلى مكة. والأكثر من ذلك أن هذا الاتجاه المغلوط في القبلة قد بقي على حاله دون تغيير في جميع التوسيعات اللاحقة في الجامع، ولو أن كل توسيع كان يعطي فرصة لإصلاح الخطأ في وجهة القبلة. لذا كانت هذه القبلة بمثابة تذكير دائم بالتراث الشامي. ومع ذلك

فقد غدت هذه الإشارات المتعددة إلى جامع دمشق إشارات قديمة الطراز يوم جرى التوسيع الأخير في الجامع في أواخر القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، لأن تصميم الجامع قد ابتعد عن سابق عهده. ومع ذلك، كانت قرطبة تستعمل جامع دمشق مجرد نقطة انطلاق في جوانب أخرى. مثال ذلك قرار عبد الرحمن الثالث بناء مئذنة ضخمة على الطراز الشامي على محور القبلة (ووسّع صحن الجامع إلى الشمال في الوقت نفسه) أو التوسّع الكبير الذي جرى في قرطبة بالتكثيف من استخدام الأطواق المزدوجة المستعملة في دمشق بشكل بسيط. ففي دمشق كانت هذه الأطواق وسيلة لتعلية سقف قاعة الصلاة؛ لكنها في قرطبة تغدو وسيلة مفضلة لتغيير كامل في المنطقة العليا من حرم الجامع مما يضفي خصوصية في القوة والتعقيد. ثم إنه من الخطأ إظهار مهندسي العمارة في قرطبة وكأنهم مهووسون بدمشق. فالبناء الأندلسي في شكله الأساس أشد اقتراباً من المسجد الأقصى في القدس، وبخاصة في اختيار الممرات المتعددة النازلة على جدار القِبلة وفي وجود جناح أمام القبلة، إضافة إلى أن نمط الريازة النباتية بالفسيفساء أشد اقتراباً إلى فسيفساء قبة الصخرة منه إلى ما يوجد في دمشق.

ومما يناسب جامع قرطبة، بوصفه أسمى مثال معماري، كونه مرجعاً في شؤون على مستويات شتى: بعضها رسمي وبعضها سياسي وبعضها ديني. إن الطبيعة العامة لهذا المقال لا تسمح بمناقشة مفصّلة للأول من هذه المستويات. فعلى هذا المستوى الرسمي يكفي أن نشير، ولو بشكل عابر، إلى استغلال مساحة الجامع في وجوه كثيرة التنوّع. ويعتمد هذا بشكل مباشر على حجمه الكبير، وبخاصة على ممراته الداخلية التي لا يبدو لها من نهاية، إذ إنها تغيب فعلاً في المجهول - وهي صورة معبّرة عن عهد الأبدية. ويكشف التحليل الدّقيق، بعيداً عن الحجم، أن الأثر المكاني المتميّز لهذا البناء يعتمد على إبهام مقصود حول كيفية النظر إلى فراغ بعينه أو إلى عنصر من عناصر البناء، لأن الأصناف دائمة الامتزاج والافتراق؛ كما يعتمد على التلاعب بمصادر الضوء؛ وعلى التضاد بين الفضاءات المفتوحة والمغلقة؛ وعلى الجوانب المترابطة من التناظر والتكرار والمحورية؛ وأخيراً حتى على نوع الريازة وتوزيعها. لكن عامل الحجم يبقى إطاراً لا غنى عنه في دعم هذه المؤثرات الرهيفة. وإذا كان الجامع يتوسّع بشكل مستمر، كذلك كان توسّع مدى ما يعبّر عنه. ثم إن هذا التوسّع كان يقتصر بشكل رئيس على الحرم المسقوف إلى درجة فاقت جميع المساجد الأخرى في القرون الوسطى، حتى أصبح صحن الجامع لا يشغل سوى منزلة لاحقة. ويمكن النظر إلى هذا التكرار في التوسيع والتحسين أنه إعلان عن القوة الأموية موجّه إلى بعض الإمبراطوريات المناوئة في المشرق - العباسية أولاً ثم الفاطمية. وفي جميع الأحوال كانت النتيجة أن جامع قرطبة قد أشغل أكبر مساحة من الأرض عرفتها مساجد العصور الوسطى. وقد يسع المرء القول إن الغرض من ذلك كان جعل المصلّين يفقدون الحسّ بالاتجاه في

ذلك الرحب الرهيب. فوسائل تحديد المحاور لن يبقى لها معنى في مثل تلك الأوضاع.

وثمة تطور شكلي خاص في قرطبة يستحق الوقوف عنده: ذلك هو نظامها الفريد في أنساق القباب والأطواق. وتشكّل هذه أقدم أمثلة العمارة الإسلامية التي ما تزال على حالها الأصلي. ويعود الفضل في ذلك إلى تضاعف المستويات التي تضفي هيبة على قباب هي في الواقع صغيرة. لكن الأهم من ذلك أن هذه المآثر المعمارية تبقى محمّلة بالمعاني. فالنحت النافر على شكل النجمة، مثلاً، الموجود في قباب المقاصير الثلاث الكبرى - بنجومها المختلفة الأشكال في مواضع مختلفة من الطاق - تذكّر بالتشبيه المألوف بين القبّة وبين السماء، وبخاصة عندما توضع هذه النجوم فوق المحراب، إذ إنها تذكّر عند ذاك بسورة النور (المنقوشة على محاريب لا تحصى) كما تذكّر بسورة النجم من سوّر القرآن الكريم. وفي هذا السياق المثقل بالاتجاهات الدينية يمكن النظر إلى الأضلاع في هذه الأطواق في الوقت نفسه على أنها أشعّة، من دون التقليل من وظيفتها البنيوية الفنية. كما يمكن النظر إليها كذلك على أنها تشكّل مظلّة مشرّفة - ربما كانت صدى بعيداً للخيمة المقبّبة التي كانت في جاهلية بلاد العرب تغطي شيئاً مقدساً في حماية زعيم سياسي.

إن الأصداء السياسية لهذا الجامع يمكن الشعور بها من بعيد. البناء محاط بأسوار ذات فتحات كثيرة لأغراض دفاعية، تنتظمها دعائم تجعلها أشبه بأسوار قلعة منها بأسوار جامع، وهو ما يذكّر بالحروب الدائمة ضد المشركين المسيحيين وهذه الدرجة من التحصين غير مألوفة على الإطلاق، فهي قد تشير إلى الإسلام في مظهره الحربي كما قد تشير إلى القوة العسكرية التي دعمت الحكم الأموي. ويتخلل هذا السور الساتر بوّابات مزيّنة بأطواق النصر، ذات مستويات ثلاثة، مع أطواق مصغّرة بما توحيه من هيبة الملك وبما نقش عليها من كتابات مطوّلة، هي، باختصار، استعمال جديد لنمط بناء مألوف منذ زمن بعيد.

وكانت العوامل السياسية تعبّر عن نفسها كذلك بالربط الدائم بين الجامع والمسيحية فقد كانت الأشكال المعمارية تستخدم بشكل متكرر للتعبير عن السيادة. والأكثر من ذلك أن العجلة قد دارت دورتها الكاملة، من بناء الجامع الأصلي على موقع كنيسة مسيحية إلى بناء كنيسة صغيرة من الطراز القوطي وذلك في القرن الخامس عشر تبعها بعد ذلك بقرن، وفي جزء آخر من حرم الجامع، بناء كنيسة كاملة للكهنة. وهكذا نجد الأبنية المسيحية داخل الجامع تحمل سيماء الأبنية الإسلامية قدر ما تحمل هذه من ملامح مسيحية سبقتها. وربما لم يكن من قبيل الصدفة أن هذه الأبنية المسيحية قد أفسدت بشكل كامل الانطباع الذي يخلّفه الحرم الكبير. وقد يمكن القول كذلك إن التوسيع الكبير الثاني للجامع في عام ٢٣٣هـ/٨٤٨م قد ساعد في إشعال فتيل الثورة المسيحية في السنة اللاحقة.

ومما لا شك فيه أن المنطقة المحيطة بالمحراب هي التي يتركّز فيها المغزى السياسي. وتقع كنيسة ڤيلاڤيثيوزا (Villaviciosa) [الدار المترفة] على حدود مقصورة الحكَم الذي زاد توسيعها كثيراً (والواقع أن توسيعه نفسه كان مقصورة واحدة شاسعة) وهي أشبه ما تكون بحصن دفاعي، برّاق مترف، ولكنه مع ذلك يبلّغ رسالة فحواها أن الحاكم الجالس في تلك المقصورة منعزل تماماً عن شعبه. فزخرفتها الرائعة تؤدي معنى لاحقاً يفيد الثراء والمنزلة في حين يدّعي للخليفة الأموي موقعاً كونياً ـ لوجود فلك يواجه طاقاً متوهّجاً وتشكيلات نجميّة، جميعها موشّاة باللونين السماويين الذهبي والأزرق. وهذه المقصورة الضخمة (وهي واسعة بشكل مذهل بالنسبة لزمانها) تؤكّد مَنَعة موقع الحاكم. وقد جرت تحضيرات مفصّلة للإعلان عن بناء المقصورة مقدماً. وينقسم الصحن الأوسط إلى سلسلة من المستويات المنفصلة عن طريق تسوية المساحة بتدرّج معقّد، يشمل أنماطاً مختارة بعناية من تيجان الأعمدة والأطواق تسندها دعامات ذات زخرفة بالغة الغنى. ولإعلاء وتوسيع دور الخليفة في الشعائر التي تقام في الجامع جرى استغلال فن العمارة، وبخاصة العمارة عالية الشحنة في المقصورة، حيث تكون الأطواق متعدّدة الفصوص متداخلة ومرفوعة إلى علوّ يزيغ النظر لما فيه من تعقيد وبراعة فنّية، يسيطر عليها جميعاً صرامة فكرية بالغة. ويجب ألاّ يغيب عن البال أن الجامع وقصر الخلافة المجاور له كانا متصلين اتصالاً عضوياً، لأن الممرّ المسقوف الذي يشبه الجسر، وهو «الساباط» الذي أدخله عبد الله وأصلحه الحكَم الثاني، كان يقوم مقام حبل السرّة بين الدين والدنيا من جسم الدولة.

إن الحجم الفائق للجامع الكبير له جانب سياسي كذلك، وبخاصة (كما سبق القول) لأن هذا الحجم كان نتيجة زيادة في المساحة المسقوفة دون صحن الجامع. ومن الجدير بالذكر أن أكبر توسيع على الإطلاق، وهو ما جرى في عهد المنصور عام ٣٧٧ ـ ٣٧٨هـ/ ٩٨٧ ـ ٩٨٨م، كان من عمل وزير، وليس من عمل فرد من الأسرة الأموية. وربما كان المنصور قد أدرك أن مقصورة الحكَم لا يمكن التفوق على روعتها، لذلك تجرّد للتفوّق على أسلافه بطريقة أخرى، أي باتساع مقياس عمله وحسب. وربما كان هذا التوسيع إعلاناً سياسياً كذلك، كأنه أراد أن يضع طابعه الشخصي على هذا الصرح الدائم التطور، وهو أبرز رمز في الأندلس الإسلامية ـ وبذلك تجاوز حدود محراب الحكَم الثاني. وكانت هذه التوسيعات المستمرة، في موقع غير مناسب بشكل متزايد، تجري عوضاً من بناء مساجد جامعة أخرى (كما كان يحدث في بغداد مثلاً) وهو ما جعل من هذا الجامع تحدياً سافراً بشكل متزايد لجميع الجوامع العباسية الضخمة في الطرف الآخر من البلدان العربية. ويجب ألا يغيب عن البال وجود أقليات مسيحية ويهودية كبيرة في المدينة، فكان هذا الجامع الضخم، إلى جانب كونه يجمع المسلمين ويوحّدهم، يعبّر كذلك عن سيادة ديانة لا يمكن مواجهتها.

وإذ يمكن تبيان البعد السياسي لهذا الجامع بسهولة نسبية، فإن المنطويات الأقل وضوحاً يصعب تحديدها داخلياً. ومع ذلك، يبدو أن اثنين من الموضوعات (الجنة والنور) يصرّان على الظهور بمظاهر شتى - مما يستدعي النظر إليهما بتدقيق أكبر. لكن الطبيعة النظرية لهذا التدقيق يجب ألاّ تخرج عن الحدود العامة.

إن الريّازة الأصلية للجامع، وبخاصة في واجهة الصحن وفي الجانب الأسفل من سقف الحرم قد تلاشت، لذا فإن النظريات حول معنى ما تبقّى من نقوش في البناء لا بد أن تعتمد على دليل منقوص. ومع ذلك فإن موضوع الأشجار واضح السيادة في داخل الجامع وخارجه. يورد القرآن الكريم ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهورا﴾[٥]، ﴿وفجّرنا الأرض عيونا﴾[٦]، ﴿فأنبتنا به جنّاتٍ وحَبَّ الحصيد﴾[٧]، ﴿إن المتقين في جنّات وعيون﴾[٨]. كان صحن جامع قرطبة مزروعاً بالأشجار، وربما كان مثل الجامع الكبير في إشبيلية تتخلله سواقي المياه. وربما كان هنا شيء من مذاق الجنة. ففي داخل الجامع نفسه كانت أعالي الأطواق الشاهقة تتشكل بما يشبه سعف النخيل: وهي ترجمة بالحجر لفكرة كانت موجودة في بداية فن العمارة الإسلامية، كما في دار الرسول ﷺ في المدينة. فالطبيعة العضوية للحفر بالحجر لا يمكن إلا أن تقوّي هذه الترابطات، بينما تبدو الأطواق المتعددة الفصوص بزخرفتها أشبه بأزهار متفتحة. وهكذا تكون الأشجار الحيّة في الصحن إلى جانب الحياة النباتية المنحوتة في الصخر في داخل الحرم مما يجعل من الجامع جنة فردوس مقدسة. ولا يوجد من الريازة النباتية ما يفوق ما يُرى في كنيسة ڤيلاڤيثيوزا حيث تبدأ قريباً من الأرض مستمرة في الارتفاع بحيث تبدو المقصورة نوعاً من الجنة الأرضية. وتكون القِبلة هي المحراب الذي يغلب أن يوصف بالبوابة التي تؤدي إلى الحضور الإلهي؛ وهو هنا باب بالمعنى الدقيق لأنه يؤدي إلى مقصورة صغيرة. وحتى المئذنة كانت تفيد من تلك الرموز إذ يروي المقري أنها كانت مزينة بتفاح من ذهب وفضة، وبالزنابق والرمّان - وهذه من ثمار الجنّة نفسها.

ويشيع موضوع النور خلال الجامع - يبشّر القرآن المؤمنين والصدّيقين والشهداء بأن ﴿لهم أجرهم ونورهم﴾[٩]. وكما هو مناسب تماماً فإن النور يتركّز في محيط المقصورة، حيث تختلط أنظمة الإضاءة الطبيعية والمصطنعة. فهذه أعلى وأرحب منطقة

---

(٥) القرآن الكريم، «سورة الفرقان،» الآية ٤٨.

(٦) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ١٢.

(٧) المصدر نفسه، «سورة ق،» الآية ٩.

(٨) المصدر نفسه، «سورة الحجر،» الآية ٤٥ و«سورة الذاريات،» الآية ١٥.

(٩) المصدر نفسه، «سورة الحديد،» الآية ١٩.

في الجامع، ولا توجد إلا هنا ريازة بالفسيفساء، وهي خير ما يتلقّى النور ويعكسه. فالقطع المتوهّجة في المحراب قد طُعّمت بالفسيفساء بشكل يجعل الإمام القائم للصلاة فيه يبدو كأن أشعة من النور تصدر عن رأسه. وهذا النور الذي يمكن أن يوصف بالرمزي يقوّي منه النور الفعلي الذي ينزل على هذه المنطقة من الكُوى في القباب. وكانت مشبّكات النوافذ في الجامع تعمل على تصفية وتشكيل الحزم الضوئية، بل تلوّنها (من خلال قطع الزجاج الملون) عند دخول الضوء منها إلى الجامع. أما المقصورة الواقعة خلف المحراب فإنها تتلقّى التوهج بشكل مختلف قليلاً من خلال ريازتها الصدفية المحزّزة. ففي هذه المنطقة يتكرر اللونان الذهبي والأبيض، وهما خير ما يعكس الضوء، وذلك في النقوش التي تمجد كلمة الله. وتكثر الإشارات إلى النور السماوي في القبة التي تعلو المحراب ويدعمها نور المصباح المتدلّي من القبّة. ويساعد التدرج في الإضاءة على تثبيت الميزات المعمارية. فالمساحة المستوية الهائلة في الحرم والسقف الواطىء (على الرغم من نظام الدعم ذي الطبقتين) يفسّران وجود ضوء خافت غامض لا يوضح حدود المساحة بدقّة بل يبعث على إظهارها بمظهر أكثر اتساعاً. وهذا ما يسمح بإضاءة مناطق محدّدة بدرجات متفاوتة من القوة، باستخدام شيء من ألوف المصابيح الزيتية التي كانت معلّقة في الجامع. وربما كان العامل الرئيسي الذي يوحّد الأنوار في هذا السياق هي الأطواق، على شكل الحدوة، التي تنتشر في أنحاء الجامع وفيها قطع حجارة تشّع بلونين، تتكرر بلا نهاية، فتجعل من الجامع برمّته شبكة من الأشعة، وتوحي بالنور، بشكل تدريجي. فلا عجب إذن أن نجد الامبراطور تشارلز الخامس (ومن المؤكد أنه لم يكن خبيراً بتاريخ الفن الإسلامي) يقول عندما رأى كنيسة الكهنة وسط الجامع المشوّه: «لو سبق لي أن علمتُ ما أردتُم عمله لما كان بمقدوركم أن تعملوه، لأن ما تقومون به هنا يمكن أن يوجد في كل مكان، والذي كان لديكم من قبل لا يوجد في أي مكان آخر في العالم».

ملحق

جامع قرطبة

محمد إقبال(*)

سلسلة الأيّام والليالي، يا ناقشةَ جميعَ الحوادث

يا نبعَ الحياةِ والموت

أيتها الخيطُ الحريريُّ الناعمُ ذو اللونين

من غزْل الله ومن نسج ذاته الإلهية المقدّسة

يا تنهّد موسيقى الأزل، ينبعث من عمقها وعلوّها

صوتُ الله وتلوّن القدَر

إنّ يومَ الحساب ينتظرك وينتظرني ليحكم عليك ويحكم عليّ

وإنّ الأيام والليالي في موكب حول هذا العالم

وأنت وأنا سنجد في الموت جزاءنا وفي الفناء أجرنا

وعندئذ لا معنى لظلمتك ونورك إلا هذا:

مجرى طويل لانهائي من الزمن خالٍ من الفجر والغروب!

إنّ كلّ ما في الحياة هو من رمل، كلّه من رمل

الفناء هو البداية والنهاية، والفناء يصيب المختبىء والظاهر

(*) شاعر ومفكر إسلامي كبير من باكستان.

أعادت سلمى الخضراء الجيوسي صياغة هذه القصيدة عن ترجمة المرحوم أسلم مالك الشفوية عن الأردية. وقد كتبها إقبال قبل منتصف القرن العشرين.

والجديد والقديم، كل شيء نهايته الفناء.

ومع ذلك فإن في هيكل هذه الأشياء سراً لا يفنى
صنعه رجل من طينة الله وجمّلهُ وكمّلهْ
رجل عظيم، يبرق عمله بإشراق العشقْ
العشق الذي هو منبع بئر الحياة، العشق الذي حُرّم عليه الموتْ
العشق الذي يلفّ مجرى الزمن الطويل في فيضانه الهادىء الجبّارْ
إنّ العشق نفسه طوفان يبتلع كل الأمواج المعاكسة
وكم من أجيال لا نعرف أسماءها، تعيش في ميقات هذا العشقْ
بعيدة عن ساعتنا هذهْ
العشق هو روح جبريل، هو قلب النبيّ
العشق هو رسول الله، وهو كلمة الله،
وفي نشوة هذا العشق يزيد بريق طينتنا الفانية
إنه نهر خمرة لم تختمر بعد، وكأس للقلوب النبيلة
وحارس المحراب، وأمير الجنود
إنه شمسٌ جوّالة، لا تُعَدّ مساكنها ولا تُحصى
وهو الأنمل الذي يقتطف الأغاني من أوتار الحياة
العشق هو بريق الحياة، العشق هو نار الحياة.

وأنت يا محراب قرطبة تدين بوجودك للعشق
العشق الذي لا يموت، العشق الغريب عن الزمن، عن الأمس والغد،
فالألوان والآجرّ والحجر، والكلمات والموسيقى والغناء
لا يغذّيها سوى دم القلب الفائر
نقطة واحدة من دم القلب ويولد للرخام قلب ينبض
ومن دم القلب يتدفّق الدفء والموسيقى والحبور.

إن لك يا جامع قرطبة البناء الذي يخلب الروح، ولي الشعر الذي يلهب القلب
أنت تنادي قلوب الرجال ليجتمعوا أمام الله، وأنا أفتح قلوبهم
إن صدر الإنسان قويّ وكبير كقبّة السماوات
ولو كان قبضة من غبار محجوزة في ذيل السماء الزرقاء
كيف ترى يرقب الله الذي هو النور تعبّدنا؟
لعله يشعر باللذة والحرارة التي تبرق في أعطافنا الخاشعة.
أنظرني أنا، الفقير الهندي، أنظر حماستي وحرارتي
وقد ملأ التسبيح لله ولرسول الله روحي وفمي.
إن صوتي ينطلق بحماسة وإخلاص
وقيثارتي تعزف بشوق وحرارة
الله عظيم - وعظمة الله تنبض في كل عرق من عروقي الفانية

أيها الجميل في ظاهرك وباطنك، إن الشاهد بأن بانيك
رجل مثلك جليل، وجميل الشكل والروح
إن أسسك متينة وأعمدتك التي لا مثيل لها
تشمخ إلى السماء كما تشمخ صفوف النخيل فوق رمال الشآم
والنور، النور الذي رآه يوماً موسى، يلتمع على هذه الجدران وعلى هذه القباب،
وفوق هذه المنارة تجلّى جبريل بعزّة وكبرياء.
إن المسلم الحقيقي لا يمكن أن يعرف الانكسار
لأنه يسمع حل أحاجي موسى وإبراهيم في كل دعوة للصلاة
إن عالمه لا نهاية له، وأفقه لا حدّ لهُ
ودجلة والدانوب والنيل ليست إلا موجة في بحره
إنه رأى أياماً عجيبة، وعرف أغرب الأقاصيص
إنه ساقٍ في مملكة الفن، وفارسٌ في ميدان الشوق

خمره صافية لا تشوبها شائبة، وسيفه مجرّب أصيل
إنه محارب وسلاحه لا إله إلا الله في درعه
وسلاحه لا إله إلا الله تحت ظلال سيفه.

إننا نرى في أحجارك كل أسرار المؤمن الحقيقيّ
نار أيّامه الفائرة، نشوة لياليه الذائبة
رفعته وكرامته، أفكاره وخياله العظيم
حماسته، شوقه المحرق، إذلاله لنفسه واعتزازه
وكما هي يد الله فإن يد المؤمن أيضاً قديرة فنانة، قوية الخلق والحكم
لقد جُبل المؤمن من التراب والنور، عاشقاً لروح الله وصفاته
قلبه الكبير ينبض في غنىً عن أهل الأرض
إن هدفه لرفيع - فهو لا يعبأ بأحلام الأرض
رجل على خلق عظيم، يكسب القلوب بنظرة من عينيه
هادىء عند الحديث، عنيف في ملاحقة الهدف
نقيّ الفعل والعقل، نقيٌّ في المعارك والأعياد.

إن محور الله يدور حول إيمان عبده الصميم وكل ما عداه خيال وسراب وأوهام
المؤمن هدف الحكمة وثمرة الحب
يلهب الأرواح في ساحة هذا العالم ويشعل القلوب.

يا محراب أرباب الفن، يا جوهرة الدين المبين
لقد جعلت تراب الأندلس مقدّساً كتراب مكة
آه هؤلاء العرب الأشاوس، ذوو الأخلاق العظيمة والحكمة الساطعة
لقد مدّنت نظراتهم الشرق والغرب
وفي ظلام أوروبا كانت حكمتهم هي نور الطريق

وحتى اليوم نرى الأندلس غنية بدمائهم
عطوف القلب مرحة، بسيطة الوجه مشرقة
وحتى اليوم نرى في هذه الأرض عيوناً كعيون المهى ناعمة الجفون
ترمي لحاظها نحونا فتقع سهامها في قلوبنا راسخة لا تريم
وحتى اليوم يعلق بنسيمها بقيّة من عطر اليمن
وحتى اليوم يعيش في أغانيها صدىً من أنغام الحجاز.

كالسماء الجديدة تمتدّ أرضك تحت النجوم
آه، لقد مرّت أجيال، واحسرتاه، منذ سمعت ساحاتك الأذان لآخر مرّة
أيّ وادٍ بل أيّ مرتع جديد وصلت إليه
قافلة العشق الباسلة في طريقها العاصف
لقد رأت ألمانيا منذ زمن بعيد عاصفة الإصلاح
تمحو الطرق القديمة أثراً بعد عين
وراقبتْ فرنسا بعيون جاحظة نار الثورة تشتعل
وتقلب عالماً بأكمله هو كل ما عرفه الغرب
وها هم أبناء روما التي شاخت وهي تعبد القديم
انساقوا مع جاذبيّة التجديد فوجدوا شبابهم مرّة أخرى
والآن، وقد حرّك الانتعاش حتّى روح الإسلام
بلمسة إلهية غريبة لا يمكن أن يصفها لسان
أرقبوا أيّة مياه جديدة تتفجّر من أرض المحيط
وأيّة ألوان جديدة ستغيّر سماء الإسلام الزرقاء.

المراجع

١ ـ العربية

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والألاّف**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

ابن عذاري المراكشي، أبو عبد الله محمد. **البيان المُغرب في أخبار الأندلس والمغرب**. ترجمة إ. فاغنان (E. Vagnan). الجزائر، ١٩٠١؛ ١٩٠٤.

ـــــ. ـــــ. تحقيق ومراجعة ج. س. كولان وإ. ليفي بروفنسال. بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٠.

٢ ـ الأجنبية

Arberry, Arthur John. «Muslim Córdoba.» in: Arnold Joseph Toynbee (ed.). *Cities of Destiny*. New York: McGraw-Hill, [1967]. pp. 166-177.

—— (tr.). *Moorish Poetry; a Translation of «The Pennants», an Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'íd*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.

Brett, Michael. *The Moors: Islam in the West*. Text by Michael Brett; photos by Werner Foreman. London: Orbis Pub., 1980.

Burckhardt, Titus. *Moorish Culture in Spain*. Translated [from the German] by Alisa Jaffa. London: Allen and Unwin, 1972.

Chejne, Anwar G. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974.

Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. New York: St. Martin's Press; London; Basingstoke: Macmillan, 1983.

Creswell, Keppel Archibald Cameron. *Early Muslim Architecture*. With a contribution by Marguerite Gautier-van Berchem. Oxford: Clarendon Press, 1932-1940. vol. 2.

Daniel, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. 2nd ed. London; New York: Longman, 1979. (Arab Background Series)

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*. Leyde: E. J. Brill, 1961. 3 vols.

——. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain.* Translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes. London: Chatto and Windus, 1913.

Ewert, Christian and Jens-Peter Wisshak. *Forschungen zur almohadischen Moschee.* Mainz am Rhein: P. v. Zabern, 1981 - [1991]. v. [1-2, 4 in 4].

Lfg. 1: *Vorstufen.*

Lfg. 2: *Die Moschee von Tinmal* (2 v.).

Lfg. 4: *Die Kapitelle der Kutubiya in Marrakesch und der Moschee von Tinmal.*

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present.* [London]: Macmillan; [New York]: St. Martin's Press, 1970.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love.* Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.

Imamuddin, S. M. *Muslim Spain, 711-1492 A.D.: A Sociological Study.* Leiden: E. J. Brill, 1981. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 2)

Jackson, Gabriel. *The Making of Mediaeval Spain.* [New York]: Harcourt Brace Jovanovich, [1972]. (History of European Civilization Library)

Lévi-Provençal, Evariste. *La Civilisation arabe en Espagne, vue générale.* Paris: Maisonneuve et Larose, 1948. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 1)

——. *Histoire de l'Espagne musulmane.* Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. vols. 1-2.

Lombard, Maurice. *L'Islam dans sa première grandeur, VIIIᵉ - XIᵉ siècle.* Paris: Flammarion, [1971].

Al-Maqqarī, Abu'l - 'Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad. *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain.* Translated by Pascual de Gayangos. London: Printed for the Oriental Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. vols. 1-2.

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours.* Baltimore, MD: [J. H. Furst Company]; Hispanic Society of America, 1946.

O'Callaghan, Joseph F. *A History of Medieval Spain.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.

Read, Jan. *The Moors in Spain and Portugal.* London: Faber, 1974.

Thompson, E. A. *The Goths in Spain.* Oxford: Clarendon Press, 1969.

Torres Balbás, Leopoldo. *La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madīnat al-Zahrā'.* Madrid: Editorial Plus-Ultra, [1960]. (Los monumentos cardinales de España; 13)

إشبيلية الإسلامية: تاريخها السياسي والاجتماعي والثقافي

رفاييل بالنثيا[*]

مقدمة

يمكن اعتبار الفترة الإسلامية لمدينة إشبيلية أهم فترة في تاريخ هذه المدينة الممتد عبر العصور، بدءاً بالأزمنة شبه الأسطورية (Tartessian Times). ورغم ذلك فإن الخمسمئة عام وما يزيد (٩٢ ـ ٧١٢هـ/ ٧١٢ ـ ١٢٤٨م) التي كانت فيها المدينة والمنطقة المحيطة بها جزءاً صميماً من الحضارة العربية ـ الإسلامية يجب أن يُنظر إليها ـ في اعتقادي ـ على أنها محض مرحلة ساهمت، كما ساهم غيرها من المراحل، في تكوين إشبيلية كما هي اليوم، أو كما كانت في المراحل التالية للمرحلة موضوع الدراسة الحالية. أما إشبيلية كما كانت في أوج العصور الوسطى فإنها إحدى صور هذه المدينة التي يجب أن ينظر إليها جنباً إلى جنب مع مدينة هسبالس (Hispalis) الرومية أو العاصمة التي أضحت صلة الوصل مع العالم الجديد منذ عام ١٤٩٢م.

وحقيقة الأمر أن إشبيلية الإسلامية برزت من نواة مدينيّة مكتملة، وذات تراث حضاري محدد المعالم. وبسبب من موقعها وسط السهول الخصبة على ضفاف نهر الوادي الكبير، في الموقع الذي يصبح فيه النهر غير صالح للملاحة، فقد استقطبت الاستيطان البشري منذ قديم الأزمنة، كما أن العناصر المكونة لتراثها هذا (ما قبل الرومية، والبيزنطية أو المشرقية، والرومية والقوطية القديمة (Visigothic)) قد زودتها، حتى في هذه المرحلة المبكّرة، بأساس يتسع لاندماج الحضارات الجديدة. تلك كانت

(*) رفاييل بالنثيا (Rafael Valencia): أستاذ اللغة العربية وتاريخ الإسلام وتاريخ الأندلس في جامعة إشبيلية. له مؤلفات كثيرة في هذه المجالات.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

المدينة التي أضاف إليها الإسلام مساهمته في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي بحيث أصبحت مختلفة جذرياً عندما أتاها المستوطنون المسيحيون في القرن الثالث عشر الميلادي ليتركوا بدورهم تأثيرهم فيها.

وتعكس تحركات السكان في زمن الفتح العربي عنصر الاستمرارية هذا. وكما كان الحال على الأغلب في البلدان العربية القروسطية، فإن فتح إشبيلية لم يأتِ بقوة السلاح بل عن طريق الاتفاقيات. وهذا ما مكّن من قيام علاقات حميمة سريعة بين الأقلية العربية الغالبة من جهة وحكام هسبالس الڤيزقوطيين من جهة أخرى. وفي الواقع، وعبر تاريخ إشبيلية، نجد أن غالبية القادة في الحقول السياسية والاقتصادية والاجتماعية كانوا من سلالة سارة القوطية سليلة الملك الڤيزقوطي غيطشه (Witiza) وإحدى قريبات آخر أساقفة المدينة قبل عام ٧١١م، وزوجها عمير بن سعيد أحد فاتحي إشبيلية العرب والمنحدر من قبيلة لخمية[1]. أما البنية الاقتصادية والاجتماعية لإشبيلية الإسلامية فقد كانت تقوم ـ كما كان الحال في الأندلس كلها وفي باقي العالم الإسلامي في ذلك الوقت ـ على القبلية العربية، كما كانت القوة السياسية بيد الأرستقراطية العربية. ولكن يجب القول إن الجزء الأكبر من السكان في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، الذين حكمهم الأمراء والخلفاء الأمويون كانوا إما من المولدين الأندلسيين أو ممن اعتنقوا الإسلام واندمجوا في البنية القبلية العربية.

وأصبحت المدينة أول عاصمة للأندلس أو لذلك الجزء من شبه الجزيرة الأيبيرية الذي كان بيد المسلمين، ولكن سرعان ما انتقلت العاصمة إلى قرطبة لأفضلية موقعها بالنسبة لحكومة شبه الجزيرة كلها. وفي القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي وتحت إمرة المرابطين والموحدين استعادت إشبيلية مكانتها كعاصمة حيث كانت الحدود مع المملكة القشتالية قد تراجعت نحو الجنوب في ذلك الوقت نتيجةً للغزو المسيحي. تلك كانت الفترة التي أصبحت فيها العلاقات مع شمال افريقيا على أفضل حال، وأخذ ميناء إشبيلية ييسّر تحركاً أوسع للناس والبضائع بين شبه الجزيرة والمغرب، كما كان يتمتع بميزة القرب من مضيق جبل طارق.

أولاً: إشبيلية الأموية

نتجت هذه الأغلبية الاجتماعية عن مجموعة دقيقة جداً من العوامل التي شملت معتنقي الإسلام عن طريق مواثيق الحماية، وهي عوامل نابعة بشكل رئيس من التراث

(١) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، ذخائر العرب؛ ٢، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص ٤٢٤. كان والد عدد من الأسر المهمة في اشبيلية الإسلامية مثل بني حجاج، بني سيد وغيرهم. ومن المشاهير بنو القوطية (أبناء القوط) من ذرية سارة وعيسى بن مزاحم.

العربي، إذ ليس لدينا معلومات تفيد بوجود أي استيطان بربري ذي بال في منطقة إشبيلية. وقد تعزّز الفاتحون الذين دخلوا البلاد عام ٩٤هـ/ ٧١٢م بِفِرَقٍ من جند بلج ابن بشر من بلاد الشام الذين قدموا إلى شبه الجزيرة كي يضربوا ثورات البربر التي عمت الأراضي الأندلسية[٢] بأسرها، وكان الذين استقروا من هؤلاء الجند في إشبيلية من المدينة الشامية حمص. وكما كان حال الهجرة العربية اللاحقة (التي كان الحكام الأمويون يؤيدونها) فإن معظم هؤلاء الجند كانوا ينتمون إلى قبائل عربية يمانية، أي أنهم أتوا أصلاً من الجزء الجنوبي من شبه الجزيرة العربية، بل إن اليمانيين في الحقيقة شكلوا أكثر الجماعات القبلية عدداً وعدّةً في منطقة إشبيلية وفي غرب البلاد بأسرها، وهذا ما يتمثل في ولاية أول أمير أموي: عبد الرحمن الداخل، وفي الثورات التي انتشرت خلال حكم الأمير عبد الله. وهذه الفترة الأخيرة، أي القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، فترة مهمة في تاريخ إشبيلية المسلمة والأندلس بأسرها[٣].

أما الأزمة التي أثارها اندماج العناصر الهسبانية مع السكان المسلمين فقد كانت من نوع مختلف جوهرياً عن تلك التي قامت في المشرق، حيث أدى صعود المسلمين الآخرين إلى السلطة السياسية، التي كانت حتى ذلك الوقت حكراً على العرب، في ١٣٣هـ/ ٧٥٠م إلى أن يحل العباسيون محل السلالة الأموية في الحكم، لا بل إن السياسة الأندلسية ظهرت إلى الوجود بعد قرن من الزمان ونشأت عن آليّات اجتماعية أكثر مرونة وتشابكاً وهكذا استطاعت الأسرة الأموية في الأندلس بعد فترة من المصاعب الكبيرة ما بين عامي ٢٥١ ـ ٣٣٠هـ/ ٨٦٥ ـ ٩١٢م أن تحتفظ بحكم فعّال

(٢) Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Qūṭīyah, *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, traducción de Don Julián Ribera, Real academia de la historia, Colección de obras arábigas de historia y geografía; tomo 2 (Madrid: Tipografía de la «Revista de archivos», 1926), p. 20;

أبو الحسن علي بن محمد بن الأثير، الكامل في التاريخ، ١٣ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٧)، ج ٥، ص ٣٨٨ و٤٩١، و Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Histoire de l'Afrique du Nord et de l'Espagne musulmane intitulée Kitāb al-bayān al-mughrib, et fragments de la chronique de 'Arīb*, nouv. éd. publiée d'après l'éd. de 1848-1851 de R. Dozy et de nouveaux manuscrits, par G. S. Colin et E. Lévi-Provençal, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1948-1951), vol. 2, pp. 23 et 31.

(٣) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، كتاب المقتبس في تاريخ رجال الأندلس: وهو مشتمل على تأريخ دولة الأمير عبد الله الأموي بقرطبة لأبي مروان حيان بن خلف القرطبي المعروف بابن حيان، اعتنى بنشره عن النسخة المخطوطة المحفوظة بالخزانة البدليانة باكسفرد الأب ملشور م. أنطونية (باريس: بولس كتنر الكتبي، ١٩٣٧ ـ)، ج ٣، ص ٦٧ ـ ٨٥، وأحمد بن عمر بن أنس العذري [ابن الدلائي]، ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ١٠١ ـ ١٠٥.

في شعب أندلسي مسلم انصهرت فيه العناصر العربية والهسبانية كما أشرنا سابقاً.

غير أنه لم يَدِنْ بالإسلام جميع سكان إشبيلية الإسلامية؛ فضمن إطار حضاري عام يمكن وسمه بالعربي - الأندلسي، كان يوجد هنالك لزمن طويل - وربما طوال الفترة موضوع البحث - أقليتان إحداهما مسيحية والأخرى يهودية. وهذا الوضع، مثله مثل العملية المنسجمة لدخول الناس في الإسلام وترسيخ جماعة الأغلبية التي وصفناها فيما سبق، يُعدّ دلالة على روح التسامح التي تميّز بها تاريخ الأندلس. وحيث لا يوجد لدينا سوى إشارات قليلة جداً للأقلية اليهودية في الأندلس فإن الصورة تختلف تماماً بالنسبة للمستعربة، أي المسيحيين الهسبانو قوطيين الذين احتفظوا بديانتهم (في ٩٤هـ/ ٧١٢م شكل هؤلاء المسيحيون غالبية السكان ولكن العديد منهم اعتنقوا الإسلام فيما بعد). وكانت المدينة مقرّ رئيس أساقفة الأندلس، وهو الرئيس المنظور للجماعة المسيحية في الأندلس ولدينا قائمة بأسماء رؤساء الأساقفة حتى العام ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م عندما دخل الموحّدون شبه الجزيرة، رغم أنه كان من شبه المؤكد وجود جماعات من المستعربة في منطقة إشبيلية بعد هذا التاريخ. وكان للجماعة (المسيحية) أعيادهم الخاصة كعيد أسقف إشبيلية القديس إيزيدور (Isidore)، الذي كان يحتفل به في الرابع من نيسان/ إبريل[٤]. أما الأسقف ريكافُرد (Reccafred) وهو أحد الذين خلفوه خلال الحقبة العربية، فقد ترأس مجلس قرطبة في عام ٢٣٧ - ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م الذي وضع حدّاً لثورات المستعربة في عاصمة الخلافة الأموية[٥]. وقد ذكر ألفونسو العاشر[٦] الأسقف دون خوان (Don Juan) الذي ترجم الكتاب المقدس إلى العربية. وهناك رجلان آخران مهمان وكلاهما كان أسقفاً لمدينة إشبيلية وهما عباس ابن المنذر الذي أرسله الخليفة الأموي عبد الرحمن الثالث (الناصر) سفيراً إلى بلاط راميرو الثاني (Ramero II) في أراغون[٧] (Aragon) وعبيد الله بن قاسم وكان معاصراً للخليفة الحكم الثاني[٨]. وقد عاش هذان الأسقفان في فترة تم فيها إلى حد

---

(٤) Arīb Ibn Sa'īd al-Kātib al-Qurṭubī, *Le Calendrier de Cordoue*, publié par R. Dozy, nouvelle édition accompagnée d'une traduction française annotée par Charles Pellat, Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v.1 (Leyde: E. J. Brill, 1961), pp. 66-67.

(٥) لقد بقيت أسماء عدد من مطارنة اشبيلية من أوائل القرون الوسطى، ويعضها ذكره مؤلفون مسيحيون بأسماء كاثوليكية مثل أوپاس (Oppas) وتيودولفو (Teodulfo) وديفيد (David) وسلفادور (Salvador) وخوليان (Julian). انظر: Rafael Valencia, «Los mozárabes,» in: Rafael Valencia, *Sevilla musulmana hasta la caída del Califato: Contribución a su estudio* (Madrid, 1988), pp. 759-779.

(٦) *Cronica General* (Madrid, 1955), and Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. (Madrid: Ediciones Turner, [1983?]), pp. 320-323.

(٧) أبو مروان حيان بن خلف بن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس (مدريد، ١٩٧٩)، ج ٥، ص ١١٧.

(٨) Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Hakam II* (Madrid, 1967), pp. 185-186.

كبير تعريب جماعة المستعربة ضمن حضارة أندلسية عامة حيث كان الخليفة في قرطبة هو في الحقيقة «أمير المؤمنين».

وفي القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، خلال الخلافة الأموية ذاتها شهدت إشبيلية فترة مبكّرة من التألق عكست الازدهار الذي تمتعت به البلاد بأسرها في وقت كانت فيه الأندلس القوة الرئيسية في غربي المتوسط، وكان لها تأثير لا يستهان به في أوروبا المسيحية والمغرب. وكان أبو محمد الزبيدي (٣١٤ ـ ٣٧٩هـ/٩٢٦ ـ ٩٨٩م) أحد الشخصيّات المهمة في إشبيلية في ذلك الزمن، وكان قاضياً شهيراً ولغوياً ومؤدّباً خاصاً للخليفة هشام الثاني، وإضافةً إلى مؤلفاته في فقه اللغة والتاريخ (ومنها كتاب عن العربية المحكية في الأندلس)[٩] فقد كان له عدد من القصائد التي كُتبت بروح أندلسية ذات آفاق واسعة ومنفتحة، وفيما يلي مثال موجز من هذه الأبيات:

الفقر في أوطاننا غُربةٌ والمال في الغُربة أوطانُ
والأرض شيء واحد كلها والناس إخوان وجيرانُ[١٠]

وقد عاصرالزبيدي قاضٍ آخر لإشبيلية لعب فيما بعد دوراً بارزاً في الأندلس وهو محمد بن عبد الله بن أبي عامر، الذي دعي المنصور فيما بعد، وكان حاكم البلاد الحقيقي المؤثر في عهد هشام الثاني. ورغم تولي المنصور عدداً متزايداً من المناصب في بلاط الخليفة فقد احتفظ بمنصبه قاضياً لإشبيلية حتى أواخر أيامه تقريباً. ونظراً لأهمية هذا المنصب الاقتصادية فقد كان يدير الأوقاف، أي ممتلكات المؤسسات الدينية. وهنالك ما يدعو إلى الظن أنه، في منطقة إشبيلية على الأقل، كان من الممكن الالتفاف حول نظام الوراثة في الشريعة الإسلامية (حيث تقسم الأملاك بين جميع ورثة المتوفى) باستخدام نظام الوقف، وكان من نتيجة ذلك أن أمكن حصر أملاك الأسرة كلها في يد شخص واحد. وهذا يمكن أن يفسّر استمرار الملكية الواسعة للأراضي من الحقبة القوطية القديمة وحتى العصور المسيحية المتأخرة.

ثانياً: القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي

بالنظر إلى ما تقدم، ليس من المستغرب أن يستولي القاضي محمد بن عباد على السلطة في إشبيلية وفي غرب الأندلس عند سقوط الخلافة الأموية في قرطبة. ويبدأ

(٩) أبو بكر محمد بن حسن بن مذحج، لحن العوام، تحقيق وتعليق رمضان عبد التواب، كتب لحن العامة؛ ١ (القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٦٤)؛ تحقيق عبد العزيز مطر (الكويت: [د.ن.]، ١٩٦٨).

(١٠) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ٢، ص ٧٤، وأبو جعفر أحمد بن يحيى بن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق فرنشسكه قداره وخ. ريباره (مجريط: روخس، ١٨٨٤)، ص ٥٦.

بحكمه في ٤١٤هـ/ ١٠٢٣م عهد جديد في التاريخ الأندلسي وهو ما عُرف بعهد ممالك الطوائف الذي تجزأ فيه كيان الأندلس الثقافي والاقتصادي إلى دويلات. وربما كان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي من أكثر الحقب أهميةً في العصور الوسطى- فهو يمثل إسبانيا في عهد رودريغو دياز دي بيار، السيد (Rodrigo Diaz de Vivar, El Cid). وقد أقامت الممالك المسلمة والمسيحية المختلفة التي شكلت البنية السياسية لشبه الجزيرة الأيبيرية شبكةً غنية ومتداخلة من العلاقات في ما بينها. وكانت الممالك الأندلسية تشهد فترةً من الازدهار الحضاري وازاء ضعف عسكري وسياسي في مواجهة الدول المسيحية، الأمر الذي جعل قدوم المرابطين أمراً محتماً في النهاية. وشيئاً فشيئاً ضمت إشبيلية المناطق المجاورة (قرمونه (Carmona) قرطبة، إسيجة (Ecija)، مورون (Morón)، الجزيرة الخضراء (Algeciras) لبْله (Niebla)، . . .الخ) فنتج عن ذلك توسع المساحة الجغرافية للمدينة بعد أن كانت محصورة في حدودها الاقتصادية والاجتماعية وحسب. ونلاحظ في ذلك الوقت تحول إشبيلية إلى مركز علمي وأدبي من الطراز الأول، حيث أخذ الفلكيون والشعراء والفلاسفة يؤمّونها من جميع أطراف الأندلس طلباً للدعم من البلاط العبادي تحت رعاية الملكين المعتضد والمعتمد[١١]. وعند النظر في هذه الفترة، كما هو الحال في تاريخ إشبيلية برمته فإن الذهن يقفز في الحال إلى الشعراء، غير أن المدينة الآن اجتذبت كذلك الباحثين من جميع الأصناف كما حدث فيما بعد، أيام الموحّدين. ويبدو أحياناً كأن أعمال ابن عمار من أهل شلبه (Silves) أو ابن زيدون أو ابن حزم أو أبيات المعتمد نفسه هي وحدها التي تناقلتها الأجيال اللاحقة:

فيا ليتَ شِعري هل أبيتَنّ ليلةً ... أمامي وخلفي روضةٌ وغديرُ
بمُنْبِتَةِ الزيتون مُورِثةِ العُلا ... تُغنّي حمامٌ أو ترنُّ طيور
بزاهرها السامي الذي جادَهُ الحيا ... تُشير الثريّا نحونا ونُشير
ويلحظُنا الزاهي وسعدُ سعودِه ... غيورَين، والصبّ المحبّ غيور[١٢]

(١١) الملوك الثلاثة في مملكة بني عبّاد في اشبيلية هم: أبو القاسم محمد بن اسماعيل بن عباد، القاضي (٤١٤ ـ ٤٣٣هـ/ ١٠٢٣ ـ ١٠٤٢م) وابنه أبو عمر عبّاد بن محمد المعتضد (٤٣٣ ـ ٤٦١هـ/ ١٠٤٢ ـ ١٠٦٩م) وأبو القاسم محمد بن عباد المعتمد (٤٦١ ـ ٤٨٤هـ/ ١٠٦٩ ـ ١٠٩١م).

(١٢) أبو القاسم محمد المعتمد بن عباد، ديوان المعتمد بن عباد، ٤٣١ ـ ٤٨٨/ ١٠٤٠ ـ ١٠٩٥، جمع وتحقيق رضا الحبيب السويسي (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٥)، هامش رقم (١٦٥)، ص ١٧١ ـ ١٧٢، والمقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٧٥.

ثالثاً: القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي

وفي عام ٤٨٨هـ/ ١٠٩٥م كان مقدّراً للمعتمد أن يتوفى في أغمات (قرب فاس في المغرب اليوم). وكان المرابطون قبل ذلك بأربعة أعوام وبعد غزوهم لشمال افريقيا قد دخلوا الأندلس بطلب من ملوك الطوائف (حيث إنهم وحدهم كانوا القادرين على احتواء التقدم المسيحي). وكما حدث مع الموحّدين، أي البربر من بني مصمودة الذين استولوا على المناطق الإسلامية في شبه الجزيرة عام ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م فإن وجودهم قد زاد من العنصر الشمال افريقي في الحضارة الأندلسية. وربما يكون أكثر دقة أن نقول إن التراث الأندلسي المتراكم استطاع بطريقة ما أن يجعل اندماج المرابطين والموحّدين فيه ممكناً، فالخلفاء، من كلتا السلالتين، الذين اختاروا إشبيلية عاصمة أندلسية لهم تمكنوا في النهاية من هضم الأوجه الحضارية الأندلسية. وبالرغم من جميع الاعتراضات التي كان يطلقها علماء المرابطين فإن الشعر لم يختف في القرن الهجري الخامس/ الحادي عشر الميلادي وهؤلاء العلماء أنفسهم، الذين أدانوا الموسيقى الناشئة في إشبيلية على أنها معادية للإسلام، شهدوا في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تطويراً نهائياً لها بصيغة انتقلت بها عن طريق غرناطة في عهد بني نصر إلى شمال افريقيا حيث ما زالت تعرف حتى يومنا هذا بالموسيقى الأندلسية(١٣) وهكذا تم اندماج هذه القبائل من شمال افريقيا في حضارة الأندلس العربية الإسلامية الوسيطة. وفي الحقيقة شكلت الأندلس والمغرب جزءاً من منطقة حضارية واحدة منذ القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي وكان هناك اتصال كثيف بين المنطقتين إلا أن العلاقات خلال هذه الفترة اتسعت كثيراً. بحيث لم يكن هناك فرق بين أن ينصرف الدارسون إلى أبحاثهم في غرناطة أو فاس، في الرباط أو قرطبة. كما حكم الخلفاء إمبراطوريتهم الشاملة إما من مراكش أو من إشبيلية. أما التجار فقد سيّروا أعمالهم على جانبي مضيق جبل طارق، سواءً بسواء.

وتمثل مرحلة المرابطين ـ الموحّدين التشكيل النهائي لإشبيلية في الحقبة العربية؛ فلم تتوسّع حدود المدينة المتوارثة منذ القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي حتى الأزمنة الحديثة. وقد أضفى الخليفتان أبو يعقوب يوسف الشاهد وأبو يوسف يعقوب المنصور على إشبيلية الخطوط الرئيسة لتطورها المديني العام إضافة إلى أهم مبانيها. ثم أصبحت موطن ابن رشد، وأسرة ابن زهر والمتصوفة من إقليم الشرف (Aljarafe) الذين كانت حياتهم وخبراتهم تجسيداً بارزاً للثروة الروحية الإسلامية. وكان أبو بكر

---

(١٣) Mahmoud Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, la bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1980).

محمد بن العربي (٤٦٧ ـ ٥٤٣هـ/ ١٠٧٥ ـ ١١٤٨م)[١٤] وهو أحد أبرز شخصيات إشبيلية مسؤولاً عن بناء أسوارها، ويذكره ابن خلدون نفسه كشخصية رئيسة في تاريخ التربية الإسلامية. ويكشف منهاجه الدراسي بوضوح عن الرقي الثقافي الذي بلغته الحضارة الأندلسية.

«وقد كان من حُسن حظّي أن الله قيّض لوالدي، في طفولتي وفتوّتي وشبابي، أن يختار لي مؤدِّبين يعلّمونني القرآن حتى حفظته وأنا ابن تسع سنين. ثم هيّأ لي ثلاثة مؤدِّبين: أوّلهم ليكمّل معرفتي بالقرآن؛ والثاني ليعلّمني اللغة؛ والثالث ليعلّمني الحساب. فلما بلغتُ السادسة عشرة غدوتُ عالماً بعشرٍ من القراءات من إدغام وإظهارٍ وتجويد وتنغيم ووقفٍ وقَصرٍ...

ثم تعلّمت وجوه اللغة المتعددة، وقرأت أشعار المتقدمين والمتأخرين من العرب. واستمعتُ إلى تفاسير التراث والحديث. ثم تلقّيتُ دروساً في الجبر إلى جانب كتاب إقليدس وغيره من كتب الهندسة. وتعلّمت الجداول الفلكية الثلاثة وطريقة استعمال الأسطرلاب. وقد سمح لي المؤدّبون الثلاثة أن استريح من العصر حتى صبيحة اليوم الثاني؛ لكنني لم أمنح نفسي راحة بل واصلتُ القراءة وتسجيل الملاحظات. وكان ذلك كله في أول شبابي»[١٥].

رابعاً: العِمَارة

لا شك في أن فن العمارة يشكل أحد أبرز سمات إشبيلية العربية التي ورثتها إشبيلية المعاصرة من العصور الوسيطة المتقدمة. وكان الجامع أو المسجد يمثل المركز الرئيس في المدينة الإسلامية حيث كانت تقام صلاة الجمعة. وقد بني أول جامع في الموقع الذي تقوم فيه اليوم كنيسة السلڤادور في منطقة من المدينة القديمة ما زالت

(١٤) أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدثيهم وفقهائهم وأدبائهم، تحقيق ف. كوديرا وج. ريبيرا، ٢ ج (مدريد، ١٨٨٣)، هامش رقم (١١٨١)؛ *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committe consisting of H.A.R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), vol. 3, p. 729.

وتشمل أعماله: أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي: أحكام القرآن، ٢ ج في ٢ مج (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٧)، والعواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب ([القاهرة]: لجنة الشباب المسلم، [١٣٧١هـ]).

(١٥) من كتاب: ابن العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ص ١١ وما بعدها [بتصرف وتلخيص من الكاتب].

تجارية حتى يومنا هذا كما كانت في أيام العرب. ويرجع تاريخ إنشاء هذا الجامع إلى العام ٢١٤هـ/٨٢٩م إبان حكم عبد الرحمن الثاني، وكان يضم أحد عشر صحناً صممت متعامدةً مع حائط القبلة، الذي كان يواجه الجنوب كما هو الحال في جميع المساجد الأندلسية. وكان مستطيل الشكل وله، كما يصفه الكتّاب المعاصرون[١٦]، أعمدة من المرمر تستند عليها أقواس من القرميد، أما منارته المحفوظة حتى يومنا هذا داخل برج الكنيسة فهي ذات تصميم مربع يبلغ طول ضلعه حوالى ستة أمتار، وقد استعمل في بنائها الأصلي، كما كان الحال غالباً في إشبيلية، الحجارة المربعة التي تعود إلى العصور الرومية، وهناك في داخل المنارة سلّم لولبي، مما لا نراه في المشرق حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، يلتف حول عمود أسطواني متين في المركز. وفي كل واحدة من زوايا المنارة، حسب وصف العذري، تقوم ثلاثة أعمدة من المرمر. تصل حتى القمة، وربما تمّت إضافتها على يد المعتمد الذي رمّم المنارة بعد زلزال عام ٤٧٢هـ/١٠٧٩م (المشار إليه على الحجر التذكاري الذي ما زال محفوظاً في الموقع)[١٧]. ويمكننا اليوم أن نرى كذلك صحن هذا الجامع الأصلي الذي لا بد وأنه كان على مستوى أكثر انخفاضاً من فناء الكنيسة الحالي: كما أضيفت إلى الأقواس الآجرية العائدة إلى القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي الترميمات التي أدخلت على هذا البناء التذكاري خلال فترة الموحّدين، وفي القرن الثامن عشر الميلادي.

وعندما لاحظ الخليفة أبو يعقوب يوسف أن هذا الجامع الذي كان يدعى بجامع ابن عَدَبّس كان من الصغر بحيث لا يكفي لإقامة خطبة الجمعة في حشود بحجم سكان إشبيلية في ذلك الوقت، قام بتشييد جامع جديد أكبر منه في موقع الكاتدرائية الحالية. وكان في بنائه وأبعاده الكبيرة يتبع خطوط المرابطين: أعمدة آجرية وأقواس على شكل حدوة الحصان المدببة وصحون عمودية على جدار القبلة الذي يمثل في قاعة

---

(١٦) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م)، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨)، ص ١١٢؛ Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī, *La Peninsule ibérique au Moyen - Age d'après le Kitâb arrawḍ al-mi'ṭār fī ḥabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, texte arabe des notices relatives à l'Espagne, au Portugal et au sud-ouest de la France, publié avec une introduction, un repértoire analytique, une traduction annotée, un glossaire et une carte, par Evariste Lévi-Provençal, publications de la «Fondation de Gocje»; no. xii (Leyde: E. J. Brill, 1938), p. 20, et

العذري، ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار، ص ٩٦.

(١٧) D. Oliva, E. Gálvez and Rafael Valencia, «Fondos epigráficos árabes del Museo Arqeológico de Sevilla,» *Al-Qanṭara*, vol. 6 (1985), note (8).

الخطبة وجهة الصلاة للمسلمين. ويمكن اليوم رؤية بقايا هذا المسجد الذي شيد في عهد الموحّدين وبقايا زينته المترفة في «ساحة البرتقال» (Patio de los Naranjos) كما توجد هناك منارته «الخيرالدا» وهي الجزء الوحيد الذي بقي منه بأكمله. وأُكمل بناء بهو الخطبة في ٥٧١هـ/١١٧٦م ولكن توسيع الصحن قد تم في تاريخ متأخر. وأما الخيرالدا نفسها فقد أمر الخليفة الموحّد نفسه بتشييدها في ١٣ صفر من عام ٥٨٠هـ/ ٢٦ أيار/مايو ١١٨٤م على الحائط المواجه للشرق حيث يلتقي فناء المسجد بقاعة الصلاة. وقد استعملت الحجارة المربعة الرومية في بناء الأسس أما في المستويات العليا فقد استبدلت الحجارة بالآجر المنحوت. وأقيم على موشور سباعي مركزي موشور آخر بأبعاد أكبر كما أقيم ممر منحدر مُقَنطر يصل بينهما. وزينت المنارة من الخارج بمساحات من الآجر المزخرف وهذا ما استعمل كذلك في تأطير كوى الإنارة في جدران السلالم الموصلة. وفي هذا الشكل الأصلي (قبل أن يضفي عليها هيرنان رويث (Hernán Ruiz) مظهرها المميز في القرن السادس عشر الميلادي توّج الخيرالدا «جامور» [لب النخل] عليه أربع كرات مذهبة مرصوفة على قضيب حديد في نظام متناقص الحجم. ويورد مؤرخ الموحّدين أبو مروان بن صاحب الصلاة (ت ٥٩٤هـ/ ١١٩٨م) هذا الوصف للبرج، وهو أبرز ما يميز المدينة في العالم أجمع: «هذه المنارة هي أعظم من جميع المنائر الأخرى في الأندلس قاطبةً، في ارتفاعها وفن بنائها الفائق. وعند النظر إليها من بعيد يبدو وكأن جميع نجوم السماء قد توقفت في قلب إشبيلية»[١٨].

وكانت إشبيلية الإسلامية تزهو بأماكن أخرى للعبادة بعضها في الهواء الطلق وكان يستخدم في الاحتفالات المهمة. وكان أحد هذه الأمكنة المصلى[١٩] في الجهة الجنوبية من «القصور» (Alcázares) عند «باب النخيل»[٢٠]؛ ويشغل هذا الموقع اليوم بناء الجامعة الرئيس. كما كان هنالك عدد كبير من الجوامع المحلية في إشبيلية، نجد قائمة طويلة بأسمائها محفوظة في النصوص العربية وفي النصوص المسيحية المبكرة كذلك، حيث تحوّل بعضها إلى كنائس مسيحية بعد عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م. وكان هذا التحول في أماكن العبادة ظاهرة عامة في المدينة، وكنيسة السلفادور التي ذكرناها

---

(١٨) أبو مروان عبد الملك بن محمد الباجي بن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، تحقيق عبد الهادي التازي (بغداد، ١٩٧٩)، ص ٥١٦.

(١٩) ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، ج ٣، ص ٧٥؛ ابن عميرة الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، ص ٨٥، و Al-Ḥimyarī, *La Peninsule ibérique au Moyen - Age d'après le Kitāb arrawḍ al-mi'ṭār fī ḫabar al-akṭār d'Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyarī*, p. 20.

(٢٠) أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ٤٣٠.

سابقاً مثال على ذلك: إذ كانت في البداية بناية رومية تستخدم في مناسبات دنيوية، ثم أضحت كنيسة في الفترة الفيزقوطية، ثم تحولت إلى أول جامع في المدينة، وبعد الغزو القشتالي تحولت ثانية إلى كنيسة. ويستفاد من نصوص هذ الفترة أن مدينة إشبيلية كانت مقسمة إلى أحياء منفصلة تأخذ أسماءها من الجامع المحلي الرئيس فيها على غرار ما حدث مباشرةً بعد عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م، وقام بجوار الكثير من تلك المساجد نمط من الأبنية تميّز به تخطيط المدن المسلمة، وأعني بذلك الحمّامات العامة وبعضها ما زال محفوظاً حتى يومنا هذا ولكنه يستخدم لأغراض مختلفة تماماً عن الأغراض الأصلية له.

وعرفت كذلك نماذج أخرى من الأبنية كالقصور التي شيدت في زمن بني عبّاد، وخلال فترة الموحّدين. وما زال بعض هذه القصور باقياً حتى يومنا هذا ولو أن حالها تبدّل إلى حدّ كبير. وعلى سبيل المثال كان قصر المبارك وقصر المكرّم[٢١] مكانين تزخر فيهما حياة البلاط بالموسيقيين والشعراء إبّان القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وقد شيّد أولهما على الطرف الجنوبي للمدينة المسوّرة فوق أبنية سابقة له مثل دار العمارة الخاصة بعبد الرحمن الثالث[٢٢]. وقد خصصت تلك المنطقة من المدينة خلال الفترة الإسلامية عموماً لتصريف أعمال الحكومة وهناك كان يتم اتخاذ القرارات بشأن مصير المدينة والمناطق التابعة لها. وقد قام المعتمد بزخرفة القصر بالأعمدة والمواد المجلوبة من مدينة الزهراء كما ألحقت به قلعتان من عهد الموحّدين في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. وبعد احتلال المسيحيين للعاصمة كان ملوك قشتالة وعلى الأخص منهم بيدرو الأول (Pedro I) هم الذين أضفوا على قصور إشبيلية الشكل الذي تبدو عليه في يومنا هذا. كما أنه تم حفظ الطابع الإسلامي لهذه الأبنية الأثرية على أيدي معماريين جلبوا من طليطلة أو من مملكة بني نصر في غرناطة، وفي جوّ من التعريب الملحوظ على المستوى الحضاري كان مقدراً لألفونسو العاشر (الحكيم) (Alfonso X) وبيدرو الأول أن يصرّفا شؤون الحكم من هنا. ويجدر بنا أن نذكر المجمّعات التي أنشئت حول البحيرة أو (Huerta del Rey) وهي مجموعة الإنشاءات (القصور، البركة الكبيرة، وغيرها) العائدة إلى القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، والمزارع التابعة لها والتي كانت تضم بعض حدائق العبّاديين، هذه الحدائق التي تمت المحافظة عليها بحالة جيدة لمدة عشرة قرون ولكنها أزيلت من الوجود مؤخراً عند التحضير لاحتفالات الذكرى الخمسمئة لاكتشاف أميركا.

---

(٢١) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٥٩، ٧٦٢ و٧٦٥، وج ٢، ص ٤٣٠، وأبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، ديوان، شرح وتحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ص ١٨٢.

(٢٢) ابن حيان، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، ج ٣، ص ٧٨.

وكانت هذه الأبنية جميعاً محاطة بأسوار المدينة الإسلامية المختلفة، وأولها سور تعود آثاره إلى عهد الامبراطورية الرومية بشكل مباشر. وبناء على ما يورده كتّاب تلك الفترة، فإن ذلك السور كان ما يزال قائماً في المدينة في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي. وكانت حدود إشبيلية تشمل الجزء الجنوبي الشرقي الحالي من مركز المدينة القديم، كما أن بعض الأبواب «مثل باب قرمونة» (Puerta de la Carmona) و«باب اللحم» (Puerta de la Carne) ما تزال آثارها ماثلة في المدينة، بينما استوعبت المنازل أبواباً أخرى مثل باب العطارين (Puerta de la Perfumistas). لكن روعة القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي لم تشهد أسواراً جديدة في المدينة ـ ولو أن البيوت والقصور المذكورة سابقاً قد امتدت إلى ما خلف أسوار المدينة القديمة ـ بل كان المرابطون، بفضل القاضي أبو بكر ابن العربي هم الذين بنوا السور الثاني، الذي أحاط بمركز المدينة القديم حتى بدايات القرن الحالي، عندما هُدم باسم التقدم المزعوم، ولو أن طبيعته ما تزال ماثلة في ما تبقّى من امتدادات منطقة الفخر (Macarena) و«حديقة الوادي» (Jardín del Valle) وفي داخل البيوت في مناطق سكنية أخرى. وقد جرت تقوية هذا السور الثاني في عهد الموحّدين، الذين أضافوا سلسلة من المداخل ذات الزوايا، لغرض تحسين قدرة المدينة الدفاعية، وكان السور محاطاً بخندق إلا من جهته الشرقية، حيث كان نهر الوادي الكبير يشكل حاجزاً طبيعياً. وفي عام ٦١٧هـ/ ١٢٢٠م تمّت أعمال التقوية ببناء برج الذهب (Torre del Oro) الذي كان يسدّ مدخل ميناء إشبيلية الجنوبي، وفي شمال منطقة الميناء جرت أعمال تقوية إضافية للسور عند باب السفينة (Puerta de le Barqeta)، الذي يشكل الآن معبراً للمشاة إلى مكان «معرض ٩٢». وكانت امتدادات السور عند ضفاف النهر تعاني من الفيضانات حتى وقت قريب، عندما يفيض نهر الوادي الكبير عن ضفتيه، ويحيل مركز المدينة إلى جزيرة. وقد استحالت أبواب السور إلى أشكال مختلفة تماماً: نجد «باب قرطبة» تحيط به كنيسة سان إرمينغيلدو (San Hermenegildo)، وباب المؤذن (Puerta del Almuedano) الذي غدا يدعى الباب الملكي (Puerta Real) وباب تريانا (Triana) صار يؤدي إلى المنطقة في الجانب الآخر من النهر التي ما زالت تدعى جسر الجنائب (Puerta de Barcas)، وهكذا.

أما الحياة الاجتماعية في إشبيلية خلال العصور الوسطى المتقدمة وفي الفترات التالية لها فقد برزت فيها الفعاليات التي تنشط في الموانىء عادةً، حيث كان الجزء الأكبر من التجارة البحرية مع شمال إفريقيا وحوض البحر الأبيض المتوسط يمر عبر المدينة، وفي هذا المجال كانت إشبيلية أيام الموحّدين بمثابة نواة للحاضرة التي أصبحت لاحقاً وساطةً للتجارة مع «العالم الجديد». فكانت المنتجات الزراعية تُنقل عبرها من غرب الأندلس إلى الشرق منه، بينما كان يُفرَغ على أرصفة مينائها جميع ما كان يُحمل من بضائع بكل أنواعها من أطراف الدنيا الأربعة. وأحد أمثلة هذه الفعاليات الكبرى كان بناء السفن الذي نشط منذ القرن الهجري الثالث/ التاسع

الميلادي، حيث نجد أن الأمير عبد الرحمن الثاني أمر بإنشاء «دار الصناعة»[٢٣] الأولى أو «حوض السفن» رداً على الهجوم النورمندي عام ٢٣٠هـ/ ٨٤٤م. وفيما بعد شيّد الخليفة الموحّد أبو يعقوب يوسف مرافق جديدة للغرض نفسه في موقع آخر من منطقة الميناء[٢٤]. ويُعتقد أن هذه المرافق كانت في المكان نفسه الذي شيد فيه ألفونسو العاشر بالاتفاق مع الملك القشتالي مرافق مشابهة عام ١٢٥٢م وذلك بالنظر إلى تاريخ بناء الأحواض في عهد الموحّدين، كما يعتقد أنه اكتفى بتجديد المباني أو إعادة إنشائها. وما تزال آثار الموحّدين ماثلة للعيان في وقتنا الحاضر في المبنى الكبير الذي يضم مستشفى الإحسان (Hospital de la Caridad).

ولا يتسع المجال هنا لحصر كامل للفنون والمهارات المختلفة في إشبيلية الإسلامية. وفي بعض الأحوال، كما في صناعتي الخزف والفخار، ما زالت بعض نماذج منهما ماثلة للعيان، فالخزف الإشبيلي المزجج والمذهّب هو تراثنا من تلك الفترة، ويمكن تلمّس آثاره في بيوت المدينة وقصورها. وقد استعمل الفنانون أيام المدجنين أساليب ومواضيع الخزف العربي كما أنها نقلت إلى أميركا. وتمت المحافظة على أعمال ذات أصالة كبيرة في حقل النحت في الحجر مثل إطار الباب الذي تعلوه منحوتة رأس بشري ويعود تاريخه بحسب ما نقش عليه إلى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. أما الأعمال المعدنية فهناك مجموعة كبيرة من أدوات الاستعمال اليومي التي ما تزال باقية حتى يومنا هذا، كما أن مفاتيح المدينة العربية المحفوظة حالياً في كاتدرائية إشبيلية ما تزال مبعث إعجاب كبير لناظريها. ويجدر الاهتمام هنا بتحفة فريدة حقاً ألا وهي ورقتان كبيرتان من البرونز تزيّنان الباب الحالي المسمى باب الغفران (Puerta del Perdon) في باحة البرتقال (Patio de los Naranjos) لجامع يعود إلى عهد الموحّدين.

وكانت هاتان الورقتان بما حفر فيهما من زخارف ونقوش تغطيان البوابة الرئيسة للجامع، أما مطرقتا الباب الكبيرتان والمصنوعتان من البرونز فهما تمثلان الزخرف الأندلسي الفني التقليدي الذي يختلف عن الزخرفة المعتدلة التي عرفت في شمال إفريقيا في تلك الأيام. وهذا العمل الفني مثال آخر يبيّن كيف تأقلم ملوك الموحدّين مع الحياة الأندلسية.

خامساً: أهل إشبيلية

لم يبرز كل هذا الإنتاج الفني وسط صحارى أو فيافٍ مقفرة، بل كان وراءه شعب تشهد به المصادر التاريخية. وقد أتينا على ذكر بعض الشخصيات المهمة في إشبيلية الإسلامية مثل الزبيدي وأبو بكر بن العربي والأسقف عبيد الله بن قاسم

---

(٢٣) Ibn al-Qūṭīyah, *Historia de la conquista de España de Abenalcotia el Cordobés seguida de fragmentos históricos de Abencotaiba*, pp. 66-67.

(٢٤) ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة، ص ٥١٧.

والمعتمد وهناك كثير غيرهم من أهالي إشبيلية ممن أسهموا في حياة المدينة ولكن أسماءهم غير معروفة الآن. ففي رسالة ابن عبدون[٢٥] على سبيل المثال هناك ذكر لمجموعة كبيرة من هذه الشخصيات، كتجار الأسواق وتجار الزيت من «إقليم الشرف» والغسالات على ضفاف نهر الوادي الكبير والبحّارة ومقرئي القرآن ومعلمي المدارس الابتدائية وباعة الجبن في مناطق المستنقعات والمؤذّنين والقسس المسيحيين والباعة المتجولين والبنائين بالحجر والآجر... الخ ويمكننا من خلال صفحات هذا الكتاب أن نحس بإيقاع إشبيلية وضجيجها في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي بكل أنشطتها المتنوعة. وقد قام هؤلاء الناس كل بدوره في صنع حضارة العاصمة، وبينهم العديد من الأفراد بل الأسر أو الجماعات المميّزة ممن يستحقون الذكر: شعراء البلاط العبّادي، مَهَرَة الصنّاع الذين أنشأوا أحواض الملاحة أو الخيرالدا، أو التجار القادمين من جنّوا أو المشرق. وسنعرض هنا لمثالين وحسب: الأول أسرة ابن زهر[٢٦] من الأطباء التي انتقلت إلى إشبيلية من طلبيرة (Talavera) في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. وقد بلغت هذه الأسرة مكانة عالية شأن أسر العلماء الكبرى في العصور الوسطى العربية، وبرز من بين أفرادها أبو العلاء زُهر (ت عام ٥٢٥هـ/١١٣١م) وأبو مروان عبد الملك (٤٨٧ ـ ٥٥٧هـ/ ١٠٩٤ ـ ١١٦٢م) اللذان مارسا الطب في الأندلس والمغرب. أمّا المثال الثاني فيتعلق بفعالية ذات أهمية خاصة في الأندلس، وأعني بذلك الدراسات الزراعية حيث كانت منطقة إشبيلية منذ القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، موطناً لكتّاب بارزين في هذا الحقل مثل: أبو الخير وابن حجاج. كما يجب أن نخص بالذكر كتاباً يحمل عنوان عالِم النبات المجهول[٢٧] وهو من أعمال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي وفيه تصنيف للنباتات بطريقة علمية منتظمة تذكّرنا أحياناً بالعالِم لينايوس (Linnaeus)، وهو أول كتاب في هذا المجال يظهر بعد أرسطو أو ثيوفراستس (Theophrastus) أو

---

(٢٥) «Risāla fī'l-ḥisba,» in: Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abdūn al-Tujībī, *Sevilla a comienzos del siglo XII; el tratado de Ibn Abdūn,* edited and translated by Emilio García Gómez and Evariste Lévi-Provençal, 2ª ed. (Sevilla: Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1981).

(٢٦) Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente,* Ariel historia; 14 (Barcelona: Ariel, ᶜ1978), p. 42; R. Arnaldez, in: *The Encyclopaedia of Islam,* vol. 3, pp. 1001-1003, and *G. A. L.*, vol. 1, pp. 486-487 and 489.

(٢٧) MS XL Gayangos collection at the Real Academia de la Historia in Madrid, and Miguel Asín Palacios, *Glosario de voces romances registradas por un botánico anónimo hispano-musulmán (siglos XI - XII),* (Madrid; Granada, 1943).
والمؤلف تم مؤخراً نشره (الرباط، ١٩٩١) من مخطوطتين أخريين.

ديوسقوريدس (Dioscorides)، كما يسبق سيسالپينوس (Cesalpinus) بخمسة قرون. وكان آخر وأبرز من كتب في الزراعة من أهل إشبيلية ابن العوام الذي بحث في كتاب الفلاحة[٢٨] جميع جوانب الموضوع: طرق الفلاحة وأقلَمَة الأجناس الجديدة وأنظمة الري وخزن المحاصيل الخ... ويصوّر الكتاب نموذجاً للزراعة القائم على الموروث اللاتيني ولكنه يفوقها غنىً بالتجارب التي جرت عبر تاريخ الأندلس برمته.

وقام جميع هؤلاء الناس بدورهم في خلق روح المدينة، تلك الروح التي غيّرت الطبيعة الأساس لأهل إشبيلية: إذ لدى قراءة ما كُتب في تلك الفترة يلاحظ المرء أوجه الشبه العديدة بين أهل إشبيلية في العصور المتوسطة المتقدمة كما تصورهم الكتب الكلاسية في القرن السابع عشر الميلادي وسكان المدينة في الوقت الحاضر. ولإيضاح هذه النقطة أسوق هنا مثالاً من أحد الكتاب في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، يرسم فيه صورةً لأهل إشبيلية في زمنه شبيهة بالصورة الحديثة التقليدية لهم:

«وأهل ذلك الوادي.. أخفّ الناس أرواحاً، وأطبَعهم نوادر، وأحْمَلهم لمزاح بأقبح ما يكون من السَّبِّ، قد مَرَنوا على ذلك فصار لهم دَيدناً حتى صار عندهم مَنْ لا يتبذّل فيه ولا يتلاعَن ممقوتاً ثقيلاً...»[٢٩].

سادساً: التراث

ويبقى هنالك بعد عام ٦٤٦هـ/١٢٤٨م من الفترة المتألقة لإشبيلية الإسلامية ما هو أكثر من المباني التذكارية مثل الخيرالدا أو برج الذهب أو أسوار المدينة أو الميناء المعدّ للتجارة الخارجية. ويجب ألا ننخدع بالصورة التي رسمها الحميري في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي إذ يصف المدينة بأنها كانت مهجورة لثلاثة أيام عندما دخلتها القوات القشتالية، ونعلم اليوم أن عدداً من المسلمين - مثل أبو الحَسَن المتوفى عام ٦٤٦هـ/١٢٤٩م - قد بقي في إشبيلية المسيحية. وقد روى كاتب معاصر لتلك الفترة أنه «حين دخول المسيحيين إشبيلية، هالَهُ ما سمع من أصوات النواقيس، فأصابه الحزن لعدم سماعه أصوات المؤذّنين يدعون المسلمين للصلاة فغلبه لذلك حزن عميق وألم ما برح يلازمه حتى وافته المنيّة»[٣٠]، ويرد ذكر هذه الجماعات المسلمة في

(٢٨) Ibn al-'Awwām, *Kitāb al-filāḥa (Libro de agricultura)*, edited with Spanish translation by J. A. Banqueri, 2 vols. (Madrid, 1802), reprinted (Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1988).

(٢٩) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٢، ص ١٤٣.

(٣٠) Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn 'Abd Allāh Ibn al-Abbār, *Complementum libri Assilah* (Dictionarium biographicum) ab Aben al-Abbâr scriptum: partem, quae superest, ad fidem codicis Escurialensis arabice nunc primum edidit, indicibus additis, Franciscus Codera et Zaydin, Bibliotheca arabico-hispana; t. 5-6, 2 vols. (Matriti: Apud J. de Rojas, 1886-1889), note (1910).

القوانين البلدية (Ordenanzas) التي شرّعها فرناندو الثالث ملك قشتالة وبموجبها تحوّل أفرادها إلى المسيحية تدريجياً بطريقة معاكسة ولكن موازية لما جرى في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، ولكن عاداتهم وطريقة حياتهم استمرت عند أهل إشبيلية الجدد. أما الذوق الجمالي البادي في المدينة إبان حكم ألفونسو العاشر فإنه يعكس إلى حدّ ما تأثير إشبيلية في العصر الوسيط المتقدم ليس فقط في فن المدجّنين ولكن في الميول الأدبية التي شاعت في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وفي الشعور بالتقارب الذي جعل بيدرو الأول ملك قشتالة يعرض على ابن خلدون أحد سفراء ملك غرناطة النصري، إمكانية السكنى في المدينة حيث عاش أسلافه طوال قرون خلت.

المراجع

١ - العربية

بن عبود، م. التاريخ السياسي والاجتماعي لإشبيلية في عهد دول الطوائف (٤١٤هـ/ ١٠٢٣م - ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م). تطوان: المؤلف، ١٩٨٣.

٢ - الأجنبية

Bosch Vilá, Jacinto. *La Sevilla islámica, 712-1248*. 2ª ed. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1984.

Cagigas, Isidro de las. *Sevilla almohade y últimos años de su vida musulmana.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1951.

Oliva, D., Rafael Valencia and E. Gálvez. «Las Artes de los pueblos del Islam.» in: *Historia de Sevilla y su provincia*. Sevilla, 1983. vol. 2, pp. 151-195.

Valencia, Rafael. «El Espacio urbano de la Sevilla árabe.» in: *Premios de Investigación «Ciudad de Sevilla» 1986*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1988.

——. «Ixbilia (711-1248): Sevilla en la Alta edad media.» in: *Historia de Sevilla*. [Sevilla]: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1976 - [1991]. 6 vols.

——. *Sevilla musulmana hasta la caída del Califato: Contribución a su estudio.* Madrid, 1988.

——, D. Oliva and E. Gálvez. «Sevilla entre dos mundos (711-1492): De Africa a América.» in: *Historia de Sevilla y su provincia*. Sevilla, 1983. vol. 2, pp. 219-269.

المستعربون:
أقلية مسيحية مهمة في الأندلس المسلمة

ميكيل دي إيبالزا(*)

إن فهم المجتمع الإسلامي في الأندلس بشكل صحيح يستلزم دراسة الجالية المسيحية المستعربة (Mozarabs) التي عاشت ضمن إطاره، وخصوصاً بسبب الأهمية التي أعطيت لهذه الجالية في الدراسات التاريخية عن الأقليم؛ ودراسة هذا الموضوع هي من عدة نواح مدخل يتيح لنا فهماً أعمق للمسألة. وعلينا في الوقت نفسه الأخذ بالحسبان التطورات الأخيرة في الدراسات المتعلقة بالمستعربين والقائمة على أساس الأفكار الأساسية التي وضعها مؤرخو القرن التاسع عشر[1].

إن هدف هذه الورقة دراسة الجالية المستعربة ككل، وكذلك تطورها التاريخي داخل مجتمع إسلامي محدد، ودون القيام بعملية معالجة تفصيلية لبنيتها الداخلية أو لنشاطاتها[2].

(*) ميكيل دي إيبالزا (Mikel de Epalza): أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعات برشلونة وليون وتونس والجزائر وغيرها. له مؤلفات كثيرة في حقل العلاقات الإسلامية - المسيحية وتاريخ الأندلس.

قام بترجمة هذا الفصل يعقوب دواني.

(١) انظر: F. Codera y Zaydín, «Mozárabes: Su condición social y política,» (Doctoral Dissertation, Lérida, 1866); Emilio Lafuente y Alcántara, *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la mozárabe en la edad media* (Madrid, 1874); J. Pedregal y Fantini, *Estado social y cultural de los mozárabes y mudéjares españoles* (Sevilla, 1898),

وبخاصة العمل المهم لـ: Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España* (Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897 - 1903), reprints (Amsterdam: Oriental Press, 1967) and (Madrid: Ediciones Turner, [19837]).

(٢) انظر: Miguel de Epalza: «Les Mozarabes: Etat de la question,» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* (forthcoming); «Sobre el origen islámico del adopcionismo: =

أولاً: التعاريف والأصول

١ ـ كيف كان يشار إلى المسيحيين في مجتمع إسلامي

يطلق مؤرخو هذه الأيام اسم المستعربين على المسيحيين الذين كانوا يعيشون في الأندلس المسلمة (أي إسبانيا التي تأسلمت منذ بداية القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي. وكان هؤلاء بغالبهم يعيشون في تجمعات مسيحية تعود بأصولها إلى ما قبل الإسلام، أي إلى أيام سيادة المسيحية والأساقفة الكاثوليك القوط الغربيين.

وكلمة «Mozarab» المستعملة مشتقة من كلمة «مُستَعرِب» بالعربية ومعناها «الذي يزعم أنه عربي وليس بذلك» (رغم أن بعض المختصين بالدراسات العربية يعتقدون أن أصلها يعود إلى كلمة «مستعربة» التي كانت تستعمل لوصف «القبائل التي لا ينحدر أصلها من العرب»)[٣]. وعلى أي حال، فإن الأصل الاجتماعي للكلمة ليس واضحاً لأن النصوص العربية التي بحوزتنا لا توظفها لدى الحديث عن المسيحيين، بل إنها ترد في النصوص والمراجع المسيحية بدءاً من القرن الحادي عشر للميلاد كوصف ذي دلالة تحقيرية للمسيحيين الذين هم من أصل عربي ويعيشون في الممالك المسيحية القروسطية، وبخاصة في طليطلة[٤]. وإن التفحص العميق لأصل هذه الكلمة سيوصلنا ـ كما سنرى ـ إلى نتائج طريفة، بل مدهشة.

Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino,» paper presented at: *Coloquio* = *Internacional: Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media* (San Lorenzo de El Escorial, 1991), and «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino,» in: *Al-Andalus encuentro de tres mundos: Europa, Mundo Arabe e Iberoamérica* (Sevilla, 1991).

(٣) انظر: I. Lichtendsdâdter, «Musta'rib (a),» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*, edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers (Leiden: E. J. Brill, 1961), p. 418. (From the first edition of *The Encyclopaedia of Islam)*.

(٤) انظر: Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, 4 vols. (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930); F. Fernández Serrano, «De "Re" onomástica: Mozárabe, un apellido del Alto Aragón,» paper presented at: *Genealogías mozárabes: Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1975* (Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes de San Eugenio, 1981), vol. 1, p. 91; Richard Hitchcock: «El Supuesto mozarabismo andaluz,» paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía* (Córdoba, 1978), vol. 1, pp. 149-151, and «¿Quienes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo,» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30 (1981), pp. 575-585.

تشير المصادر العربية إلى مسيحيي الأندلس بعدد من الأسماء المعروفة جيداً: (نصراني، جمعها نصارى)، رومي (أي رومان، بيزنطيون؛ والمقصود مسيحيو الامبراطورية الرومانية الغابرة)[٥]، مسيحي (أي من أتباع المسيح)[٦]، أهل الذمة (بمعنى من هم تحت الحماية، أي تحت الحماية القانونية من قبل الدين والسلطات الإسلامية كما كان وضع اليهود والجماعات الموحدة الأخرى)، أو مُعَاهد (المحافظ على العهد، بمعنى من عمل عهداً مع السلطات الإسلامية)[٧]. ولا يرد اسم «أهل الكتاب» الوارد في القرآن إلا لدى الحديث عن المسيحيين في سياق بحث المسائل الدينية، وذلك في إشارة إلى كتاب اليهودية ـ المسيحية المقدس الذي أنزل على كل الأنبياء بمن فيهم السيد المسيح. كما كان يشار إلى المسيحيين بحسب الأماكن التي تعود أصولهم إليها، مثل غاليسيين وباسكيين وقشتاليين وفرنجة وقطالونيين. . . الخ.

كما نجد أسماء أخرى ذات دلالات سلبية جداً ـ أصولها دينية وسياسية ـ كانت تطلق على مسيحيين أفراد من الممالك الإسبانية الشمالية مثل: العدو، عدو الله، الطاغي[٨]، المتكبر، المستبد، الثائر (وهذه كانت تستعمل أيضاً للإشارة إلى من يثور من المسلمين ضد الحكام في قرطبة)، الكافر، المشرك، أهل الشرك وغيرها.

إن التحليل المفصل لهذه الأسماء العربية التقليدية يكشف عن وجود وضعين متميزين للمستعربين على الصعيد الاجتماعي والديني. فمن جهة، عامل المسلمون مسيحيي الأندلس مثلما كانوا يعاملون ردفاءهم في باقي المجتمعات الإسلامية، ومنحوهم (كأفراد وكأعضاء جاليات) المكانة نفسها التي ينص عليها التشريع وطبيعة المجتمع الإسلامي. ومن جهة ثانية، كانت علاقات المسيحيين بالمجتمع الإسلامي تتباين تبعاً لما إذا كانوا يستمرون ـ أو لا يستمرون ـ في إظهار ولائهم للسلطة

---

(٥) انظر: Manuela Marín, «Rûm in the Works of Three Spanish Muslim Geographers,» *Graeco-Arabica,* vol. 3 (1983), pp. 109-117.

(٦) انظر: Miguel de Epalza, *Jésus otage: Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne, VIe - XVIIe siècles*, Jésus depuis Jésus (Paris: Cerf, 1987), pp. 201-202.

(٧) انظر تحليل هذا المفهوم العربي والإسلامي، في: Miguel de Epalza, «Los cristianos en las baleares musulmanas,» in: *Les Illes orientals d'al-Andalus: Les Seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*, edicio a cura de Guillem Rossello-Bordoy (Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987), pp. 133-143, and «Descadbellament politic i militar dels musulmans a terres catalanes (segles VIII-XI),» in: *Millenari de Catalunya* (Barcelona).

(٨) انظر: A. de Biberstein Kazimirsky, *Dictionnaire Arabe-Français* (Paris, 1860), vol. 2, p. 86.

السياسية الإسلامية. فعندما كانوا يعارضون هذه السلطة، كانوا يعتبرون متمردين.

٢ ـ الأصول الاجتماعية للمسيحيين في الأندلس: المستعربون، والمستعربون الجدد، والمستعربون المحدثون

لقد أسهمت الدراسات التي جرت مؤخراً في إيجاد فهم أفضل للأصول الاجتماعية لمسيحيي الأندلس. فقد كان المؤرخون القدامى يعتبرون المستعربين مسيحيين من أصل قوطي غربي انحدروا من أصلاب مسيحيي شبه الجزيرة الايبيرية في الفترة السابقة على الحكم الإسلامي، وتجمعوا في جاليات مسيحية تعكس أبرشيات المرحلة الرومانية ـ القوطية الغربية. وبكلمات أخرى، كان ينظر للكنيسة الإسبانية، حيث كان مقر كرسي أسقفها في طليطلة، على أنها امتداد داخل المجتمع الإسلامي. وقد اندمجت ـ أو أعيد إدماج ـ هذه الجاليات جزئياً في المجتمع المسيحي عن طريق الهجرة (بين القرنين الثاني والسادس الهجريين/الثامن والثاني عشر الميلاديين) وبخاصة بعد استيلاء ملك قشتالة وليون على طليطلة عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، وحملات ألفونسو الأول ملك أراغون على الأندلس والمناطق الشرقية من شبه الجزيرة الايبيرية بين عامي (٥١٩ و٥٢٠هـ/ ١١٢٥ و١١٢٦م).

غير أن الدراسات الحديثة أوضحت أن بعض المسيحيين الأندلسيين لم يكونوا من أصول قوطية غربية. فقد كان هناك مسيحيون أصلهم من الشرق الأدنى ورد ذكرهم في المصادر العربية كحرفيين ومهنيين (في الطب والتجارة والعمارة والترجمة وغيرها)[٩]. كما كان هناك مسيحيون قدموا من الأجزاء الشمالية لشبه الجزيرة الايبيرية أو من المناطق الواقعة وراء جبال البيرينيه، أو حتى من المغرب[١٠]. فقد جذب ثراء الأندلس

---

(٩) انظر: Juan Vernet Gines, «Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones de médicos" de Ibn Ŷulŷul,» in: Juan Vernet Gines, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979), pp. 445-462.

(١٠) حول المندوب الأسقفي الذي أرسله البابا إلى الأندلس قرب نهاية القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، انظر: J. Vives, «Egila», in: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (Madrid, 1972), vol. 2, p. 778.

وحول العسكري المسمى «أمير الفرنكيين»، انظر: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 460, and A. Makki, «Pasajes del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān de interés para la historia del siglo IX: Un magnate franco al servicio de 'Abd al-Raḥmān II,» *Cuadernos de Historia de España*, vols. 41-42 (1965), pp. 337-338. On the Berber Felix of Alcala, see: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 448-449.

أما عن المرحلة اللاحقة، أي القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، فانظر: J. Beneyto Pérez, =

وسهولة النفاذ إلى مجتمعها أعداداً كبيرة من الأجانب مما مكن المسيحيين وغيرهم من تحصيل مكان لهم بطريقة أو بأخرى في مجتمعها الإسلامي[١١]. وقد حظي المسيحيون الأجانب بالمكانة القانونية نفسها التي للمسيحيين ذوي الأصول القوطية الغربية. ومع ذلك، فقد كان لهؤلاء خصائص يجب أخذها بعين الاعتبار. وهي توجب علينا اعتبار هؤلاء مستعربين محدثين (Neo-Mozarabs) إذا أردنا أن نفهم تاريخ التجمعات المسيحية في الأندلس بشكل أفضل[١٢]. ولا يعني وجود هؤلاء المستعربين المحدثين المنعزلين وذوي الأصول الأجنبية أنه كان هناك تجمعات مسيحية سابقة على الفتح الإسلامي في تلك الأماكن التي عاشوا فيها.

كما كان هناك مستعربون من أصل إسلامي تحولوا إلى المسيحية بعد استيلاء ملك قشتالة وليون على طليطلة، وربما أيضاً بعد حملات ألفونسو الأول ملك أراغون. وترى ماريا خيسوز روبييرا ماتا، التي عثرت على نصوص عربية ومسيحية مهمة تتعلق بالجماعات التي اندمجت في مجتمع طليطلة المسيحي[١٣]، أنه يجب أن

«Sobre siervos cristianos bajo el dominio musulmán,» *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, vol. 13 (1932), pp. 361-365, and María Jesús Rubiera Mata and Miguel de Epalza, *Xàtiva musulmana: Segles VIII-XIII*, Colección Gramalla; 1 ([Játiva, Spain]: Delegacio de Cultura, 1987), pp. 88-89.

(١١) انظر: Ramón Menéndez Pidal and Emilio García Gómez, «El Conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas,» *Al-Andalus*, vol. 12 (1947), pp. 27-41.

ولد سيسناندو في مقاطعة مسيحية، وهي اليوم البرتغال. انظر أيضاً: J. Camón Aznar, «El Cid, personaje mozárabe,» *Revista de Estudios Políticos*, vol. 17 (1947), pp. 109-141.

(١٢) لقد طرح وبحث مسألة المستعربين المحدثين للمرة الأولى كل من ايبالزا ولوبريغات. انظر: Miguel de Epalza and Enrique Llobregat Conesa, «¿ Hubo mozárabes en tierras Valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península,» *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos*, vol. 36 (1982), pp. 7-31, and Miguel de Epalza, «La Islamización de al-Andalus: Mozárabes y neo-mozárabes,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 23 (1985-1986), pp. 171-179.

(١٣) انظر: María Jesús Rubiera Mata: «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: Las Princesas toledanas del siglo XI,» in: *Las mujeres en el cristianismo medieval: Imagenes teoricas y causes de actuación*, Colección Laya; no. 5 (Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, [1989]), pp. 341-347; «Les Premiers Mores convertis ou les prémices de la tolérance,» dans: Louis Cardaillac, *Tolède XIIe - XIIIe siècles: Musulmans, chrétiens et juifs: Le Savoir et la tolérance*, dirigé par Louis Cardaillac (Paris: Editions Autrement, ©1991), pp. 102-111, et «Madrid hace 900 años,» in: *Madrid, el agua y el urbanismo musulmán* (Madrid, 1990).

يطلق على هؤلاء اسم «المستعربين الجدد» أو «المستعربين المتحولين» أو «مسيحيين جدد تحولوا عن الإسلام». وهؤلاء المسيحيون ذوو الأصل الإسلامي الذين تنصروا بالجملة في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، مختلفون تماماً عن المسلمين الذين عاشوا في شمالي إسبانيا المسيحية (Mudejares) أو عن بربر إسبانيا (Moriscos) الذين تحولوا إلى المسيحية بالتدريج بين القرنين الثاني عشر والسابع عشر للميلاد(١٤).

٣ ـ المسلمون من أصل مسيحي

هناك أخيراً المسلمون من أصل مسيحي الذين كان يطلق عليهم اسم «المُسَالِمَة» أو «المُوَلَّدون»(١٥)، وهم من أصول إسبانية سابقة على الإسلام. كما كان يطلق عليهم اسم «العُلوج»(١٦) ـ جمع عِلج ـ سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين للدلالة على أن أصلهم بربري، أي غير عربي. وكان يشار إليهم أيضاً على أنهم أعجام أو أعاجم أو عجم، للدلالة على أنهم كانوا يتحدثون بلسان أعجمي، أي غير عربي(١٧).

ومن بين المسلمين ذوي الأصول المسيحية العبيد المعتقون الذين كانوا يلقبون بالصقالبة أو السلافيون. وقد أصبح هؤلاء جماعة ذات نفوذ مهم في الأندلس خلال القرنين الهجريين الخامس والسادس/العاشر والحادي عشر الميلاديين(١٨). وقد حافظ هؤلاء على صلاتهم ببلدانهم الأصلية وأقاربهم المقيمين هناك، رغم إسلامهم(١٩).

ويوجد فرق جوهري ذو دلالة بين هؤلاء المسلمين ذوي الأصول المسيحية والمستعربين الذين احتفظوا بديانتهم المسيحية في إطار المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه.

---

(١٤) انظر: María Teresa Ferrer i Mallol, *Els sarrïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: Segregacio discriminacio*, Anuario de estudios medievales, Anejo; 16 (Barcelona: Conseil Superior d'Investigaciôns Cientifiques, 1987), pp. 63-83.

(١٥) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols. (Leyde: E. J. Brill, 1881), vol. 1, p. 679 et vol. 2, p. 849.

(١٦) انظر: F. Maíllo Salgado, «Diacronía y sentido del Término Elche: Contribución al estudio del medioevo español y su léxico,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 30, no. 1 (1982), pp. 79-89.

(١٧) انظر: Biberstein Kazimirsky, *Dictionnaire Arabe-Français*, vol. 2, p. 184.

(١٨) انظر: Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Fattaḥ Al-'Abbādī, *Los esclavos en España; Ojeada sobre su origen, desarrollo y relación con el movimiento de la šu'ūbiyya* (Madrid: Ministero de Educación Nacional de Egypto, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1953).

(١٩) حول الأسرة السردينية الحاكمة دينياً في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، انظر: María Jesús Rubiera Mata, *La Taifa de Denia* (Alicante, 1988), pp. 70-71 and 114.

ثانياً: مكانة المسيحيين في المجتمع الأندلسي

إن المعلومات التاريخية عن المستعربين قليلة ومتفرقة. فالمصادر العربية قلما تتحدث عن مسيحيّي الأندلس. وعندما تشير إليهم فإنها تكتفي غالباً بإيراد طرائف عنهم أو إيراد تمرداتهم السياسية[20]. أما المصادر اللاتينية فهي تركز على «ثورة الشهداء» التي جرت في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي[21]، أو على المسائل المتصلة بالطقوس الدينية والمناظرات المذهبية للقرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي. وهي تفعل ذلك بروح متحيزة بشكل واضح[22]. وهذه المعلومات ـ على قلتها ـ يجب ألا تهمل، بل يتوجب على الباحثين إغناؤها بالتفحص الدقيق للمكانة الاجتماعية العامة لمسيحيي الأندلس في إطار المجتمع الإسلامي الذي شكل إطاراً لحياتهم ونشاطاتهم الاجتماعية بوصفهم أقلية دينية وسياسية.

لم تكن مكانة المستعربين الاجتماعية تختلف عن رديفتها عند بقية المسيحيين في الإسلام[23]. لذا فنقطة البدء يجب أن تكون دراسة القانون الإسلامي[24]، وتطبيقه

---

(٢٠) حول الحركة الدينية بشكل عام، انظر: María Isabel Fierro, *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Cuadernos de Islamologia; 1 (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987).

(٢١) انظر: Edward P. Colbert, *The Martyrs of Cordoba (850-859)*, Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, new ser.; v. 17 (Washington: Catholic University of America Press, 1962), and K. B. Wolf, *Christian Martyrs in Muslim Spain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

وحول الإطار العام لهذه المسألة، انظر: Abdel Magid Turki, «Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes,» *Studia Islamica*, vol. 30 (1969), pp. 39-72.

(٢٢) انظر: Epalza, «Sobre el origen islámico del adopcionismo: Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino,» and Dominique Millet-Gérard, *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIᵉ-IXᵉ siècles* (Paris: Etudes augustiniènnes, 1984).

وانظر النصوص اللاتينية، في: Juan Gil, comp., *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*, edidit Ioannes Gil, Manuales y anejos de «Emerita»; 28, 2 vols. (Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973).

(٢٣) انظر: A. Fattal, *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam* (Beyrouth: Librairie orientale; Dar el-Machreq, 1958).

(٢٤) انظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١).

في المشرق[٢٥] وشمال إفريقيا[٢٦] والأندلس[٢٧]. وفي هذا السياق يجب أن نتذكر دوماً أن النصوص التشريعية المتعلقة بهذا الأمر كانت غالباً ذات طبيعة نظرية، أو أنها كتبت في مرحلة لاحقة، كما هو حال مؤلفات ابن قيّم الجوزية الموضوعة في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي) والذي تأثر بمشاكل الطائفة المسيحية في دمشق، وشدد على المشاعر المعادية للمسيحيين الناجمة عن الحملات الصليبية. كما يجب ألا تغيب عنا لدى التعامل مع نصوص من هذا النوع الطبيعة الخاصة للأوضاع الاجتماعية المحددة في الأندلس.

وسنقوم بتفحص مكانة المسيحيين تحت ثلاثة عناوين رئيسية: كيفية حصولهم عليها في مجتمع إسلامي، وكيف تمت المحافظة عليها، وأخيراً كيف كان يتم فقدها (بالوفاة أو الهجرة أو التحول إلى الإسلام). وقد تأثرت استمرارية وجود الطوائف بدرجة كبيرة بمدى المحافظة على هذه المكانة التي كانت في جوهرها ذات طبيعة اجتماعية دينية وقانونية سياسية.

١ ـ كيف حصل المسيحيون على مكانتهم في المجتمع الإسلامي

حصل المسيحيون على مكانتهم القانونية والاجتماعية والسياسية والدينية من خلال عهود جرى التوصل إليها بين المسلمين والسلطات المعنية كالملوك أو الأساقفة أو رؤساء الجاليات[٢٨]. وهذه العهود لم تكن اتفاقات تم التوصل إليها بين أطراف

---

(٢٥) انظر: Michael G. Morony: *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984); «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq,» *Iran*, vol. 14 (1976), pp. 41-59, and «The Age of Conversions: A Reassessment,» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1990), pp. 135-150.

(٢٦) انظر: M. Dall'Arche, *Scomparsa del Christianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settenrionale* (Rome, 1967); R. M. Speight, «The Place of the Christians in Ninth Century North Africa According to Muslim Sources,» *Islamochristiana*, vol. 4 (1978), pp. 47-65; Joseph Cuoq, *L'Eglise d'Afrique du Nord du deuxième au douzième siècle*, chrétiens dans l'histoire (Paris: Le Centurion, ©1984), et M. Talbi, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication,» in: Gervers and Bikhazi, eds., Ibid., pp. 313-351.

(٢٧) انظر: M. A. Khallaf and M. A. Makki, *Documentos sobre procesos referentes a las communidades neo-musulmanas en la España musulmana* (Cairo, 1980). (In Arabic).

(٢٨) انظر في ما سبق الهامش رقم (٧).

متكافئة، بل كانت إقراراً من المسيحيين بقوة الإسلام وسلطته، بما في ذلك القبول بالقانون الإسلامي وبالمكانة المعطاة للمسيحيين في المجتمع الإسلامي والواجبات المترتبة عليهم تجاه ممثلي هذا المجتمع. ولأنهم قبلوا هذه العهود أصبحوا يعرفون بالمعاهدين وأخذوا بتجديدها بشكل منتظم من خلال استمرارهم في الخضوع سياسياً وعسكرياً ومالياً، وذلك لأن عدم الالتزام بالعهد كان يعني أن يتهموا بالتمرد.

عندما كان النظام الإسلامي في الأندلس في طور التأسيس أوائل القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، كان الفاتحون هم الذين يطبقون العهد وذلك بمنحه إلى السلطات المسيحية القوطية الغربية ـ أي العائلة المالكة والأسر المحلية الحاكمة[٢٩]. وتظهر الرسوم الجدارية في أحد القصور الأموية بالمشرق ملوك الأندلس ومنهم رودريكو (لذريق) ملك إسبانيا، وهم يعربون عن خضوعهم للسلطة الإسلامية الحاكمة[٣٠].

ولم يكن العهد بين الطرفين يكتب دوماً. ومع ذلك، هناك عهد مكتوب وصل إلى أيدينا موقعاً من قبل كل من حاكم القيروان نيابة عن السلطات الأموية في دمشق وتودمير حاكم أوريولا[٣١]. وتنص بنود العهد على أن السلطات الإسلامية تقر بحقوق المسيحيين الشخصية والاجتماعية والدينية والثقافية، وكذلك بحقهم في ملكية الأرض مقابل اعتراف المسيحيين ـ بوصفهم من أهل الذمة ـ بالسلطات الإسلامية عن طريق دفع الجزية والخضوع لقوة الإسلام العسكرية. وتتحدث كتب التاريخ العربية عن عدد من الشخصيات القوطية الغربية التي قامت بزيارة دمشق للتأكيد على العهد أمام الخليفة. وفي العادة كان يتم ذكر العهد الأصلي ـ ولكن ليس دوماً بشكل صريح ـ في مجرى تطورات تاريخية لاحقة مثل تجديده أو إيقاع العقاب بمن ثار عليه[٣٢].

---

(٢٩) انظر: A. M. Howell, «Some Notes on Early Treaties between Muslims and the Visigothic Rulers of al-Andalus,» paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucia*, vol. 1, pp. 3-14.

(٣٠) انظر: Martin Almagro [et al.], *Qusayr 'Amra: Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1975), pp. 57, 84, 95-102, 104 and illustrations on pp. xvi-xvii.

(٣١) انظر: Enrique Llobregat Conesa, *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*, Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de la Excma, Diputación de Alicante; 17 (Alicante, 1973).

(٣٢) انظر: Rubiera Mata and Epalza, *Xàtiva musulmana: Segles VIII-XIII*, pp. 37-46 and 107-115; Epalza, «Los cristianos en las Baleares musulmanas,» and Miguel de Epalza, «Mallorca bajo le autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-IX),» in: *Homenaje a Juan Sergio Nadal* (Athens, in Press).

وقد أثر العهد الأصلي على كل أتباع السلطات القوطية الغربية في إسبانيا من الناحيتين السياسية والقانونية. فقد أخذت السلطات الإسلامية تعتبر كل الإسبانيين - أي سكان شبه الجزيرة الايبيرية والمناطق الأخرى الواقعة وراء جبال البيرينيه لغاية ناربون الذين كانوا تحت سلطة القوطيين الغربيين - رعايا لها، وهو نفسه ما انطبق على يهود إسبانيا. ولم يكن يهم مسلمي الأندلس أن هؤلاء السكان وثنيون، أو أنهم ثاروا ضد القوط الغربيين كما حدث في جبال كنتابريا والبيرينيه. وفي حالات قليلة فقط حيث لم يكن هناك سلطات مسيحية معترف بها، تم اعتبار جزء من السكان مجوساً بما يعنيه ذلك من اعتبار عهد حمايتهم من الدرجة الثانية(٣٣). وتقدم هذه المكانة القانونية التي أعطيت للمسيحيين الكثير لشرح علاقتهم بالسلطات الإسلامية في الأندلس، وهي تفسر إلى حد ما أيضاً الطبيعة الخاصة للمسيحية في الممالك الإسبانية في القرون الوسطى(٣٤).

فبموجب العهد أصبح كل سكان إسبانيا التي خضعت للحكم الإسلامي يعاملون رسمياً على أنهم مسيحيون (ما نطلق عليه الآن اسم مستعربين (Mozarabs))، بما يعنيه ذلك مبدئياً من تمتعهم بحقوق المسيحيين نفسها في أي جزء آخر من الدولة الإسلامية: أي ممارسة شعائرهم الدينية وإدارة شؤونهم الشخصية والخاصة حسب قوانينهم، والاحتفاظ بسلطاتهم والحفاظ على هويتهم الثقافية. لكن

---

(٣٣) حول عملية الاعتناق الجماعي في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، انظر: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, pp. 216-217, and Isḥāq Ibn al-Ḥasan al-Zayyat, *El «Dikr al-aqālīm»: Tratado de Geografía Universal*, by Francisco Castello ([Madrid]: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; [Barcelona]: Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe de la Universidad de Barcelona, Departamento de Filología Semítica, Universidad de Barcelona, [1989?]), pp. 254 and 256 (Spanish translation) and pp. 255 and 257 (Arabic text).

وحول كون الباسكيين مجوساً، انظر: María Jesús Rubiera Mata, «Alava y los alaveses en los textos árabes medievales,» in: *La Formación de Alava* (Vitoria: Diputación Foral de Alava, Departamento de Publicaciones, 1984), pp. 385-393, and Miguel de Epalza, «El Derecho político musulmán y su influencia en la formación de Alava (siglos VIII-XI),» *Estudios de Deusto*, vol. 32, no. 73 (1984), pp. 504-518.

(٣٤) انظر: Epalza, «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino».

حول أسباب صعوبة قبول سلطة غير مسلمة على المسلمين، انظر النص الأندلسي في: ʻAlī Ibn ʻAbd al-Raḥmān Ibn Hudayl al-Andalusī, *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'El Andalus, traité de guerre sainte islamique*, traduction française par Louis Mercier, 2 vols. (Paris: P. Geuthner, 1939), vol. 2, p. 70.

من ناحية الوضع العملي وكما سنرى، فإن الكثيرين منهم لم يتمكنوا من الحفاظ على مكانتهم تلك لفترة طويلة.

٢ ـ الحفاظ على مكانة المسيحيين في المجتمع الإسلامي

إن ما يبرر التشديد على المصاعب التي واجهتها الجاليات المسيحية القديمة في الأندلس هو طبيعة الديانتين المسيحية والإسلامية(٣٥)، ومصاعب كون المرء مسيحياً وممارسة المسيحية في بيئة إسلامية تظهر بعضاً من خصائص المجتمعين المسيحي والإسلامي.

فحسب مبادىء مسيحية القرون الوسطى كان لا بد من وجود المعمودية والقساوسة للحفاظ على المجتمع المسيحي. فالمعمودية كانت ضرورية لضم أعضاء جدد للكنيسة. وهؤلاء كانوا من المسيحيين أو الوثنيين حصراً لأن القانون الإسلامي يمنع التبشير بالمسيحية في أوساط المسلمين؛ والحالة الوحيدة(٣٦) التي كان يتم فيها إجراء العماد في أوساط المسلمين هي تعميد أطفال ـ وبخاصة بنات ـ المسيحيات المتزوجات من مسلمين(٣٧).

وطقس المعمودية يتطلب وجود قسيس واستعمال زيت مقدس مبارك من أسقف(٣٨). وبالتالي كان استمرار وجود الجاليات المسيحية في الأندلس يعتمد على وجود عدد كاف من الأساقفة والقساوسة لتعميد أطفال المسيحيين والمستعربين. فبدون الأساقفة لن يكون هناك زيت مبارك، ولن يكون هناك من يقوم بسيامة القساوسة. كما أن وجود عدد كاف من الأساقفة كان ضرورياً لأداء الوظائف الاجتماعية الموكلة إليهم، والتي يمكن أن ينوب عنهم فيها قساوسة أو أشخاص من خارج سلك الكهنوتية من رعيتهم للقيام بها. وأكثر من هذا، فإن تنصيب أساقفة جدد يحتاج إلى وجود عدد كاف من الأساقفة في البلاد لأن سيامة أسقف جديد تحتاج إلى ثلاثة آخرين يشاركون في السيامة، هذا إلى جانب المرشح نفسه(٣٩). كما كان من المهم أن

---

(٣٥) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٢).

(٣٦) لقد اعتنق أحد أمراء السلالة الأموية المسيحية. انظر: E. Terés, «Linajes árabes en al-Andalus según la "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm,» *Al-Andalus*, vol. 22 (1957), p. 83.

(٣٧) حول القانون الإسلامي بخصوص المولدين (باللاتينية mollites)، انظر: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 424.

(٣٨) انظر: Z. García Villada, *Historia eclésiastica de España* (Madrid, 1933), vol. 2, part 2, pp. 56-61.

(٣٩) حول هذه المشكلة في شمال افريقيا في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، انظر: Talbi, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication,» pp. 323-325.

يكون هناك عدد كاف من الأديرة لإعداد الأساقفة على أداء واجباتهم إذ لم يكن ممكناً اختيار أسقف إلا من بين الرهبان كما هو الحال لغاية الآن في أغلب كنائس المشرق.

وهناك وثيقة وحيدة بأيدينا تدل على وجود أساقفة في فترة الحكم الإسلامي تتعلق بجنوب شبه الجزيرة الايبيرية (قرطبة وإشبيلية ومالقا وقادس... الخ) وتشير إلى أن هذه المنطقة أصبحت تحت إشراف الكنيسة البيزنطية لجزر الباليار(٤٠)، وهي تتحدث عن وجود أديرة في جبال قرطبة لغاية أواسط القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي، وفي جبال مالقا لغاية أوائل القرن الهجري الرابع/العاشر للميلاد، وفي منطقة غرناطة(٤١) في أوائل القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي. وفي اعتقادي كان مركز قيادة ثورة عمر بن حفصون في بربشتر (Bobastro) أحد أديرة جبال مالقة الذي كان يستعمل لإعداد الأساقفة(٤٢). ومن الممكن جداً أنه كان هناك أساقفة مرسمون، أو على الأقل قساوسة مرسمون في المناطق المسيحية الشمالية. ونحن نعلم يقيناً أنه جرت مراسيم ترسيم أسقف لطليطلة في مدينة ليون في أواسط القرن الحادي عشر للميلاد(٤٣).

لقد كان التركيب الداخلي للجاليات المسيحية يعني أنه من الصعب عليها الحفاظ على نفسها في مجتمع إسلامي، وذلك بسبب صعوبة تأمين أساقفة وقساوسة في تلك الظروف. ولم يكن من السهل تعميد أطفال العائلات المسيحية والذين فقدتهم الكنيسة.

---

(٤٠) انظر: Epalza, «Los cristianos en las Baleares musulmanas,» p. 137, and Rubiera and Epalza, *Xátiva musulmana: Segles VIII-XIII*, pp. 110-111.

(٤١) انظر: J. Vallvé, «De nuevo sobre Bobastro,» *Al-Andalus*, vol. 30 (1965), pp. 139-176; M. Riu, «Marmuyas, sede de una población mozárabe en los montes de Málaga,» *Mainake*, vols. 2-3 (1980-1981), pp. 235-262; S. Fernández López, «Marmuyas (monte de Málago): Urbanismo musulmán en un ámbito rural,» in: Miguel de Epalza and J. L. Corral, eds., *La Ciudad Islámica* (Saragossa, 1991), pp. 343-352.

لقد قمت بشرح فرضيتي المتعلقة ببربشتر (Bobastro) كدير في: Miguel de Epalza, *La Rápita islámica: Historia institucional i altres estudis regionals* ([Sant Carles de la Rápita]: Institut d'Estudis Rápitencs, [1993]).

(٤٢) انظر: S. Mariner Bigorra, «Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo,» *Ampurias*, vols. 22-23 (1986), pp. 129-133.

(٤٣) انظر: Miguel de Epalza and María Jesús Rubiera Mata, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana,» paper presented at: *Simposio Toledo Hispanoarabe: Colegio Universitario, 6-8 Mayo 1982*, Colegio Universitario de Toledo (Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986), pp. 129-133.

فمن وجهة نظر الإسلام، هناك شروط معينة لا بد من توافرها كيما يتمكن المسيحيون من المحافظة على مكانتهم. فالمسيحيون واليهود والمجوس لهم ـ بحسب القوانين الإسلامية ـ الحق في ممارسة أديانهم ودون أن يجبروا على اعتناق الإسلام (على الرغم من وجود ضغوط اجتماعية لدفعهم إلى اعتناقه وبخاصة في حالة المحكومين بالإعدام والذين يخفف حكمهم إن هم أسلموا)[٤٤]. وبموجب القوانين الإسلامية، يخضع المسيحيون لسلطات طوائفهم الخاضعة بدورها على الصعيدين المالي والسياسي للسلطات الإسلامية. وبالنسبة إلى المستعربين، فقد كانوا يخضعون لسلطة الكنيسة أو الأسقفية، في حين كان يمثل المسيحيين الأجانب أساقفتهم أو ملوكهم. وهكذا نلاحظ مرة أخرى أهمية وجود الأساقفة للمحافظة على وجود الجاليات المسيحية المحلية ومكانتها (لأن المستعربين الجدد بوصفهم أجانب ذوي إقامة مؤقتة في ديار الإسلام، لم يكونوا مضطرين للانتماء إلى الجاليات المسيحية المحلية في الأندلس لأنهم من الناحية النظرية رعايا يتبعون بلدهم المسيحي).

وبمعزل عن الجانب القانوني، كانت للسلطات الإسلامية مصلحة سياسية في الإبقاء على المسيحيين في مجتمعاتها. ويعتقد بعضهم أن هذه المصلحة مالية بالأساس، ولكن يجب ملاحظة أن عدد العائلات المسيحية الثرية القادرة على دفع جزية كبيرة كان محدوداً للغاية. كما أن أكثرية هذه العائلات اعتنقت الإسلام للخلاص من الجزية والحفاظ على امتيازاتها، في حين كانت الطبقات الفقيرة في المدن والأرياف محدودة الأهمية فيما يتعلق بمقدار الجزية التي تدفعها[٤٥].

والأمر الأكثر أهمية بالنسبة للأمويين كان الحفاظ على التجمع المسيحي المستعرب كرمز لسياستهم السياسية والدينية، وللتشبه بأسلافهم الأمويين في دمشق، وللاستفادة من المستعربين المسيحيين في حوارهم مع الدول المسيحية الأخرى. وهذا الجانب من السياسة الإسلامية ينطبق بشكل خاص على قرطبة حيث كان الأساقفة المسيحيون يقومون بدور السفراء والمترجمين حتى منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي[٤٦].

ومن الأحداث ذات الدلالة في هذا الخصوص أن مسيحيي قرطبة اتهموا خوستيوجيس (Hosteogis) أسقف مالقة في القرن الهجري الثالث/ التاسع الميلادي،

---

(٤٤) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢١).

(٤٥) انظر: Daniel Clement Dennett, *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950).

(٤٦) انظر: Antonio Paz y Melia, *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al Califa de Córdoba Abderrahmán I* (Madrid, 1872).

بأنه وشى إلى السلطات المالية الإسلامية بأسماء الفلاحين المسيحيين في أسقفيته لكي يتم تسجيل أسمائهم على كشوف دفع الجزية. وكان الراهب القرطبي سانسون هو الذي وجه الاتهام إليه وإلى أسقف إلفيرا الواقعة بمنطقة غرناطة[٤٧].

وتدل هذه الاتهامات على مقدار إصرار الأساقفة على إبقاء هؤلاء الفلاحين مسيحيين وأعضاء في الجالية المسيحية التي يرأسها ويمثلها هؤلاء الأساقفة أمام السلطات الإسلامية. فإن عدم تسجيلهم كمسيحيين على الصُعُد السياسية والدينية والمالية كان سيؤدي إلى فقدان مكانتهم كمسيحيين في المجتمع الإسلامي، وهو تقريباً ما حصل بالضبط في المناطق كافة التي كانت تحت الحكم الإسلامي، بما في ذلك المناطق المسيحية الشمالية.

وهناك نقطتان أخريان تؤكدان «نجاح» خوستيوجيس أسقف مالقا في هذا الخصوص. ويوجد بين أيدينا أدلة موثقة تعود إلى القرن الهجري الرابع/ العاشر الميلادي، وتشير إلى وجود نواتين فقط للمستعربين أولاهما في مالقا (وهم مؤيدو عمر بن حفصون وثورته)، وثانيتهما في قرطبة جاء ذكرها في سياق الحديث عن نشاطات قصر الإمارة. والنقطة الأخرى هي أننا لا نجد أثراً موثقاً لوجود مسيحي في القرنين الهجريين الخامس والسادس/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين إلا في مالقا حيث جاء ذكره في وثائق كنيسة كاثوليكية تتعلق بخلافات داخلية حول انتخاب أسقف وترسيمه[٤٨].

وعندما قام ألفونسو الأول بحملته العسكرية لتجنيد مسيحيين من الأندلس لإحكام سيطرته على المناطق الجديدة التي استولى عليها في وادي إيبرو، نجح في ذلك في المناطق الريفية التي جند الكثير من سكانها. ومن المحتمل أن يكون هؤلاء من نسل الفلاحين المسيحيين الذين وردت أسماؤهم في سجلات الجزية والضريبة، أو من نسل مسيحيين لم يتمكنوا من الحفاظ على مكانتهم القانونية نتيجة لعدم وجود قساوسة، رغم محافظتهم على تقاليدهم المسيحية. وقد أكد المجندون من غرناطة أنهم عُمّدوا. وبسبب وجود قساوسة ودير واحد على الأقل في مالقا وغرناطة، أمكن الحفاظ على استمرارية وجود تجمعات مسيحية. وفي هاتين المنطقتين على وجه التحديد، قام الأسقفان بتسجيل المسيحيين في سجلات الجزية والضريبة في القرن الهجري الثالث/ الميلادي التاسع[٤٩].

---

(٤٧) انظر: Francisco Guillen Robles, *Málaga musulmana; sucesos antigüedades ciencias y letras malagueñas durante la edad media* (Málaga: M. Oliver Navarro, 1880), pp. 44-50.

(٤٨) انظر: Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, pp. xxix-xl, lii and 735-737.

(٤٩) انظر في ما سبق الهامش رقم (٤٢)؛ المصدر نفسه، ص ٧٤٧ - ٧٥٠، و Ambrosio Huici Miranda, *Historia musulmana de Valencia y su región; novedades y rectificaciones*, 3 vols. ([Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970), vol. 3, pp. 51-64.

غير أنه لا يمكننا اعتبار سكان ريف هذه المناطق والذين لم يجر تعميدهم، مسيحيين، رغم أنه كانت لديهم تقاليد سابقة على الإسلام: كما أن أحداً من المسلمين أو المسيحيين لم يعتبرهم في حينه كذلك. لقد فقد هؤلاء مكانتهم القانونية كمسيحيين نتيجة عدم قدرة الكنيسة على إيجاد وسيلة بديلة لاعتمادهم كمسيحيين (غير التعميد)، ونتيجة لطبيعة وبنية السلطة الكنسية التي تشترط وجود رجال دين مرسومين، وبالأخص أساقفة.

وإذا كان من الصعب على المستعربين من نسل القوط الغربيين المسيحيين أن يحافظوا على مكانتهم كمسيحيين، فلا بد أنه كان من الصعب أيضاً على المستعربين الجدد، أي الأجانب القادمين إلى الأندلس من خارجها، أن يفعلوا الشيء ذاته. ورغم معرفتنا بأن بعضهم اندمج في تجمعات المستعربين، مثل العسكري القرطبي الذي اعتبر شهيداً في أواسط القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي[٥٠]، إلا أن الآخرين منهم تكبدوا مشاق كبيرة للحفاظ على وضعهم كجالية مسيحية أجنبية (مثل مسيحيي ـ وكذلك يهود ـ دانية الذين كانوا في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي يعتبرون برشلونة قيادتهم الروحية[٥١]، أو مسيحيي طرطوشة الذين كانت لهم صلات مع برشلونة، أو مسيحيي سرقسطة ووشقة ولاردة الذين حاولوا إقامة صلات أوثق مع المناطق المسيحية في جبال البرينيه، أو مسيحيي طليطلة في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي، أو مسيحيي ليون[٥٢]، أو مسيحيي بلنسية في القرن الهجري السابع/الثالث عشر الميلادي وغيرهم). غير أن هؤلاء المستعربين الجدد سرعان ما اعتنقوا الإسلام (كما هو حال الصقالبة)، أو عادوا إلى مواطنهم الأصلية كما فعل سيناندو وافيديز[٥٣] ومسيحيو سدّ في بلنسية (الذين عادوا مع أسقفهم الفرنسي الذي كان عند وفاته أسقفاً لسالامنكا (شلمنقة) [٥٤]. ولم يكن حفاظ هؤلاء على نصرانيتهم ووضعهم القانوني كمسيحيين مختلفاً ـ في صعوبته أو سهولته ـ عما لاقاه أبناء دينهم من أسلاف القوط الغربيين.

إن الصعوبة التي لاقاها المسيحيون في الحفاظ على وضعهم القانوني كمسيحيين داخل المجتمع الإسلامي هي التي تشكل المسألة الأساسية لدى الباحثين عند دراسة

---

(٥٠) انظر: Simonet, Ibid., p. 394.

(٥١) انظر: Rubiera Mata, *La Taifa de Denia*, pp. 101-104.

(٥٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٤٣).

(٥٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (١١).

(٥٤) انظر: Miguel de Epalza et S. Gellouz, *Le Cid: Personnage historique et littéraire: Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traduction*, Islam d'hier et d'aujourd'hui; 18 (Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983), pp. 35-36, 40-42 et 58-61.

اعتناق مستعربي الأندلس، أي المسيحيين، الإسلام.

٣ ـ فقدان المسيحيين مكانتهم القانونية: اعتناق الإسلام

لقد كان اعتناق أغلب سكان الأندلس الإسلام خلال فترة تربو على ثلاثة قرون إحدى أكثر المسائل إثارة للاهتمام لدى دارسي التاريخ الأندلسي[٥٥]. فإسبانيا كانت بلاداً مسيحية عند الفتح الإسلامي أوائل القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، غير أنه بحلول القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي أصبحت بلداً إسلامياً بأغلبيته الساحقة لا تذكر المراجع المتوفرة عنه المسيحيين إلا بشكل مبعثر تماماً.

فالمراجع العربية والمسيحية، على حد سواء، تحيط اعتناق الجماهير الإسبانية الإسلام بجدار من الصمت الذي لا يمكن تفسيره. والنصوص اللاتينية المتوفرة لدينا والتي تعود إلى القرنين الهجريين الثاني والثالث/الثامن والتاسع الميلاديين، لا تأتي على ذكر هذا الفقدان الهائل للمسيحيين. ومع أن بعضهم يشكون من أن المسيحيين أصبحوا يفقدون لغتهم، إلا أن أياً منهم لا يتحدث عن فقدانهم دينهم. ولا يعثر المرء في النصوص المتوفرة على أية أمثلة للأزمة الدينية، باستثناء ما نجده عن شهداء قرطبة وعائلاتهم في أواسط القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي. وهذه الأمثلة تتعلق غالباً إما بأطفال الزيجات المختلطة، أو بالمسيحيين الذين يحكمون بالإعدام لأنهم جدّفوا ضد الإسلام، والذين يمنحون فرصة الحفاظ على حياتهم إن هم أسلموا. وهناك أيضاً إشارات غير مباشرة إلى اعتناق بعض سلالات عائلات قوطية غربية نبيلة الإسلام مثل (بنو قاسي) في وادي إيبرو، أو الذين أطلق عليهم اسم المُسالِمة والصقالبة الذين تجيء المصادر العربية على ذكرهم أحياناً. وتورد المراجع القانونية الإسلامية صيغاً مختلفة لاعتناق المسيحيين الإسلام، لكن هذه الصيغ تنطبق على الأفراد وقد تكون استعملت على امتداد تاريخ الأندلس لدى قبول المسلمين مستعرباً جديداً أسلم، ومن غير المرجح أن تكون لهذه الصيغ علاقة بالمسيحيين الذين أسلموا في فترة مبكرة في القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي[٥٦].

---

(٥٥) انظر: Emilio García Gómez, «Introducción,» in: Evariste Lévi-Provençal, *España musulmana: Hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Historia de España; vol. 4 (Madrid, 1957), p. xiii: «una imensa masa histórica se ha volatilizado sin ruido, se ha ahogado en el silencio más espeso, bajo una mar tumultuosa en la que apenas afloran luego los pequeños islotes de las colonias y de los cenobios mozárabes».

(٥٦) انظر: M. Abumalham, «La Conversión según formularios notariales andalusíes: Valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* (1985), pp. 71-84, and Pedro Chalmeta, «Le Passage à l'Islam dans al-Andalus au X^e =

لقد أدى عدم وجود إشارات مباشرة بشأن اعتناق المسيحيين الإسلام إلى ظهور ثلاث مقاربات منهجية متميزة تستهدف التوصل بشكل غير مباشر إلى فهم كيفية اختفاء المستعربين.

وأول هذه المقاربات التي يمكن أن نطلق عليها اسم «الاقتراب المتواصل» والمفضلة تقليدياً من قبل علم التأريخ الإسباني بداية من العمل الهائل لسيمونيه(٥٧). وبحسب هذه المدرسة الفكرية فإن عملية اعتناق المسيحيين الإسلام كانت بطيئة للغاية إذ بقي في الأندلس عدد مهم من المستعربين لغاية القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي. ومن الدعائم الرئيسية لهذه النظرية استمرار وجود تجمع مهم للمستعربين في طليطلة المسيحية في نهاية القرن الحادي عشر للميلاد، (رغم أنه أصبح معروفاً لدينا الآن أن التمردات التي وقعت فيها في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي، لا تعني أنه كان فيها وجود مسيحي(٥٨)، ورغم أن روبييرا أثبت أن كثرة من مستعربي القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي كانوا من أصول إسلامية وليس من أخلاف المسيحيين المحليين)(٥٩).

وبموجب هذه النظرية فإن سبب عدم تكرار ذكر المسيحيين في الوثائق العربية واللاتينية الباقية إلى الآن يعود إلى ثانوية مكانتهم في المجتمع الإسلامي، أما الإشارات النادرة إليهم فهي تتعلق بالشخصيات البارزة من المستعربين (وليس من المستعربين الجدد). وبموجب هذه النظرية فإن هجرة الرهبان والأساقفة إلى المناطق المسيحية الشمالية (وبخاصة في القرنين الهجريين الثاني والثالث/الثامن والتاسع الميلاديين) هي دليل على أهمية الكنيسة المسيحية في الأندلس. وحتى بعد الأخذ بعين الاعتبار قيام بعض مؤرخي الفترة السابقة على القرن الثامن عشر الميلادي بتزوير بعض الوثائق، فإن الكتب الموضوعة عن سير حياة بعض أساقفة الأبرشيات القوطية الغربية القديمة توفر دليلاً على استمرار وجود هذه الأبرشيات، على رغم أن بعض أسماء هؤلاء الأساقفة قد لا يكون قد حفظ(٦٠).

---

siècle,» papier présenté à: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984)* (Madrid: = Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986), pp. 161-183.

(٥٧) انظر في ما سبق الهامش رقم (١).

(٥٨) انظر في ما سبق الهامش رقم (٤٣).

(٥٩) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٣).

(٦٠) انظر: Juan Francisco Rivera Recio: *Los arzobispos de Toledo desde sus orígines hasta fines del siglo XI* (Toledo: Diputación Provincial, 1962), and «La Iglesia mozárabe,» in: Ricardo García-Villoslada, ed., *Historia de la Iglesia en España*, Biblioteca de autores cristianos; 16, [18-21] (Madrid: EDICA, 1979- [1980]), vol. 2/1, pp. 12-60.

وبحسب هذه المدرسة، فإن انتهاء وجود المستعربين المسيحيين جاء نتيجة اضطهاد المرابطين والموحدين في القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي.

وبالتالي، ترى هذه المدرسة أن عدم ورود ذكر المستعربين في المصادر العربية يعود إلى قصورها، حيث لم يكن لدى واضعيها أي اهتمام بالمستعربين كما هو موقفهم تجاه مظاهر كثيرة أخرى من الحياة الاجتماعية.

أما المقاربة الثانية من موضوع اعتناق المستعربين الإسبان للإسلام فهي «الإسمية» القائمة على أساس أسماء الأعلام، والتي كانت مفضلة من قبل العلامة الأمريكي الشمالي ر. بوليت[(٦١)] وعدد من مؤرخي الأندلس اللاحقين، وإن كان مع بعض التحفظات[(٦٢)]. وتستهدف هذه المقاربة المبتكرة تجاوز عقبة صمت المصادر عن تحول المستعربين إلى الإسلام باللجوء إلى المعطيات التي توفرها المصادر العربية عن أسماء الأعلام وتسلسل نسبهم. وبحسب هذه المدرسة البحثية، فإنه بإمكاننا في حال العثور على اسم عائلة له وقع إسباني أن نستنتج أن أول شخص اعتنق الإسلام منها هو ذلك الذي يحمل أول اسم إسلامي في تسلسل نسبها. وإذا قمنا بمتابعة هذه المعلومات إحصائياً، يكون بإمكاننا تطبيق النتائج التي نتوصل إليها على كل الجالية المسيحية في الأندلس - كما في بقية البلدان الإسلامية - من أجل رسم (منحى بياني لاعتناق الإسلام).

وعلى أساس هذه المنهاجية، توصل بوليت إلى استنتاج مفاده أن ذروة هذا المنحى - فيما يتعلق بالأندلس - كانت في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي الذي كان نصف سكان الأندلس قبل منتصفه ما زالوا على مسيحيتهم[(٦٣)].

---

(٦١) انظر: Richard W. Bulliet: *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), and «Process and Status in Conversion and Continuity,» in: Gervers and Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*, pp. 1-12.

(٦٢) انظر: Morony, «The Age of Conversions: A Reassessment,» and Pierre Guichard, «Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40 (1985), pp. 17-27.

(٦٣) حول الأندلس، انظر: Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*, curves on pp. 117-122.

أما عمل بوليت السابق فقد تركز على المجتمع الفارسي، انظر رسالته الجامعية لتحصيل الدكتوراه والتي نشرت تحت عنوان: Richard W. Bulliet, *The Social History of Nishapur in the Eleventh Century* (Cambridge, MA, 1967).

انظر أيضاً: Richard W. Bulliet, «Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran,» in: Richard W. Bulliet, *Conversion to Islam: Papers, 1972-1973*, edited by N. Levtzion (New York, 1979), pp. 30-51.

إن القيمة الرئيسية لهذه المقاربة تكمن في وسائلها المبتدعة لتناول موضوع اعتناق المستعربين الإسلام، ذلك لأن الاستنتاجات التي تتوصل إليها ليست مفاجئة إطلاقاً، كما أنها في ذاتها (أي المقاربة) أكثر ملاءمة لدراسة الجاليات المسيحية في الشرق الأوسط ـ والتي لأجلها وضعت أصلاً ـ منها لدراسة الأندلس حيث تبدو قصوراتها واضحة.

فهذه المقاربة لا تأخذ في الاعتبار ضعف البنى الكنسية اللازمة للحفاظ على مكانة المسيحيين على الصعيدين الديني والقانوني. وفيما يتعلق بتحليل الأسماء الإسلامية، فإنه من غير المؤكد أن اتخاذها يعني بالضرورة اعتناق الإسلام، ذلك لأن بعضهم قد يغير اسمه استجابة لضغوط اجتماعية أو لمجاراة العرف السائد. ورغم أنه يمكن قبول فكرة أن هزيمة عمر بن حفصون وسيادة الثقافة العربية الإسلامية أدتا إلى ظهور رد فعل ضد كل ما له علاقة بالثقافة اللاتينية في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي، إلا أنه ليس من الحكمة ربط استعمال كلمات أو أسماء لاتينية بالمكانة الدينية للمسيحيين.

فمن الممكن جداً أن يكون مسلمو الأندلس قد حافظوا على هذه التقاليد اللاتينية وظلوا مع ذلك معتبرين مسلمين من الناحية الدينية والاجتماعية. ومن الجهة الثانية، فإن تفسير انقطاع تسلسل الأسماء بوجود تحول إلى دين آخر ليس مقنعاً بما فيه الكفاية. فبحسب نظام النسب لدى العرب، يمكن أن تنشأ هذه الانقطاعات لأسباب أخرى كثيرة مما يجعل تحديد تاريخ اعتناق الإسلام يتغير بالضرورة. وأخيراً، فإن عينة الأسماء التي درست لم تكن كبيرة (١٥٤ تسلسل نسب فقط)، وانحصرت أساساً في مجموعات اجتماعية ذات أصول قرطبية.

لذلك، لم يكن من المفاجىء أن أياً من المصادر الإسلامية أو المسيحية أو الأجنبية أو من مصادر المستعربين لم يشر البتة إلى حقيقة أن نصف سكان الأندلس في القرن الرابع/العاشر كانوا من المسيحيين.

أما المقاربة الثالثة (وهي التي يقترحها كاتب هذا الفصل)[٦٤]، فيمكن تسميتها

---

(٦٤) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٢)، و Miguel de Epalza, «Les Mozarabes: Etat de la question,» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* (forthcoming).

انظر أيضاً: Miguel de Epalza: «Els Mossarabs valencians i els topònims derivats de "Kanīsa" àrab,» in: *Miscellània d'homenatge a Enric Moreu-Rey*, a cura d'Albert Manent i Joan Veny ([Montserrat]: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988), vol. 2, pp. 149-153, and «Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia,» paper presented at: *Medieval Spain in the Western Mediterranean: A Conference in Honor of Robert I. Burns* (Los Angeles, in Press).

«مقاربة قانون المسيحي والمسلم».

وعلى رغم أنه من الصحيح أن المجتمع القوطي الغربي كان مسيحياً، غير أنه يجب عدم تجاهل حقيقة أن البنية الكنسية لذلك المجتمع كانت عاجزة عن تلبية متطلبات السواد الأعظم للسكان والذي كان يعتبر مسيحياً من الناحية الرسمية عند الفتح الإسلامي. وتجلت أبرز مظاهر هذا العجز في مجالين رئيسيين لهما أهمية دينية وسياسية هما أولاً إجراء مراسم التعميد بوصفه الوسيلة لإدخال أعضاء جدد إلى الجاليات المسيحية، وثانياً دور الأبرشيات كمؤسسات لتعزيز قوة هذه الجاليات وتمثيلها أمام السلطات الإسلامية الحاكمة. ونتيجة لذلك خسرت الكنيسة المستعربة القسم الأكبر من سكان شبه الجزيرة الايبيرية لصالح الإسلام، إذ لم يعد بإمكانهم التحول إلى الوثنية أو البقاء على مسيحيتهم. كما أن العملية نفسها جرت في مناطق الشمال الجبلية التي كان سكانها الأصليون قد تنصروا عندما وقعت مناطقهم تحت سلطة حكومة مسيحية.

ولم تبق المسيحية الأندلسية منظمة إلا في بعض المناطق الحضرية وشبه الحضرية الصغيرة التي تمكنت من الحفاظ على تسلسل الأساقفة كما كان الحال في بعض الجاليات المسيحية ذات الأهمة الرمزية، وبخاصة في إقليم الأندلس بالنسبة إلى السلطة السياسية في قرطبة، والتي وفرت لها الحماية رغم وجود أسباب قوية تدفعها إلى اعتناق الإسلام مثل الضغوط الاجتماعية من المسلمين وفقدان العالم المسيحي مكانته الحضارية. وقد تعززت قوة هذه الجاليات عندما تم في وقت لاحق تسجيل فلاحي منطقة مالقة وغرناطة (وربما قرطبة وقادس) على أنهم مسيحيون.

وبالنسبة إلى المجتمعات الريفية التي اعتنقت الإسلام إسمياً، فقد حافظ القسم الأكبر على هويته الثقافية التقليدية مما جعل عودتها إلى المسيحية أكثر سهولة بعد الاستيلاء على طليطلة والجزء الشرقي من شبه الجزيرة.

لذا، ولكل هذه الأسباب، فإني مقتنع بأن اعتناق مسيحييّ ايبيريا الإسلام كان ظاهرة جماعية لها أسباب بنوية دينية وسياسية، وأن عملية التحول إلى الإسلام جرت على نطاق واسع خلال القرن الهجري الثاني/ الثامن الميلادي[٦٥].

---

(٦٥) أنا متفق بشكل عام مع وجهة نظر رويز أسنسيو الواردة في:

J. M Ruiz Asensio, «Mozárabes,» in: *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España,* vol. 3, p. 1. 747: «Al cumplirse el siglo de la conquista, la inmensa mayoría de la población hispanovisigótica había abrazado el Islam».

وهنا كان اعتناقاً أو تحولاً «رسمياً» على الأقل. ونحن لا نعرف سوى القليل عن مفاهيم «الحياة المسيحية» و«الحياة الإسلامية» في الفترة المبكرة بالأندلس، ونقصد بذلك ماهية التصرفات الدينية للمسلمين والمسيحيين. انظر أيضاً: Richard W. Bulliet, «Conversion Stories in Early Islam,» in: Gervers and =

ومع ذلك استمر وجود أنوية مسيحية صغيرة وحسنة التنظيم خلال الحكم الأموي (بين القرنين الهجريين الثاني والخامس/الثامن والحادي عشر الميلاديين) في مدن الأندلس وبعض المناطق الريفية الجنوبية. وقد ازداد عدد هذه التجمعات بفعل انضمام مستعربين جدد أجانب إليهم.

لذا يجب اعتبار عملية «أسلمة» شبه الجزيرة الايبيرية مشكلة من مرحلتين: في الأولى منهما جرت عملية الأسلمة الرسمية على نطاق جماهيري واسع خلال عدة أجيال بعد الفتح، وفي الثانية جرت عملية الأسلمة الحقيقية للحياة الاجتماعية. وعملية الأسلمة هذه كانت بطيئة وذات آثار محدودة نسبياً على المسيحيين، إذ كانت تتعلق أساساً بالسكان المسلمين الذين كانت لهم صلات عامة بالمسيحيين الذين عاشوا معهم في مجتمع كانت ما تزال له خصائص إسبانية.

ومن وجهة نظر التجمعات المسيحية، فإن هاتين المرحلتين تتطابقان أولاً مع المسيحية الرسمية للمجتمع القوطي الغربي الذي هزمه المسلمون، وثانياً مع «التنصير» الفعلي الذي جرى بعد الفتح، والذي تحقق عبر تجمعات مسيحية صغيرة أصبحت وريثة الكنيسة الغربية. فاعتناق الإسلام كان «رسمياً» بشكل رئيسي: الجماهير المسيحية من الناحية الرسمية (أي المسيحية لأن سلطاتها كانت كذلك) أصبحت مسلمة رسمياً لأن هذه السلطات طلبت منها أن تكون مسيحية بطريقة محددة كي تستطيع المحافظة على مكانتها المسيحية. وفي الشرق الأوسط أمكن تحقيق هذا الشرط لغاية الوقت الحالي بفضل إمكانية بقاء المسيحي مسيحياً بموجب هذا الترتيب المحدد.

ثالثاً: استنتاجات تاريخية وأخرى بحسب التاريخ الرسمي

١ ـ تطور الجاليات المستعربة

على أساس المعطيات الموثقة المتفرقة والافتراضات الأساسية المتعلقة باعتناق المسيحية والتحول عنها، يمكننا وضع مخطط سكاني للجاليات المسيحية في الأندلس. فتطور هذه الجاليات يسير وفق النسق العام للتطور السكاني للمسيحيين والمسلمين في العالم الإسلامي بمجمله[٦٦]، غير أن خصوصية الأندلس تكمن في وجود مناطق في الأجزاء الشمالية من إسبانيا مأهولة بالمسيحيين فقط، ويمكن لأبناء ملتهم ببقية البلاد

Bikhazi, eds., *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands,* = *Eighth to Eighteenth Centuries*, pp. 123-133: «In a sense, a convert first became a member of the Muslim community and later discovered, or tried to discover, what it meant to be a Muslim».

(٦٦) انظر الجميعة (Synthesis) العامة الجيدة في: Bulliet, «Process and Status in Conversion and Continuity,» pp. 7-8.

أن يلجأوا إليها. وعندما توطدت سلطة المسلمين في إسبانيا القوطية الغربية، تم اعتبار كل سكانها مسيحيين من الناحية الرسمية لأنهم كانوا رعايا ملوك طليطلة المسيحيين. ولم يخرج عن ذلك التصنيف سوى بعض التجمعات اليهودية وكذلك الباسكية (التي لم تكن محددة الديانة واعتبرت بالتالي مجوسية). وكانت لهذه الجاليات مكانتها الخاصة ولكن الشبيهة مع مكانة المسيحيين كمعاهدين وأهل ذمة.

وخلال القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، نظمت جاليات الأندلس المسيحية نفسها حسب ثلاثة خطوط مختلفة:

أ ـ ففي المدن ذات الأسقفيات والمناطق الخاضعة لنفوذها، تم تنظيم الجاليات المسيحية وفق النمط الاجتماعي الإسلامي المشرقي. أي أنهم نظموا على أساس بنية وثقافة الكنيسة القوطية الغربية. وهؤلاء هم المستعربون الحقيقيون.

ب ـ وفي مناطق كانتابريا والبرينيه الجبلية قامت السلطات السياسية المسيحية بتنظيم أنفسها على أساس تطور فيما بعد إلى الممالك المسيحية الشمالية. وقد تم اعتبار سكان هذه المناطق مسيحيين من الناحية الرسمية، وكان لهم كهنتهم وأديرتهم وأساقفتهم وفق النموذج السائد في أقصى مناطق البرينيه. وفي هذه المناطق كان أثر التقاليد القوطية الغربية وتقاليد طليطلة السابقة على الإسلام ما يزال قوياً. ولكن سكان هذه المناطق تعرضوا شيئاً فشيئاً للتأثيرات الرومانية والفرنكية. وبقدر ما أصبحت هذه الجاليات أكثر استقلالاً عن المجتمع الإسلامي للأندلس، كانت حكومة الأمويين في قرطبة تعتبرهم «عصاة مسيحيين».

ج ـ أما أغلب سكان المناطق التي خضعت مباشرة للمسلمين (أي كل شبه الجزيرة الايبيرية باستثناء المناطق الجبلية الشمالية) والذين لم يتم تسجيلهم على أنهم مسيحيون أو يهود، فقد أصبحوا مسلمين من الناحية الرسمية. وهؤلاء لم يكن لديهم أي خيار سياسي أو ديني آخر بموجب هذا القانون السياسي للإسلام الذي خضعت له الأندلس بكاملها.

وهكذا فإن الوجود السكاني لمسيحيّ أو مستعربي الأندلس كان محكوماً بثلاثة أنواع من التطور على امتداد الحكم الأموي:

١ ـ حافظت الجاليات المسيحية المنظمة في المدن ذات الأساقفة على وجودها طالما استمر حفاظها على مؤسسة الأسقفية و«مرضعتها» مؤسسة الدير. وهذا ما حدث فعلاً في إقليمي الأندلس وماردة وطليطلة. غير أن هذه الجاليات تعرضت للزوال في المناطق الشرقية ووادي الايبرو ومناطق الوسط، رغم أن بعضها استمر في الوجود بفضل قدوم قساوسة أجانب إليها وخاصة في المدن التي كانت على صلة بالمناطق المسيحية الشمالية (مثل طرطوشة وسرقسطة ووشقة ودانية في فترة حكم ملوك

الطوائف على الأقل).

وقد تناقص عدد أفراد هذه الجاليات بفضل اعتناق بعضهم الإسلام، والاضطهاد من قبل سلطات قرطبة في القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي، وكذلك بسبب الهجرات الجماهيرية - وبخاصة الرهبان والقساوسة - إلى المناطق المسيحية الشمالية[٦٧]. غير أن هذه الجاليات كانت تكتسب أعضاء جدداً عن طريق تنصير بعض سكان الأرياف وبعض سكان المدن الذين لم يعتنقوا الإسلام كما كانت الحال في مالقا وجبالها في القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي.

٢ - أما التجمعات المسيحية في الممالك المسيحية الشمالية فقد أضحت أكثر فأكثر أشد انطباعاً بالسمات المسيحية الأوروبية، وكثفت جهودها لتنصير سكان أريافها وأخذت تنتهج سياسة اجتذاب الجاليات المستعربة من داخل المجتمع الإسلامي. كما أنها وفرت لهذا المجتمع المهاجرين الذين غدا بعضهم مستعربين جدداً - يعيشون فيها ويبقون على مسيحيتهم لفترات تطول أو تقصر - واعتنق بعضهم الآخر الإسلام واندمج تماماً مع المجتمع الإسلامي.

٣ - وأما غالبية سكان الأندلس ذوي الأصل المسيحي، ورغم أسلمتهم رسمياً في القرن الهجري الثاني/الثامن الميلادي، فقد استمر تحولهم إلى الإسلام على امتداد القرون اللاحقة بغض النظر عن طول الفترة التي احتفظوا خلالها بتقاليد سابقة على الإسلام. غير أنه أعيد تنصير بعض هؤلاء (كما حدث في مالقا بالقرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي) سواء عن طريق التبشير أو في أعقاب الغزوات الإقليمية الناجحة التي قامت بها الممالك الشمالية المسيحية.

---

(٦٧) حول هذه المسألة المحددة، انظر: J. Pérez Fernández - Figares, «Los mozárabes en el Norte de España,» *Cuadernos de Estudios Medievales*, vols. 12-13 (1984-1985), pp. 155-176.

وحول القس الذي انتقل من بريدا (Merida) إلى ليون عام ٩٣٢، انظر: F. Hernández Giménez, «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana,» *Al-Andalus*, vol. 32 (1967), pp. 356-358.

وحول هجرة المستعربين ((durante dos largas generaciones (856-932))، انظر: J. González, *Repoblación de Castilla la Nueva* (Madrid, 1975), and Vicente Cantarino, *Entre monjes y musulmanes: El Conflicto que fue España*, Estudios (Madrid: Alhambra, 1978).

انظر العمل المثير للغاية عن التأثير الفكري للرهبان على المسيحية الإسبانية بقلم: M. Riu, «Algunas noticias de Toledo en la Crónica de Luitprando,» in: *Haciendo historia: Homenaje al Profesor Carlos Seco* (Madrid: [Editorial de la Universidad Complutense], 1989), p. 81: (with reference to the year 815: «muchos cristianos hispanos, sobre todo de Toledo, oprimidos por el yugo de los sarracenos, huyen en grupos a las Galias, en cuanto pueden y hallan ocasión, a escondidas»).

وأدى سقوط سلطة قرطبة المركزية ونشوء حكم ملوك الطوائف إلى تغيرات سكانية للجاليات المسيحية في الأندلس. فهذه الجاليات فقدت أولاً الدعم السياسي الذي كان يقدمه لها ملوك قرطبة لأسباب دينية وسياسية. ولكن في المقابل، أخذت جماعات من المسيحيين تلتف حول بلاط ملوك الطوائف طلباً للمكانة المتميزة ولاعتبارت تجارية. وينطبق هذا بشكل خاص على ممالك الطوائف في طليطلة وبطليوس واشبيلية وسرقسطة ودانية وبلنسية وطرطوشة[٦٨]. وجذبت ممالك الطوائف أعداداً من مسيحيي الممالك الشمالية المسيحية الذين قدموا بغرض العمل بالممالك الإسلامية، والذين حملوا معهم منها - إضافة إلى ما وفروه من ثروة - تأثيرات ثقافية وعلمية أندلسية. وهناك حالات موثقة عن مسيحيين كانوا يتنقلون بين المدن الإسلامية: من قادس وقرطبة إلى طليطلة، ومن طليطلة إلى بلنسية، ومن قرطبة إلى دانية، وغير ذلك.

وبعد استيلاء المسيحيين على طليطلة ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م والمناطق المحيطة بها، أخذ المستعربون يتمركزون فيها. وبعض هؤلاء كانوا من أصل مسيحي أندلسي، وبعضهم الآخر كان مسلماً تحول إلى المسيحية. وفي بداية القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي، نجحت الحملات التي شنها ألفونسو الأول ملك أراغون في المناطق الجنوبية والشرقية لإسبانيا في استعادة السكان المسيحيين - أو ذوي الأصول المسيحية - والذين أعيد توطينهم في مملكة سرقسطة التي كان فتحها حديثاً.

ويظهر آخر دليل حول الجاليات المسيحية في الأندلس في السياسة التي اتبعها المرابطون والموحدون في القرن الهجري السادس/الثاني عشر الميلادي عندم تم طرد التجمعات المسيحية واليهودية من الأندلس إلى المغرب[٦٩] وقد عاد بعض هؤلاء فيما بعد وهاجروا إلى المناطق المسيحية في شبه الجزيرة الايبيرية واندمجوا في النهاية في

---

(٦٨) حول طليطلة، انظر: Rivera Recio, *Los arzobispos de Toledo desde sus orígines hasta fines del siglo XI*, pp. 205-206, and Epalza and Rubiera, «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana».

وحول القـارسة Partibus infidelium (دينيا (Denia)؛ بلنسية (Valencia) وترتوزا (Tortosa))، انظر: R. I. Burns, *El Reino de Valencia en el siglo XIII* (Valencia, 1982), vol. 1, p. 130.

انظر أيضاً: F. Fita, «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII,» *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 30 (1897), pp. 529-532.

(٦٩) انظر: R. Idris, «Les Tributaires en Occident musulman médiéval d'après le "Mi'yār" d'al-Wanšarīsī,» dans: *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*, édité par Pierre Salmon (Leyde: E. J. Brill, 1974), pp. 182-184, et Vincent Lagardère, «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al-Andalus,» *Studia Islamica*, vol. 67 (1988), pp. 99-119.

المجتمع المسيحي للقرون الوسطى.

واستمر وجود المستعربين المُحدثين لغاية انتهاء الوجود السياسي للإسلام (غرناطة في عام ٨٩٧/١٤٩٢)(٧٠). كما أن هناك وثائق(٧١) تدل على اعتناق مسيحيين (علوج) الإسلام. غير أنه لا يوجد أي دليل على استمرار وجود جاليات مسيحية مستعربة في الأندلس بعد القرن الخامس/الحادي عشر الميلادي. وكل ما بأيدينا لغاية هذه الأيام أبرشيات طليطلة «المستعربة» كرمز لهذه الأقلية المسيحية المهمة في الأندلس.

٢ ـ الأهمية الرمزية للمستعربين في التاريخ الرسمي

لقد كان للمستعربين أهمية رمزية في ممالك القرون الوسطى المسيحية، مثلما هو الحال في إسبانيا المسيحية المعاصرة، لأنهم كانوا الورثة الدينيين، وبالتالي السياسيين، للنظام المسيحي السابق على الإسلام. فقد كانت ممالك القرون الوسطى المسيحية تشعر أنها حصلت على شرعيتها بفضل استيعابها للمستعربين. كما أن وجود هؤلاء وفر لهذه الممالك شرعية الحروب التي خاضتها ضد السلطة الإسلامية الحاكمة التي اعتبرت مغتصبة ومحتلة لأراضي الغير. فبدون وجود المستعربين كانت هذه السلطة الإسلامية ستعتبر الوريث الشرعي للقوط الغربيين الذين هزموا وتخلى ملوكهم في طليطلة (لذريق وأبناء غيطشة) عن حقوقهم السياسية. ومن وجهة نظر القومية الإسبانية المعاصرة، وكذلك المسيحية الإسبانية في كل العصور، فإن المستعربين كانوا الضحايا السياسيين والعسكريين للفتح الإسلامي الذي اعتبر غير شرعي وغير عادل. وهذه الرؤية كانت الأساس الفكري «لاسترداد ما فقد» (Re-conquista) التي ينظر إليها الإسبان على أنها حملة عادلة استمرت لأكثر من ثمانية قرون من أجل تأسيس قاعدة الطابع الإسباني (Hispano) والمسيحي للمجتمع الإسباني.

فبالنسبة إلى مجتمع القرون الوسطى، وكذلك إلى المجتمع المسيحي المعاصر، اعتبر المستعربون ـ إضافة لما سبق ـ رمزاً قوي الدلالة لاستمرارية الطابع المسيحي

---

(٧٠) انظر في ما سبق الهامش رقم (١٠)، و Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (Paris: Boccard, 1973), p. 201.

(٧١) انظر: Bulliet, «Process and Status in Conversion and Continuity».

وبخصوص دراسة عن أشهر يوميات معتنق للإسلام، انظر رسالتي الجامعية: Miguel de Epalza, *La Tuhfa, Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Taryumān (Fray Anselmo Turmeda)*, Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche; ser. 8, v. 15 (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971), والتي صدرت قبلاً عن: (Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967).

للمجتمع الإسباني القديم والمعاصر على حد سواء بوصفه مجتمعاً تأسس على القيم الدينية والثقافية للكاثوليكية واللاتينية.

وكان لاستمرار وجود هؤلاء المسيحيين خلال الحقبة الإسلامية أهمية واقعية ورمزية في حالتي طليطلة وبلنسية بشكل خاص. ففي الأولى وفر تبريراً لتفوق مكانة أساقفة طليطلة على مكانة بقية أساقفة إسبانيا، وفي الثانية دلل على أن لغة هذه المنطقة لها أصلها المستقل وليست قشتالية الجذور[٧٢].

غير أن استمرار وجود هذه الأقلية المسيحية وسط المجتمع الإسلامي استعمل أيضاً كرمز يدلل على الطابع التعددي لهذا المجتمع دينياً واجتماعياً. فالمسلمون يقدمون هذه التعددية كدليل على تسامح الإسلام وقدرته على تمثل الديانات المختلفة وإعادة إفرازها في مشروع حضاري هو الثقافة الأندلسية الإسلامية. وفي الوقت نفسه، فإن الكثير من المثقفين الإسبان وغيرهم يعتبرون تعددية الأندلس الدينية والثقافية مثالاً قوي الدلالة يمكن احتذاؤه في مواجهة كافة محاولات فرض أحادية دينية أو فكرية أو سياسية على أي مجتمع.

فهذان الوجهان للمجتمع الأندلسي (أي استمرارية وجود المسيحية الإسبانية والتعددية الدينية التي سادته)، يوضحان بجلاء الأسباب الكامنة وراء وجود هذا الكم الهائل من الدراسات حول المستعربين، وإدراك هذا القدر الكبير من التلاعب الفكري الذي يظهر في الدراسات المتخصصة بهم والناشىء ليس فقط عن الإجحاف، وإنما أيضاً عن ندرة الإشارة إليهم في المصادر العربية الإسلامية والمسيحية اللاتينية.

(٧٢) انظر في ما سبق الهامش رقم (٦٤).

المراجع

١ ـ العربية

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حققه وعلق حواشيه صبحي الصالح. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦١.

٢ ـ الأجنبية

Books

Al-'Abbādī, Aḥmad Mukhtār 'Abd al-Fattāḥ. *Los esclavos en España; Ojeada sobre su origen, desarrollo y relación con el movimiento de la šu'ūbiyya.* Madrid: Ministero de Educación Nacional de Egypto, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 1953.

Almagro, Martin [et al.]. *Quṣayr 'Amra: Residencia y baños omeyas en el desierto de Jordania*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1975.

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)*. Paris: Boccard, 1973.

Biberstein Kazimirsky, A. de. *Dictionnaire Arabe-Français*. Paris, 1860.

Bulliet, Richard W. «Conversion to Islam and the Emergence of a Muslim Society in Iran.» in: Richard W. Bulliet. *Conversion to Islam: Papers, 1972-1973*. Edited by N. Levtzion. New York, 1979.

——. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

——. «Process and Status in Converson and Continuity.» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eight to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1990.

——. *The Social History of Nishapur in the Eleventh Century*. Cambridge, MA, 1967.

Burns, R. I. *El Reino de Valencia en el siglo XIII*. Valencia, 1982.

Cantarino, Vicente. *Entre monjes y musulmanes: El Conflicto que fue España*. Madrid: Alhambra, 1978. (Estudios)

Codera y Zaydín, F. «Mozárabes: Su condición social y política.» (Doctoral Dissertation, Lérida, 1866).

Colbert, Edward. *The Martyrs of Cordoba (850-859)*. Washington: Catholic University of America Press, 1962. (Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, new ser.; v. 17)

Cuoq, Joseph. *L'Eglise d'Afrique du Nord du deuxième siècle*. Paris: Le Centurion, ©1984. (Chrétiens dans l'histoire)

Dall'Arche, M. *Scomparsa del Christianesimo ed espansione dell'Islam nell'Africa settentrionale*. Rome, 1967.

Dennett, Daniel Clement. *Conversion and the Poll-Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1950.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1881. 2 vols.

Epalza, Miguel de. «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino.» in: *Al-Andalus encuentro de tres mundos: Europa, Mundo Arabe e Iberoamérica*. Sevilla, 1991.

——. *Jésus otage: Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne, VIe-XVIIe siècles.*

Paris: Cerf, 1987. (Jésus depuis Jésus)

——. «Los cristianos en los baleares musulmanas.» in: *Les Illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VIII-XIII)*. Edicio a cura de Guillem Rossello-Bordoy. Palma de Mallorca: Institut d'Estudis Balearics, 1987.

——. «Mallorca bajo le autoridad compartida de bizantinos y árabes (siglos VIII-IX).» in: *Homenaje a Juan Sergio Nadal*. Athens, in Press.

——. «Els Mossarabs valencians i els topònims derivats de "Kanīsa" àrab.» in: *Miscellània d'homenatge a Enric Moreu-Rey*. A cura d'Albert Manent i Joan Veny. [Montserrat]: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.

——. *La Rápita islámica: Historia institucional i altres estudis regionals*. [Sant Carles de la Rápita]: Institut d'Estudis Rápitencs, [1993].

——. *La Tuhfa, Autobiografía y polémica islámica contra el Cristianismo de 'Abdallāh al-Taryūmān (Fray Anselmo Turmeda)*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967; Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971. (Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di scienze morali, storiche e filologiche; ser. 8, v. 15)

—— et S. Gellouz. *Le Cid: Personnage historique et littéraire: Anthologie de textes arabes, espagnols, français et latins avec traductions*. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose, 1983. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 18)

Fattal, A. *Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth: Librairie orientale; Dar el-Machreq, 1958.

Fernández López, S. «Marmuyas (monte de Málaga): Urbanismo musulmán en un ámbito rural.» in: Miguel de Epalza and J. L. Corral (eds.). *La Ciudad Islámica*. Saragossa, 1991.

Ferrer i Mallol, Maria Teresa. *Els sarrïns de la Corona Catalano-Aragonesa en el segle XIV: Segregacio i discriminacio*. Barcelona: Consell Superior d'Investigacións Científiques, 1987. (Anuario de estudios medievales, Anejo; 16)

Fierro, María Isabel. *La Heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987. (Cuadernos de Islamologia; 1)

García Villada, Z. *Historia eclésiastica de España*. Madrid, 1933.

Gil, Juan (comp.) *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Edidit Ioannes Gil. Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973. 2 vols. (Manuales y anejos de «Emerita»; 28)

González, J. *Repoblación de Castilla la Nueva*. Madrid, 1975.

González Palencia, Angel. *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*.

Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930. 4 vols.

Guillen Robles, Francisco. *Málaga musulmana; sucesos antigüedades ciencias y letras malagueñas durante la eded media*. Málaga: M. Oliver Navarro, 1880.

Huici Miranda, Ambrosio. *Historia musulmana de Valencia y su región; novedades y rectificaciones*. [Valencia]: Ayuntamiento de Valencia, 1969-1970. 3 vols.

Ibn Hudayl al-Andalusī, 'Alī Ibn 'Abd al-Raḥmān. *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'El Andalus, traité de guerre sainte islamique*. Traduction française par Louis Mercier. Paris: P. Geuthner, 1939.

Idris, R. «Les Tributaires en Occident musulman médiéval d'après le "Mi'yār" d'al-Wanšarīsī.» dans: *Mélanges d'Islamologie: Volume dédié à la mémoire de Armand Abel par ses collègues, ses élèves et ses amis*. Edité par Pierre Salmon. Leyde: E. J. Brill, 1974.

Khallaf, M. A. and M. A. Makki. *Documentos sobre procesos referentes a las communidades neo-musulmanas en la España musulmana*. Cairo, 1980. (In Arabic).

Lafuente y Alcántara, Emilio. *Condición y revoluciones de algunas razas españolas y especialmente de la mozárabe en la edad media*. Madrid, 1874.

Lévi-Provençal, Evariste. *España musulmana: Hasta la caida del califato de Córdoba (711-1031 D.J.)*. Dirigida por Ramón Menéndez Pidal. 2ª ed. Madrid, 1958. (Historia de España; vol. 4)

Lichtendsdâdter. «Musta'rib (a).» in: *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Edited on behalf of the Royal Netherlands Academy by H. A. R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden: E. J. Brill, 1961.

Llobregat Conesa, Enrique. *Teodomiro de Oriola, su vida y su obra*. Alicante, 1973. (Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de la Excma, Diputación de Alicante; 17)

Millet-Gérard, Dominique. *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIᵉ-IXᵉ siècles*. Paris: Etudes augustiniènnes, 1984.

Morony, Michael G. «The Age of Conversions: A Reassessment.» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1990.

——. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Paz y Melia, Antonio. *Embajada del Emperador de Alemania Otón I al Califa de Córdoba Abderrahmán I*. Madrid, 1872.

Pedregal y Fantini, J. *Estado social y cultural de los mozárabes y mudéjares españoles*. Sevilla, 1898.

Riu, M. «Algunas noticias de Toledo en la Crónica de Luitprando.» in: *Haciendo historia: Homenaje al Profesor Carlos Seco*. Madrid: [Editorial de la Universidad Complutense], 1989.

Rivera Recio, Juan Francisco. «La Iglesia mozárabe,» in: Ricardo García-Villoslada (ed.). *Historia de la Iglesia en España*. Madrid: EDICA, 1979-[1980]. (Biblioteca de autores cristianos; 16 [18-21].

——. *Los arzobispos de Toledo desde sus orígines hasta fines del siglo XI*. Toledo: Diputación Provincial, 1962.

Rubiera Mata, María Jesús. «Alava y los alaveses en los textos árabes medievales.» in: *La Formación de Alava*. Vitoria: Diputación Foral de Alava, Departamento de Publicaciones, 1984.

——. «Madrid hace 900 años.» in: *Madrid, el agua y el urbanismo musulmán*. Madrid, 1990.

——. «Les Premiers Mores convertis ou les prémices de la tolérance.» dans: Louis Cardaillac (ed.). *Tolède XII^e-XIII^e siècles: Musulmans, chrétiens et juifs: Le Savoir et la tolérance*. Dirigé par Louis Cardaillac. Paris: Editions Autrement, ©1991.

——. *La Taifa de Denia*. Alicante, 1988.

——. «Un insólito caso de conversas musulmanas al cristianismo: Las princesas toledanas del siglo XI.» in: *Las mujeres en el cristianismo medieval: Imagenes teoricas y causes de actuación religiosa*. Madrid: Asociación Cultural al-Mudayna, [1989]. (Colección Laya; no. 5)

—— and Miguel de Epalza. *Xátiva musulamana: Segles VIII-XIII*. [Játiva, Spain]: Delegacio de Cultura, 1987. (Colección Gramalla; 1)

Ruiz Asensio, J. M. «Mozárabes.» in: *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España*. Madrid, 1972.

Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Estab. tip. de la viuda é hijos de M. Tello, 1897-1903. Reprints, Amsterdam: Oriental Press, 1967; Madrid: Ediciones Turner, [1983?].

Talbi, M. «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: Une tentative d'explication.» in: Michael Gervers and Ramzi Jibran Bikhazi (eds.). *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries*. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, ©1990.

Vernet Gines, Juan. «Los médicos andaluces en el "Libro de las generaciones de médicos" de Ibn Ŷulŷul.» in: Juan Vernet Gines. *Estudios sobre*

historia de la ciencia medieval. Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

Vives, J. «Egila.» in: *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España.* Madrid, 1971.

Wolf, K. B. *Christian Martyrs in Muslim Spain.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Al-Zayyat, Isḥāq Ibn al-Ḥasan. *El «Ḍikr al-aqālīm»: Tratado de Geografía Universal.* By Francisco Castello. [Madrid]: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; [Bercelona]: Instituto «Millás Vallicrosa» de Historia de la Ciencia Arabe de la Universidad de Barcelona, Departamento de Filología Semitica, Universidad de Barcelona, [1989?].

Periodicals

Abumalham, M. «La Conversión según formularios notariales andalusíes: Valoración de la legalidad de la conversión de Maimónides.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: 1985.

Beneyto Pérez, J. «Sobre siervos Cristianos bajo el dominio musulmán.» *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*: vol. 13, 1932.

Camón Aznar, J. «El Cid, personaje mozárabe.» *Revista de Estudios Politicos:* vol. 17, 1947.

Epalza, Miguel de. «El Derecho político musulmán y su influencia en la formación de Alava (siglos VIII-XI).» *Estudios de Deusto:* vol. 32, no. 73, 1984.

——. «La Islamización de al-Andalus: Mozárabes y neo-mozárabes». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 23, 1985-1986.

——. «Les Mozarabes: Etat de la question.» *Revue du monde musulman et de la Méditerranée:* Forthcoming.

—— and Enrique Llobregat Conesa. «¿ Hubo mozárabes en tierras Valencianas? Proceso de islamización del Levante de la Península.» *Revista del Instituto de Estudios Alicantinos:* vol. 36, 1982.

Fita, F. «Obispos mozárabes refugiados en Toledo a mediados del siglo XII.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*: vol. 30, 1897.

Guichard, Pierre. «Les Mozarabes de Valence et d'al-Andalus entre l'histoire et le mythe.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée:* vol. 40, 1985.

Hernández Giménez, F. «Los caminos de Córdoba hacia el Noroeste en época musulmana.» *Al-Andalus:* vol. 32, 1967.

Hitchcock, Richard. «¿ Quienes fueron los verdaderos mozárabes? Una contribución a la historia del mozarabismo.» *Nueva Revista de Filologia Hispánica:* vol. 30, 1981.

Lagardère, Vincent. «Communautés mozarabes et pouvoir almoravide en 519 H/1125 en al-Andalus.» *Studia Islamica:* vol. 67, 1988.

Maíllo Salgado, F. «Diacronía y sentido del término Elche: Contribución al estudio del medioevo español y su léxico.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 30, no. 1, 1982.

Makki, A. «Pasajes del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān de interés para la historia del siglo IX: Un magnate franco al servicio de 'Abd al-Raḥmān II.» *Cuadernos de Historia de España:* vols. 42-42, 1965.

Marín, Manuela. «Rūm in the Works of Three Spanish Muslim Geographers.» *Graeco-Arabica*: vol. 3, 1983.

Mariner Bigorra, S. «Epitafio versificado y acróstico del abad mozárabe Recosindo.» *Ampurias:* vols. 22-23, 1986.

Menéndez Pidal, Ramón and Emilio García Gómez. «El Conde mozárabe Sisnando Davidiz y la política de Alfonso VI con los Taifas.» *Al-Andalus*: vol. 12, 1947.

Morany, Michael G. «The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq.» *Iran*: vol. 14, 1976.

Pérez Fernández-Figares, J. «Los mozárabes en el Norte de España.» *Cuadernos de Estudios Medievales*: vols. 12-13, 1984-1985.

Riu, M. «Marmuyas, sede de una población mozárabe en los montes de Málaga.» *Mainake*: vols. 2-3, 1980-1981.

Speight, R. M. «The Place of the Christians in Ninth Century North Africa According to Muslim Sources.» *Islamochristiana*: vol. 4, 1978.

Terés, E. «Linajes árabes en al-Andalus según la "Ŷamhara" de Ibn Ḥazm.» *Al-Andalus*: vol. 22, 1957.

Turki, Abdel Magid. «Situation du "tributaire" qui insulte l'Islam, au regard de la doctrine et de la jurisprudence musulmanes.» *Studia Islamica*: vol. 30, 1969.

Vallvé, J. «De nuevo sobre Bobastro.» *Al-Andalus*: vol. 30, 1965.

Conferences

Chalmeta, Pedro. «Le Passage à l'Islam dans al-Andalus au X[e] siècle.» Paper presented at: *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I. (Málaga, 1984).* Madrid: Union européenne d'arabisants et d'islamisants, 1986.

Epalza, Miguel de. «Islamic Social Structures in Muslim and Christian Valencia.» Paper presented at: *Medieval Spain in the Western Mediterranean: A Conference in Honor of Robert I. Burns*. Los Angeles, in Press.

——. «Sobre el origen islámico del adopcionismo: Influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino.» Paper presented at: *Coloquio Internacional. Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la edad media*. San Lorenzo de El Escorial, 1991.

—— and María Jesús Rubiera Mata. «Los cristianos toledanos bajo dominación musulmana.» Paper presented at: *Simposio Toledo Hispanoarabe: Colegio Universitario, 6-8 Mayo 1982*. Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986. (Colegio Universitario de Toledo)

Fernández Serrano, F. «De «Re» onomástica: Mozárabe, un Apellido del Alto Aragón.» Paper presented at: *Genealogías mozárabes: Ponencias y comunicaciones presentadas al I Congreso Internacional de Estudios Mozárabes, Toledo, 1975*. Toledo: Instituto de Estudios Visigotico-Mozárabes de San Eugenio, 1981.

Hitchcock, Richard. «El Supuesto mozarabismo andaluz.» Paper presented at: *Actas del I Congreso de Historia de Andalucía*. Córdoba, 1978.

المستعربون: نَقَلَة الحضارة الإسلامية في الأندلس

مارغريتا لوبيز غوميز(*)

مقدمة

لقد كتب الكثير مؤخراً حول تعايش المجتمعات الثلاثة: المسلمة واليهودية والنصرانية في ظل الحكم الإسلامي لبلاد الأندلس إبان العصر الوسيط، وإلى القرن الثاني عشر للميلاد، بوجه خاص. وقد أرادت هذه الكتابات أحياناً عرض ذلك التعايش كمثال على إنجاز تاريخي تصعب علينا إدامته في الوقت الحاضر، أو سعت أحياناً أخر، وهو السعي الغالب بحكم صدورها عن مواقف متزمتة، إلى إعلاء شأن أحد تلكم المجتمعات على حساب المجتمعين الآخرين، المتضادين بالضرورة.

بيد أن تلك الكتابات لم تستطع في كلتا الحالتين الوصول إلى جوهر الموضوع، وأن تتحقق من ذلك «التعايش» بتفاصيله اليومية ـ التي تكون أحياناً في عبارة من عبارات سجل تاريخي عن طريق تشخيص طبيعة الإطار الاجتماعي والسياسي الذي تمكنت وسائل ذلك التعايش الصعب من أن تتوفر فيه، والأهم من ذلك، التعرف على الكيفية التي تحقق وفقها ذلك العبور البطيء وغير الواعي من حضارة إلى أخرى؛ ذاك العبور الذي لا يمكن إثباته إلا بمرور الزمن، والذي كثيراً ما يحدث على الرغم من كل أشكال السيطرة السياسية والدينية التي تحاول إيقافه.

(*) مارغريتا لوبيز غوميز (Margarita López Gómez): مديرة قسم التاريخ والفن في المؤسسة الغربية للثقافة الإسلامية في مدريد.

قام بترجمة هذا الفصل أكرم ذا النون.

أولاً: الطبقات الاجتماعية في الأندلس
بداية روح التسامح والتعايش: المستعربون

لدى بداية هيمنة الإسلام على شبه الجزيرة الايبيرية (إسبانيا والبرتغال، في الوقت الحالي) في القرن الثامن للميلاد كان من المؤكد أن تؤشر تلك الهيمنة على بداية حلول نظام حضاري محل نظام آخر، فكل التغيرات تقريباً تجلب معها عادة التجديد والصدمات العميقة.

راحت القطعات العسكرية المؤلفة من العرب والبربر تفتح هسبانيا (Hispania)، بمساعدة النبلاء من الهسبان القوط الغربيين، أتباع الملك المخلوع غيطشة، واليهود المحليين، بيد أن المفهوم الإسلامي الذي يعد النصارى واليهود من أهل الذمة (أهل العهد) أدى إلى اتباع المسلمين سياسية واضحة في الاستيطان عن طريق عرض الأحلاف والتنازلات على تلكم المدن الهسبانية التي استسلمت لهم دون قتال.

لا يسع المستعرب (Arabista) الإسباني المعروف ف.خ. سيمونيه، الذي تتّسم كتاباته بنزعة واضحة من العداء للإسلام، إلا أن يعترف لدى تعرضه لتنازلات الاستسلام تلك، بأن «الأحلاف كانت عموماً أحلافاً إنسانية وفي صالح أهالي البلاد المفتوحة...»[1]، كما يذكر في مناسبة لاحقة:

«لا بد أن حرية العقيدة التي نادى الفاتحون بها قد راقت لأهالي الأقاليم المفتوحة، ولا سيما للكثيرين الذين تعرضوا للملاحقة من قبل الحكم السابق (للقوط الغربيين) جراء أخطائهم الأريوسية (Arrianos) أو بسبب معتقداتهم الباطلة، أو بخصوص أصولهم العرقية. أما أبناء الطبقات الميسورة، من المستوطنين والوكلاء والخدم، أي الغالبية العظمى للأهالي، فيبدو أنهم قد شعروا بالسرور لدى تقوض سطوة النبلاء القوط الغربيين وصلفهم....»[2].

وهكذا قبلت غالبية السكان الهسبان، التي اعتادت على أن تكون هدفاً للفتوحات، وعن طيب خاطر كما يبدو، بسلطة حكم جديد: الحكم الإسلامي، وحافظت على أوضاعها الاجتماعية والدينية السابقة - بالنسبة لأولئك الذين لم يرغبوا باعتناق الإسلام - لقاء دفع نوعين من الضرائب: ضريبة الخضوع، الجزية، والضريبة الإقليمية، الخراج، التي حق أداؤها على كل من رغب بالتمتع بحماية السلطة الإسلامية للذميين.

---

(١) انظر: Francisco Javier Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols. (Madrid: Ediciones Turner, [1983?]), vol. 1, p. 43.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٣.

وبعد قيام الحكم الإسلامي في شبه الجزيرة الايبيرية بالشكل السالف الذكر كان من المؤكد أن تظهر أعداد كبيرة من السكان النصارى الذين آثروا البقاء على دينهم، في الوقت الذي اختار فيه قسم كبير من الهسبان القوط الغربيين اعتناق الإسلام، سواء أكان ذلك عن قناعة وصدق أم بحكم مصالحهم الجانبية. وهؤلاء النصارى الذي تحولوا إلى الإسلام أصبحوا يسمون المولدين.

لقد ذهب معظم المؤرخين، وبضمنهم سيمونيه، إلى أن المستعربين (Mozárabes) هم كل أولئك الهسبان القوط الغربيين الذين تمسكوا بدينهم النصراني وعاشوا جنباً إلى جنب مع المسلمين في الأندلس تحت الحكم الإسلامي، كما عُدّ من المستعربين أيضاً كل أولئك النصارى الذين مكثوا في الأراضي الواقعة تحت الحكم الإسلامي، منذ الأيام الأولى للفتح، سواء أكانوا قد استعربوا أم لم يستعربوا.

في ما يتعلق بإحداثيات التغيير، واصل المستعربون العيش في مدنهم الأصلية، كطليطلة وقرطبة وإشبيلية وسرقسطة وبلنسية وفي المناطق الجبلية من مالقة، وكذلك في المناطق الزراعية التي أسهموا في توسيعها بتعاونهم مع السياسة الزراعية للأمراء الأمويين.

على الضد مما أشار إليه بعض المؤلفين، عاش المستعربون في العديد من المدن واختلطوا مع سكانها من الهسبان العرب (تظهر الزيجات المختلطة بين المسلمين والنصرانيات بكثرة)، ولا سيما في قرطبة وطليطلة وتطيلة وسرقسطة، في رأي تورّس بالباس[٣]، على الرغم من أن جالية المستعربين في بعض المدن، مثل بلنسية، عاشت في أحياء منعزلة كالرصافة ورايوسة (Rayosa) ذات الحدائق الغناء، بحسب ما نقله لنا الشعراء الهسبان العرب كابن أميرة.

إن خير ما يمثل ذلك التجمع السكني الخالي من الحدود بين الأقليات هو بقاء الكنائس داخل أسوار المدينة، بل في مركزها أيضاً، كما تشهد على ذلك كنيسة الملك المجاورة للمسجد الجامع في مدينة طليطلة[٤].

عاشت جاليات المستعربين كذلك في الأرياف والقرى التي كان جميع سكانها أحياناً من النصارى، وتشهد أسماء تلك المناطق على ذلك، مثل وادي المستعربين (Val de los Mozárabes) وهي قرية من قرى طليطلة، موثقة حتى القرن الثالث عشر للميلاد.

---

(٣) انظر: Leopoldo Torres Balbás, *Ciudades hispanomusulmanas*, introducción y conclusión por Henri Terrasse, 2ª ed. (Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985), p. 199.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

ثمة حقيقة مهمة تمكننا من تحليل ديمومة أقليات المستعربين في الأندلس، ودرجة التعايش المختلط فيها هي الصفة السياسية التي منحها الحكام المسلمون إلى المستعربين والتي استطاع هؤلاء بفضلها الاحتفاظ بقوانينهم القوطية الغربية (El Fuero Juzgo) في المجال المدني، وبشرائع وطقوس الكنيسة الهسبانية القديمة في المجال الديني، كما تمتعت جالياتهم بحكم ذاتي كامل دون أن يتصادم ذلك مع القضاء الإسلامي. ورأس تلكم الحكومات الذاتية موظف رفيع المستوى من أصل هسباني قوطي يدعى «كونت» أو قومس، في حين اضطلع أسقف بالإدارة الدينية لكل جالية من جاليات المستعربين التي كان لها أيضاً رقيب أو (Iudex) يتولى القضاء فيها أسماه المسلمون قاضي العجم (Cadi de los achamies).

كانت كل المناصب تلك تعيّن من قبل أمير الأندلس، ومن قبل الخليفة فيما بعد، باقتراح من النصارى القاطنين في الأقاليم المسلمة، وكانت تلك المناصب مناصب رفيعة المستوى تسنمها نصارى منحدرون عن طبقة النبلاء القوطية القديمة، وكان لهم الحق في حضور الاحتفالات في قصر الأمير، كما شكلوا جزءاً من مجلسه.

لقد تجمعت جاليات المستعربين في الأندلس، كما أسلفنا، حول الكنائس وانضوت تحت إدارة أسقف لغرض مزاولة حياتها الدينية، وكانت في طليطلة إبان الحكم الإسلامي ست أبرشيات، في أقل تقدير، داخل أسوار المدينة، وأخريات مثلها بقرطبة في القرن التاسع للميلاد.

وربما يسعنا أن نتخيل المشهد في كل مدينة من مدن الأندلس عبر دروبها المركزية الضيقة وأن نرى فيها احتشاد الجموع من كل جنس ولون ولسان وهي تغدو وتروح إلى السوق والحمامات، أو إلى المسجد والكنيسة والكنيس؛ الأساقفة والقسس والرهبان النصارى بأزيائهم وعلاماتهم المميزة والدالة على درجاتهم كما كانت الحال في زمن القوط الغربيين، والمستعربون من غير الدينيين بحللهم الخاصة، ونساؤهم متشحات ولكن دون نقاب يغطي أوجههن كالمسلمات. وبمرور الوقت راح النصارى يرتدون ملابس المسلمين، كما نقل هؤلاء بدورهم الكثير من أزياء النصارى، أي أنه حصل شيئاً فشيئاً تمثل في المظهر الخارجي، وفي اللغة أيضاً، ذلك أن المستعربين كانوا يتحدثون بالعربية في المحافل العامة غالباً، في حين كان الهسبان العرب يفهمون اللغة الرومانسية (El romance) بدرجة كافية، ولا سيما أفراد الطبقات العليا منهم، مثل الخليفة عبد الرحمن الثالث الذي كان يقرض الشعر باللغة الرومانسية.

في حدود منتصف القرن التاسع للميلاد «بات من الصعب بمكان تمييز النصارى عن المسلمين في المظهر»(٥) في قرطبة.

---

(٥) Simonet, *Historia de los mozárabes de España*, p. 128.

على الرغم من أن العديدين رددوا القول مراراً بأن القضاء الإسلامي حرم على النصارى الاندماج بالسكان المسلمين وتسنُّم المناصب الرفيعة، إلا أن الواقع الفعلي لبلاد الأندلس يناقض هذه المقولة، فكثر هم المستعربون الذين تقلدوا مناصب عالية المستوى في وزارات الخلافة، مثل ربيع بن زيد (Recemundo) في القرن العاشر للميلاد، الذي كان سفيراً كفوءاً للخليفة عبد الرحمن الثالث لدى ملك المانيا أوتو الأول، قبل أن يصبح أسقفاً؛ أو أبو عمر بن غنديسالبو (Gundisalvo)، في القرن التالي، الذي تسنم رئاسة الوزراء في عهد ملك سرقسطة زمن الطوائف، والمقتدر أحمد ابن سليمان (١٠٤٩ ـ ١٠٨١م)، وغيرهم في قائمة طويلة للمستعربين الذين شغلوا مناصب رفيعة، علاوة على الأفضال التي كانت تغدق على قوامس جاليات المستعربين، مثل أرداباستو ابن ملك القوط الغربيين غيطشة، الذي يسميه المؤرخون العرب في القرن الثامن للميلاد قومس الأندلس (Conde de al-Andalus)، أو معاوية ابن لوبه، قومس قرطبة أيام الحكم الثاني، الذي يقدم أولئك المؤرخون لاسمه عادة بعبارة «السيد الحليم».

كانت جالية المستعربين، كما أسلفنا، كبيرة أيضاً في القرى والأرياف حيث عاش السكان من المستعربين والمسلمين جنباً إلى جنب، وكانوا ملاكاً صغاراً، ذلك أن القوانين الإسلامية منحتهم الحق في تملك الأرض والتصرف بها كما شاؤوا، في حين كان هذا الحق شديد التحديد بالنسبة للطبقات الاجتماعية الدنيا تحت حكم القوط الغربيين[٦].

تجمع أولئك المزارعون المستعربون في قرى «Alquerias»، أو في مجموعة من الدور المكرسة للزراعة والفلاحة، وكانت حقول الأندلس تحفل بمثل تلك الدور القائمة بمحاذاة بساتين الزيتون والكروم التي توسطتها الأنهر ذات النواعير الدوارة التي كانت تنقل الماء من أحواضها إلى المغروسات والمحاصيل.

ثانياً: رد فعل المستعربين القرطبيين: فصل من فصول القومية

لقد جرت مجانسة مجتمع خليط تحت الاسم العام للمستعربين، وتمت مساواته بواسطة مسطرة واحدة هي الدين: الدين النصراني، على الرغم من أن السكان النصارى الذين مكثوا في ظل الحكم الإسلامي لم يكونوا من جنس واحد، لا في مستواهم الاجتماعي، ولا في مسلكهم، ولا حتى في سياق تقبلهم وتمثلهم فيما يخص الحكم الإسلامي وفيما يتعلق بالحكم النصراني ذاته لاحقاً، ذاك الحكم الذي ولد في خضم حروب الاسترداد لإعادة الهيمنة النصرانية إلى أراضي الأندلس (La

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(Reconquista، وكذلك لم يكن رد فعل المستعربين لسيطرة المسلمين على درجة واحدة في مدن الأندلس كلها.

إلى جانب ممثلي طبقة النبلاء من القوط الغربيين والأسر الرومانية العريقة النسب ضم اسم المستعربين فيمن ضمه أغلبية من الخدم والمستوطنين وأبناء الطبقات الدنيا المنحدرين عن المجتمع الهسباني القوطي السابق، فالأوائل، من الأرستقراطيين، فقدوا رفعة شأنهم وسلطتهم واضطروا إلى ترك زمام الحكم لأسياد جدد: المسلمون، وكذلك فقدت الكنيسة ورجالها قوتهم الاجتماعية ومكانتهم الدينية المرموقة، إلا البؤساء، الذين لم يكن لديهم ما يفقدونه، فقد خرجوا منتفعين من ذلك التغير[٧].

على تلك الشاكلة، وبضوء تلكم العوامل الجديدة تنبغي دراسة ردود الفعل المضادة للهيمنة الإسلامية، بإسقاط مواقف بعض المؤرخين (المنطقية بحد ذاتها)، الذين يؤسسون على ردود فعل المستعربين العنيفة والمعدودة نوعاً من الثوابت التاريخية.

فتقوض حكم القوط الغربيين والمصائب التي تلاحقت، في آراء أولئك المؤرخين النصارى، على هسبانيا جراء ذلك الأمر أخذت تتحول إلى شكوى متواصلة في أوساط طبقة النبلاء القوط الغربيين، «المنفيين طواعية» إلى جبال كنتابريا، أو لدى رجال الدين اللاجئين إلى الأديرة في شمال شبه الجزيرة.

إن هذا النواح على خسارة إسبانيا (الذي لا يمكننا الدخول في تفاصيل تطوره وعوامله السياسية والاجتماعية في هذا المقام لأنه يستحق دراسة متمعنة خاصة به)، أضحى واحداً من العوامل الرئيسة الثابتة في سجلات التاريخ النصرانية منذ القرن الميلادي الثامن، وهذا هو حال وقائع مستعربية (*Crónica Mozárabe*)، المدونة سنة ٧٥٤م من قبل كاهن مستعرب وقرطبي على ما يبدو.

فهذه الوقائع هي إحدى أولى الوقائع التي شرعت في تصوير الإسلام كعدو بغيض هوى بهسبانيا إلى دامس الظلمات، ماحياً منها حكم القوط الغربيين المجيد. بيد أن الصور في الحقيقة هي صور سياسية ونرجسية التعرق أكثر منها صور دينية. فالأمر، برجحان أكبر، يتعلق بنواح طبقة اجتماعية فقدت علو شأنها فباتت تحن إلى كل ما من شأنه أن يذكرها بماضيها الغابر، وأخذت تؤلهه وتبذر بذور نزعة قومية مبطنة، تقوم على شرعية سلالة القوط الغربيين والعرق الهسباني، وفي آخر المطاف، على الدين النصراني.

لا يجهل أحد أنه لدى وصول الإسلام إلى شبه الجزيرة الايبيرية كانت غالبية الأهالي من الهسبان الرومان قد تنصرت بالكاد، إذ كانت فترة التنصر البطيئة تتنازع

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦.

بحكم أصولها الوثنية الايبيرية الرومانية بين أعاصير الهرطقة النصرانية: البريسشيليانية (عقيدة دينية هرطقية دعى إليها بريسشيليانو (Prisciliano)، أسقف مدينة أبله (Ávila) إبان القرن التاسع للميلاد) والأريوسية (الدين الرسمي لحكم القوط الغربيين حتى تنصُّر الملك ريكاريدو (Recaredo) في القرن الميلادي السادس).

من الملايين الستة التي عدت بها نفوس الهسبان - الرومان الذين كانوا موجودين في شبه الجزيرة الايبيرية لدى وصول المسلمين إليها، بحسب رأي بعض المؤلفين، يسع الافتراض أن مشكلة التعايش مع الحكم الإسلامي قد اقتصرت، بالنسبة للغالبية العظمى لأولئك السكان (الذين شكلوا قوام الطبقات الشعبية)، على مسألة من مسائل ديمومة البقاء، الأمر الذي قادهم حتماً إلى عدم الاكتراث كثيراً بذلك التغير الجديد في الأسياد، ووفق هذه الافتراضات لن يكون من الداعي للتعجب أن قسماً كبيراً من الهسبان القوط قد دخل الإسلام واندرج في عداد أسر المولدين الكبيرة في بلاد الأندلس.

بعد هذا الطرح الذي لا غنى عنه، أصبح بإمكاننا الآن أن ندقق بروية في أحداث قرطبة للنصف الثاني من القرن التاسع للميلاد، حيث مثلت عشرات من المستعربين لدى القاضي المسلم، وأهانت الرسول وأنكرت إسلامها بغية الاستشهاد الطوعي، وهو ما حصل في النهاية، عقب سلسلة من الحوادث والمحن.

لدى حكم الأمير الأموي عبد الرحمن الثاني (٨٢٢ - ٨٥٢م) تضافرت في قرطبة إبان القرن التاسع كل العناصر الكفيلة بإرساء قواعد تنظيم اجتماعي وحضاري أصيل، أشر بداية ارتقاء وازدهار قرطبة وبلاد الأندلس عموماً، بقوة جارفة إلى درجة أنه شمل جاليات السكان الثلاث: المسلمة واليهودية والنصرانية.

وقد استفاد الكل من ذلك النمو الحضاري وانجذبوا إليه، ويضمنهم الشبيبة النصرانية:

«أليس صحيحاً أن الشباب النصارى، الأطهار والفصحاء، المتميزين كل التميز بأدبهم وطريقة مشيهم، والمتربين تربية دنيوية، قد باتوا اليوم شديدي الحماسة للغة العربية وتهافتوا على كتب الكلدان (العرب)، يقرأونها بشغف مستجدّ ويتجادلون فيها بحرارة قصوى، ويجمعونها بكل حرص، ناشرين عقائدها بلغة ثرية ودقيقة، غير مقصرين في إطرائها، في الوقت الذي جهلوا فيه المحاسن الكنسية وازدروا أنهار الكنيسة المنسابة إلى السماء كازدرائهم بالأمور الرذيلة التافهة!

«هذا هو الشقاء بعينه: جهلت النصارى قانونها ونسي اللاتين لغتهم حتى غدا من الصعب أن تجدوا واحداً بين ألف من النصارى يجيد كتابة رسالة قصيرة باللاتينية إلى أخيه، بينما تلقون حشوداً لا عد لها من المتفننين في عرض أبهة البلاغة الكلدانية

(العربية)، إلى درجة أنهم راحوا يطرزون رسائلهم الرقيقة بمقطوعات من الشعر البليغ وبلباقة فاخرة...»[٨].

هكذا تذمر من وضع الشباب المستعربين القرطبيين، سنة ٨٥٤م، ألبارو القرطبي (Álvaro de Córdoba)، أحد برجوازيي المستعربين الميسورين الذي ينحدر من أصل يهودي. إن ما ثار عليه بعض النبلاء ورجال الدين من المستعربين في الواقع هو رؤية الازدهار الجلي والمطرد لأبناء النبلاء العريقي النسب في قرطبة التي أصبحت الآن تحت حكم الإسلام، والتحقق من غلبة الحضارة الإسلامية على الحضارة اللاتينية ودرجة تأثيرها فيها، مثلما يذهب إليه دومينيك ميلليه جيرارد في دراسته التي تبعث على الاهتمام[٩].

بيد أن الفارو القرطبي، وصديقه إيولوخيو (Eulogio) المستعرب الذي ينحدر من أصل نبيل، أججا الحمية الدينية لدى أفراد جالية المستعربين القرطبية، الأمر الذي حدا العديد من المستعربين المشحونين بجرعات التعصب الديني على المثول أمام قاضي المسلمين، والتهجم على الرسول والإسلام، فحُكم عليهم بالموت ونالوا مرتبة الشهادة الطوعية التي أدانها حتى أسقف قرطبة المستعرب وعدها شكلاً من أشكال الانتحار.

وراء تلك الحادثة المؤلمة التي عوقت بصورة مأساوية مجرى تعايش غلب عليه طابع السلم، كمن شعور محض بحركة قومية لنخبة حضرية معينة جبلت عليه عقول النصارى من أبناء الطبقات العليا منذ القرن الماضي.

لقد تمتّعت جالية المستعربين بالهدوء والاستقرار إبان حكم الخليفة عبد الرحمن الثالث (٩١٢ ـ ٩٦١م) وخفت حدة تلك الدعوات القومية، ذلك أن الخليفة بسعيه إلى منح الأندلس كياناً سياسياً مستقلاً، عرف كيف يوحد بين عناصر رعاياه المختلفة والمتضاربة بفطنة كبيرة، وأن يجد تعايشاً سلمياً طيباً، يمكننا أن نسميه اليوم بما بعد القطرية، عن طريق إدارة حكم قائم على العدالة والحزم[١٠].

---

(٨) انظر: Alvaro de Córdoba, *Indiculus Luminosus*, vol. 1, pp. 314-315.

والاقتباس مترجم عن النص الفرنسي الذي أعده ميلّيه ـ جيرارد في مؤلفه: Dominique Millet - Gérard, *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e - IX^e siècles* (Paris: Etudes augustiniènnes, 1984).

(٩) Millet - Gérard, Ibid., pp. 24 et 49 - 53.

(١٠) انظر: Isidro de las Cagigas, *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*, 2 vols. (Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948), vol. 1: *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andaluz)*, pp. 324 - 325.

ثالثاً: مهاجرون سياسيون إلى شمال شبه الجزيرة

استمرت أجواء ذلك التعايش السمح خلال القرن الميلادي العاشر في دويلات الطوائف، ولكن وصول المرابطين البربر المتسمين بالحمية الدينية والتمسك بأصول الدين، إلى شبه الجزيرة (عام ١٠٨٦م)، وعرض مستعربي غرناطة (المتمردين منذ قيام الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين بهدم إحدى كنائسهم الواقعة قرب باب إلبيرة، بطلب من فقهائه)، إلى ملك أراغون النصراني، الفونسو الأول، الملقب بالمحارب (Alfonso el Batallador) في النصف الأول للقرن الثاني عشر بفتح أبواب الأندلس بوجه النصرانية، أذكيا مشاعر بعض غلاة المسلمين.

زحفت حملة الفونسو الأول، المحارب، من سرقسطة إلى مالقة، لكنها لم تفلح في انتزاع أية أراض جديدة من أيدي المسلمين، ولم تحقق سوى استعراض بسالة الملك النصراني وتهوره، غير أن تواطؤ المستعربين (لعله الأول والأخير من نوعه) استجلب غضبة الفقهاء المغالين وحنقهم، فنقضوا الحلف الذي كانت الحكومة الإسلامية قد عقدته لبضعة قرون خلت مع المستعربين وعدّوا باطلاً حق هؤلاء في الحماية بوصفهم من أهل الذمة[١١]. نُفي الكثير من المستعربين إلى إفريقية وهرب غيرهم إلى شمال شبه الجزيرة النصراني. ويرى سيمونيه أن مجموعة من المستعربين بقيت في غرناطة حتى أيام المملكة النصرية، إلا أن إ. كاغيغاس يذهب إلى القول أنه لم يبق أي أثر للمستعربين في مملكة غرناطة لدى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد.

يعد قسم كبير من المؤرخين الأوروبيين عهد المرابطين في الأندلس مثالاً للتعصب الديني المتطرف، بيد أنّ تمكن المستعربين المنفيين إلى المغرب (في مدينتي سلا ومكناس) من ممارسة شعائرهم النصرانية في تلك المناطق بحرية كاملة، وحتى قيامهم ببناء كنائس لهم فيها، بموجب فتوى خاصة بهم أصدرها فقهاء المغرب، تضع اتهام المرابطين الدائم بالتطرف والغلو الديني موضع التساؤل والشك، وهو أمر تقتضي مراجعته تاريخياً يوماً ما[١٢].

---

(١١) انظر: Muḥammad Ibn 'Abd Allāh al - Khaṭīb, «Kitāb a'māl al-a'lām,» in: Claudio Sánchez Albornoz, *L'Espagne musulmane*, French translation of earlier Spanish version (Paris, 1985), pp. 185 - 186.

(١٢) انظر: Mahmoud Ali Makki, «El Islam frente a las minorias cristianas,» paper presented at: *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica «Al-Andalus, Ocho siglos de historia», Toledo, 23-26 Abril 1987* (Madrid: Instituto Occidental de Cultura Islámica; Editorial Al-Fadila, 1989), p. 46.

ولكن، ما هي المواقف المختلفة لأعضاء جالية المستعربين في شبه الجزيرة؟ فصحيح أن الكثير من المستعربين، ولا سيما رجال الدين منهم، الذين أنشأوا أديرة عديدة في أراضي ليون لدى منتصف القرن الميلادي التاسع (كدير سان ميغيل دي إسكالادا)، مدفوعين إلى ذلك بتوطد حكم الممالك النصرانية في إسبانيا، قد هاجروا إلى تلك المناطق لأسباب عدة من بينها سياسة تمليك الأراضي التي انتهجها ملوك النصارى لأجل إعمار الأراضي المحيطة بحوض نهر دويره (Duero)، مثلما فعل ملك ليون، الفونسو الثالث (٨٦٦ ـ ٩٠٩م)[١٣].

إن هؤلاء المستعربين من العلمانيين، ومن رجال الدين بوجه خاص، المهاجرين لأسباب سياسية في وقت مبكر (إبان النصف الثاني من القرن الميلادي التاسع) هم الذين استوطنوا الأراضي القاحلة لحوض نهر دويره وعمّروها، كما أسلفنا، وصلوا إلى منطقة بييرثو (Bierzo)، حتى إنهم يعدون مؤسسي مدينة سمورة (Zamora) الواقعة في النصف الشمالي من إسبانيا.

بقي العديد غيرهم من المستعربين في الأراضي الإسلامية حتى أوائل القرن الثاني عشر للميلاد، سواء في الأرياف أو المدن، فكلما سقطت مدينة من المدن الإسلامية جراء توسع ملوك النصارى انضم مستعربوها إلى المنطقة النصرانية لشبه الجزيرة، بيد أن أضخم رتل للمهاجرين السياسيين من أصول مستعربة كان قد نتج بلا ريب عن حملة الملك الفونسو الأول؛ تلك الحملة التي قضت بشكل نهائي على توازن التعايش الثلاثي السلمي بين المسلمين واليهود والنصارى.

ويرجع القسم الأغلب للفضل في نقل عناصر الحضارة الإسلامية إلى شمال شبه الجزيرة، حتى أوائل القرن الثاني عشر للميلاد في أقل تقدير، إلى هؤلاء المستعربين الذين هاجروا، لسبب أو لآخر، إلى أراضي الشمال النصرانية، أو إلى أولئك الذين انضموا إلى المجتمع الهسباني لدى سقوط مدنهم وأراضيهم عنوة بأيدي قوات النصارى، كما هو الحال بالنسبة لمدينة طليطلة.

---

(١٣) انظر: Salvador de Moxó, *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*, Cuestiones fudamentales; 18 (Madrid: Ediciones Rialp, °1979), p. 60:

«كمثال على الإعمار المحدد ذي الطابع الرهباني في أراضي ليون في وادي أسلا.. لدى أواخر حكم الفونسو الثالث، نجد دير سان ميغيل دي إسكالادا الذي تجلت فيه قوة التعبير الفنية والتاريخية بصورة لامعة، والمنشأ من قبل رئيس الدير الفونسو الذي رفع مع أصحابه المهاجرين من قرطبة، مسقط رأسه، عماد الدار المتداعية في زمن الأمير المقتدر والحليم الفونسو (الأب ريسكو، إسبانيا المقدسة، ج ٢٥، ص ٣١١)».

رابعاً: بعض حملة الحضارة الإسلامية القديرين: الفنون ومدارس الترجمة

لقد ترك لنا السيد مانويل غوميث مورينو، مؤرخ تاريخ الفنون الإسبانية الكبير، العديد من الأعمال حول فن المستعربين وحول تأثير الحضارة الإسلامية، منها مقاله الموسوم «الفن العربي الإسباني حتى عهد الموحدين: فن المستعربين»، الذي يوجز لنا المؤرخ فيه بصورة جذابة ما يمكننا أن نسميه بالنقاط الأساسية للسياق السياسي في فترة المستعربين:

«إن فن المستعربين في العمارة هو الفن الذي مارسه الشعب الإسباني الخاضع للعرب، والمحافظ قدر المستطاع على دينه ومؤسساته... وذلك في المناطق الواقعة تحت هيمنة المسلمين، بيد أن مجاورته للأقاليم الإسبانية العائدة إلى حظيرة النصرانية أحدثت تأثيرات عميقة في تلك الأقاليم، المتّسمة بمظاهر الاستعراب، سواء أكان ذلك عن طريق تسلل أشخاص من النصارى وهروبهم من السلطة الإسلامية، أو لأن الغلبة الحضارية للخلافة في قرطبة شجعت على إخراج أفراد المجتمع المحرر من البؤس الذي آلوا إليه في بدء وصولهم إلى شمال شبه الجزيرة وذلك بما وفرته لهم من الفرص التي فاقت ما كان بإمكان أوروبا أن تمنحهم إياه آنذاك، فأوروبا كانت قد وصلت في القرن العاشر للميلاد إلى منتهى وحشيتها ولم تكن في ظروف تمكنها من السيادة إزاء الاحتواء القرطبي، فنتج عن ذلك نوع من أنواع التطعيم بين الحساسية المشرقية والأندلسية، وبين الحساسية البيزنطية والآسيوية، داخل بنية المجتمع النصراني التي لم تكن قد استعادت عافيتها بعد، عقب الكارثة السياسية والحضارية التي نجمت عن تقوض الامبراطورية الرومانية وانهيارها. لقد كان ذلك واقعاً تاريخياً كسفته لاحقاً دوافع بناءة أخرى؛ واقع اختنق بانحلال المستعربين وذوبانهم، حتى عاد ما هو أندلسي ليؤثر من جديد في ما هو حديث العهد بالنصرانية، تحت عنوان التدجين (Mudejarismo) ولا سيما في مجال الفنون»[١٤].

شرع هؤلاء المستعربون الرحل في بناء الكنائس، ولا سيما بين القرنين التاسع والعاشر للميلاد، ويمكننا أن نشير، اعتماداً على رأي السيد مانويل غوميث مورينو، إلى أديرة مستعربة أخرى، بالإضافة إلى سان ميغيل دي إسكالادا السابق الذكر، هي: سان ثيبريان دي ماثوتي، وسانتياغو دي بينيالبا، وسان مارتين دي كاستانيدا (المشيّد أيضاً في القرن العاشر للميلاد من قبل راهب قرطبي) في ليون، وسان ميلليان ديلا

(١٤) انظر: Manuel Gómez-Moreno, *El Art árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3 (Madrid: Plus-Ultra, 1951), p. 355.

كوغويا في قشتالة، وسنتا ماريا دي ميلكي في المنطقة المسلمة من طليطلة، وكنيسة بلد نوبه ديلوس إنفانتيس، وسان ميغيل دي ثيلانوفا في إقليم جليقية (Galicia)، وسان بيدرو دي لوروسا، القريب من قلمرية (Coimbra) في البرتغال، وسان ميغيل دي كوشا في روسليون، وسان بيدرو دي رودة في الجانب القطلوني من جبال البيرينيه... وكثير غيرها من الأديرة والكنائس الواقعة على طول أراضي شمال شبه الجزيرة الأيبيرية.

وتجدر الإشارة إلى أن دير سانتا ماريا دي ريبول الشهير، في إقليم قطلونية، يمثل مرحلة ثانية من مراحل حقبة المستعربين.

وتتكرر في هذه الكنائس العناصر الفنية، المتطورة من تلك التي جلبت من بلاد الأندلس، مثل القوس على شكل الحدوة، الممدود والمقطع بأحجار العقد، والشبابيك ذات الستر الهندسية، أو الشبابيك المزدوجة بأقواس حدويّة الشكل، والطنوف على جوانب الأقواس، والأبواب المسكفة، والقباب ذوات التيجان اليونية أو المتقاطعة الأسطح التي تذكر بقباب المسجد الجامع في قرطبة، واستخدام الآجر، وتيجان الأعمدة الكورنتية من الكلس الرقيق، والأفاريز الموشاة بأشكال هندسية ورسوم نباتية، ولطيور تلقط العنب بمناقيرها وصور لحيوانات متقابلة من ذوات الأربع، تشي بتأثير فارسي واضح، وأروقة ذوات أعمدة و، بشكل عام، مقوسات كما في دير دي إسكالادا، تعمل جميعها على تقسيم الفضاء وتجزئته، على طراز المسجد الجامع في قرطبة.

وتشي الفنون الباذخة بطابعها المستعرب عبر سلسلة من المنحوتات العاجية لسان ميللان، وتذكرنا بمنحوتات العاج القرطبية لمدرسة خلف، كما وصلتنا من أعمال الحرفيين المستعربين أيضاً عدة صناديق وكؤوس وصلبان من الفضة المطلية بالذهب، ومن الفضة المطعمة بنقوش النباتات والحيوانات، وبكتابات تمتزج فيها الكلمات العربية غالباً بالكلمات اللاتينية، كما في حالة العلبة الفضية الصغيرة للأسقف أريانو (Ariano)، في كاتدرائية اوفيدو، حيث كانت العربية تقدر للغاية، كما يقول غوميث مورينو[١٥].

إن أروع أثر خلفه لنا المستعربون هو نتاج رسامي الصور الصغيرة، ابتداءً بأعمال الراهب المستعرب المسمى بياتو (Beato)، صاحب التعليق على سفر الرؤيا للقديس يوحنا الإنجيلي، والذي عمل في دير ليبنه (Liébana)، في حدود سنة ٧٨٦م، فهذا النص وأيقوناته المعدة من قبل رسامي الصور الصغيرة المستعربين (إظهار تعظيمي لفلسفة الحشر والنشور النصرانية، منقذة العالم) أنتجوا مجموعة من مدارس الرسوم الصغيرة خلال القرون الأربعة اللاحقة، تعرف أعمالها باسم «البياتوس» (Los Beatos).

ورث هذا التعبير الفني، النموذجي في حدّيته بين العالم الإسلامي والعالم النصراني تقنية الرسوم الصغيرة التي راجت إبان فترة الخلافة بقرطبة، وفي هذه الكتب

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤٠٩.

المتسمة بالحس الديني والعقائدي العميق بالنصرانية، كما أسلفنا، يتحقق التوفيق الأيقوني الأصيل بين الإسلام والنصرانية: فمن جهة، يتم تمثيل المسيح وملائكته ورسل العهد القديم، ومن جهة أخرى، تزدان المشاهد الدينية إلى أدق تفاصيلها بالرسوم الهندسية والتوريقات والحيوانات الخرافية والألوان الزاهية والنقوش العربية والمقوسات الحدوية الشكل من ذوات الطنوف، إلخ؛ الأمر الذي يدل بصورة جلية على أن مصدر الإلهام لتلك الرسوم هو مصدر عربي إسلامي. فكثيرون هم المستعربون الذين علموا أساليب الرسوم المنمقة والصغيرة تلك، مثل ماخيو (Magio) في دير سان ميغيل دي إيسكالادا وفلورنثيو (Florencio) في دير سان إيسيدورو دي ليون.

بناء على ما تقدم، يسعنا أن نقول إن المستعربين كانوا أساتذة في «المدونات المقدسة» للأديرة النصرانية (مثل دير سان ميليان دي كوغويا ودير البلدة (Albelda) وسيلوس وسانتا ماريا دي ريبول...)، وفي إمكاننا أن نتخيل أولئك المهاجرين الذين استقروا هناك، جالسين على مصاطبهم (كما في مشهد الصورة الصغيرة لبرج تافرة (Torre de Távara) وهم يرسمون أو يترجمون المخطوطات العربية إلى اللغة اللاتينية أو الرومانسية، كي يتعرف عالم النصرانية اللاتيني على مختلف العلوم العربية: رياضيات الخوارزمي، أو كتب الفلك مثل رسالة ما شاء الله في الأسطرلاب، في دير ريبول لدى منتصف القرن العاشر للميلاد. ولحسن الحظ، وصلتنا هذه التراجم المبكرة في مخطوطة (تحت رقم ٢٢٥ في دير ريبول) محفوظة في خزانة التاج بأراغون (Archivos de la Corona de Aragón).

عقب قرنين من الزمان تقريباً، بعد سقوط مدينة طليطلة بيد الملك الفونسو السادس، عملت مجموعة من المستعربين في ترجمة الكتب العربية في أول مدرسة للترجمة بطليطلة نظمها رئيس الأساقفة رايموندو، والتي ضمت فيمن ضمته من المترجمين خوان الإشبيلي الشهير (يقال إنه ولد القومس المستعرب سيزناندو دافيديز (Sisnando Davidiz)، وقد عاش هذا في بلاد المعتمد، حاكم إشبيلية في عهد دويلات الطوائف، وتولى الوزارة لديه قبل أن يعمل تحت حماية رايموندو في طليطلة، بمعية مترجمين مشهورين، آخرين مثل رئيس الشمامسة دومينغو غنديسالبو وهرمان الدلمازي، في ترجمة مؤلفات أبي معشر من العربية إلى اللغة الرومانسية.

خامساً: حضارة حدودية. تكيف المستعربين مع نظام اجتماعي جديد

لا يستطيع المرء، كما أشرنا أعلاه، أن يجانس جالية المستعربين تحت سمة واحدة عامة، على الرغم من أن ذلك يمكن أن يبرر دون ريب باحتفاظ المستعربين بديانتهم النصرانية وباللغة اللاتينية وبالطقوس والشعائر القوطية الغربية، بيد أن تمسّك المستعربين بجذورهم الهسبانية القوطية على مستوى الطقوس والمؤسسات لا ينفي

حقيقة أنهم عاشوا تحت ظروف مختلفة وأنه كانت لديهم تقاليد اجتماعية وحتى ثقافية متباينة، فالكثيرون منهم كانوا قد تشبعوا بلغة العرب وتشربوا بعاداتهم، ولا سيما فيما يتعلق بملبسهم الدنيوي، إلى حد أننا يمكن أن ندرسهم وفق المفهوم الحديث «لحضارة الحدود» (تلك الحضارة التي ظهرت لاحقاً في إسبانيا النصرانية أيضاً عبر المولدين والموريسكيين).

إن هذا العامل المميز «للحضارة الحدودية» يقود في بعض الأحيان إلى ظواهر شتى بضمنها ظاهرة التوفيق الديني، التي شكلت السبب الخفي للحدث المتعلق بشخصية إليباندو (Elipando)، أسقف طليطلة المستعرب الذائع الصيت في القرن الثامن للميلاد، والذي جمع بين الحس الديني للإسلام والنصرانية وبين نظرية هرطقية في نظر الكاثوليكية هي عقيدة «التبني» ذات الأصل الأريوسي، التي تعد سابقة لعقيدة التوحيد. ففي عقيدة التبني تلك يتم الجمع بين شخصية المسيح «كابن متبنًى للأب» وتنكر للمسيح طبيعته الإلهية، وقد حظيت تلك العقيدة بأتباع كثيرين في أوساط المستعربين، وحاربها الامبراطور شارلمان حرباً لا هوادة فيها.

لقد شكل المستعربون جزيرة وسط بحر النصرانية الهسباني، واتسموا بالكثير من صفات عدم التجذر الإقليمي، وعانوا من بعض الصعوبات في تكيفهم مع «النظام الجديد» الذي فرضه ملوك إسبانيا النصرانية، ويوفر لنا مستعربو مدينة طليطلة وقصباتها مثالاً على ذلك، فقد عاش هؤلاء دوماً تحت حكم مسلم، حتى إنهم تعاونوا معه في مناسبات عديدة، إلى درجة أن الكثيرين منهم، بغض النظر عن تلك المجموعة التي ساعدت الملك الفونسو السادس على فتح طليطلة، آثروا مرافقة الملك المسلم، القدير، بعد خروجه من المدينة واصطحبوه إلى منفاه ببلنسية.

يذهب رينه باستور دي توغنري إلى أن مستعربي طليطلة قد اندمجوا في إسبانيا النصرانية «بفعل الفتح وليس بشكل طوعي»، على النقيض من الكثير من مستعربي قرطبة الذين هاجروا عقب الثورة في القرن التاسع للميلاد، فالطليطليون «بدلوا أسيادهم دون تبديل أماكنهم»[١٦].

أخّرت تلك الظروف كلها، في مناسبات عديدة، سياق اندماج المستعربين في محيطهم الاجتماعي الجديد، إلى درجة أن الكثيرين منهم تأخروا قرنين من الزمن في ذوبانهم داخل المجتمع النصراني المحيط بهم، برأي باستور دي توغنري.

لم يكن العديد من مستعربي طليطلة قد خاضوا بعد معركتهم الأخيرة في ميدان الطقوس الدينية ضد رهبان دير كلوني (Cluny) المتزمتين المنحدرين من فرنسا مع

---

(١٦) انظر الفصل المعنون: «مشاكل اندماج إحدى الأقليات: مستعربو طليطلة،» في: Reyna Pastor de Togneri, *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*, Ariel quincenal; 86 (Barcelona: Editorial Ariel, [1973]), pp. 199-268.

الفرسان الذين ساعدوا الملك ألفونسو السادس في حروبه مع المسلمين.

استطاع الرهبان الكلونيون أن يدفعوا ملك قشتالة إلى إلغاء الطقوس القوطية الغربية من ممالكه وفرض الطقوس الرومانية بدلاً منها، بغية توحيد الطقوس الدينية والتقرب من فرنسا.

كانت الطقوس القوطية الغربية، التي تمسك المستعربون بها إلى ذلك الحين تمسكهم بجوهرة نفيسة، خاضعة لشكوك الهرطقة في نظر البابا، وذلك لاحتوائها على العديد من عقائد التبني التي نادى بها إليباندو لدى رئاسته لأسقفية طليطلة في القرن الثامن للميلاد، وأخيراً ألغى المجمع الديني للفاتيكان المنعقد في مدينة برغش (Burgos) سنة ١٠٨٠م الطقوس المذكورة، فحلت الكتابة الطقوسية الكارولينية (الفرنسية) (Carolingian) محل الكتابة المستعربة، بيد أن عناد مستعربي طليطلة أدى إلى الاحتفاظ بطقوسهم في أبرشياتهم القديمة، كما في أبرشية سانتا خوستا إي روفينا، وإلى تمسكهم بذلك التراث فظلوا يطبقونه على مدى القرون التالية، إلى درجة أنه ما يزال موجوداً حتى أيامنا هذه في المصلى المسمى مصلى المستعربين (Capilla Mozarabe) في كاتدرائية مدينة طليطلة.

ظلت الثنائية اللغوية للمستعربين حية لاستعمالها في شؤونهم اليومية، فأسهمت بذلك في إغناء اللغة الرومانسية بمختلف الألفاظ العربية، ولقد وصلتنا بواسطة مستعربي طليطلة مجموعة بالغة الأهمية من وثائق الكتّاب العدول، بخط عربي، حفظت سابقاً في خزانة سجلات كاتدرائية المدينة المذكورة، قبل انتقالها إلى الخزانة الوطنية للسجلات التاريخية بمدريد. ويصل عدد هذه الوثائق إلى ١,١٧٥ وثيقة عدلية للقرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، جمعها آنخل غونزاليز بالنثيا في عمل رائع[١٧].

ربما يستغرب المراقب البعيد عن ذلك السياق التاريخي من أنه على الرغم من مرور مئتي سنة على عودة الهيمنة النصرانية إلى طليطلة، لا تزال هناك شريحة اجتماعية نصرانية يتخذ أفرادها أسماء عربية، أو أنهم ما يزالون يكتبون بالعربية ويتكلمون بها في أحاديثهم اليومية وفي الطرقات. تكشف لنا إحدى تلك الوثائق العدلية الآنفة الذكر عن فردين مستعربين وهما يتحدثان باللغة الرومانسية في إحدى طرقات طليطلة، لدى أواخر القرن الثاني عشر للميلاد، ويستخدمان خلال ذلك ألفاظاً وتراكيب عربية، والأغرب من ذلك، أنماطاً للتفكير العربي ـ الإسلامي[١٨].

---

(١٧) انظر: Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII,* 4 vols. (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930).

(١٨) انظر: A. Galmés de Fuentes, «La Lengua de los mozárabes de Toledo: Un diálogo en la calle,» paper presented at: *Simposio Toledo Hispanoarabe: Colegio Universitario, 6 - 8 Mayo 1982,* Colegio Universitario de Toledo (Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986), pp. 135-166.

إلى ذلك الحد المتطرف تصل «حضارة الحدود».

على الرغم من ذلك، هجر المستعربون الباقون عند أوائل القرن الرابع عشر للميلاد، ونعني بهم مستعربي طليطلة الذين تأخروا في ذوبانهم داخل المجتمعات المحيطة بهم، الكتابة باللغة العربية، وشيئاً فشيئاً راحوا يفقدون تلك الهوية الخاصة التي كانت قد جعلت منهم تيار نقل بالغ الأهمية بين الحضارة الإسلامية، من جانب، وحضارة الغرب الأوروبي، من جانب آخر.

المراجع

Books

Barkai, Ron. *Cristianos y musulmanes en la España medieval: El enemigo en el espejo*. Madrid: Rialp, ©1984.

Cagigas, Isidro de las. *Minorías étnico-religiosas de la edad media española*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos, 1947-1948. 2 vols.

Vol. 1. *Los mozárabes (La Cuestión mozárabe y el califato andaluz)*.

Cherif Jah, A. «Der Islam im Spanien.» in: *Religionen der Welt*. München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992.

——. «La Relation entre la civilisation islamique et la culture européenne.» dans: *La Contribution de la civilisation islamique à la culture européenne*. Strasbourg: Conseil de l'Europe, 1992.

Churruca, Manuela. *Influjo oriental en los temas iconográficos de la miniatura española, siglos X al XIII*. Madrid: Espasa- Calpe, 1939.

Diaz y Diaz, Manuel C. *De Isidoro al siglo XI: Ocho estudios sobre la vida literaria peninsular*. Barcelona: Ediciones El Albir, 1976. (El Albir Universal; 3)

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711 - 1110)*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

——. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1881. 2 vols.

Dufourq, Clement Emmanual [et al.]. *Histoire économique et sociale de l'Espagne chrétienne au Moyen Age*. Paris, 1973.

Gil, Juan (comp.). *Corpus Scriptorum Muzarabicorum*. Edidit Ioannes Gil.

Madrid: Instituto Antonio de Nebrija, 1973. 2 vols. (Manuales y anejos de «Emerita»; 28)

Gómez - Moreno, Manuel. *El Arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*. Madrid: Plus-Ultra, 1951. (Ars Hispaniae, historia universal del arte hispánico; v. 3)

——. *Iglesias mozárabes; arte español de los siglos IX à XI*. New ed. Granada: Patronato de La Alhambra, 1975. 2 vols.

González Palencia, Angel. *Los mozarabes de Toledo en los siglos XII y XIII*. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1926-1930. 4 vols.

Ibn al-Khaṭīb, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Kitāb a'māl al-a'lām*. Following Dozy's French version: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1881. 2 vols.

Janini, J. «Roma y Toledo.» in: Juan Francisco Rivera Recio (ed.). *Estudios sobre la liturgia mozárabe*. Toledo, 1965.

Lévi-Provençal, Evariste. *L'Espagne musulmane au Xème siècle: Institutions et vie sociale*. Paris: Larose, 1932.

Millet-Gérard, Dominique. *Chrétiens, mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles*. Paris: Etudes augustiniènnes, 1984.

Moxo, Salvador de. *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, c1979. (Cuestiones fundamentales; 18)

Pastor de Togneri, Reyna. *Conflictos sociales y estancamiento económico en la España medieval*. Barcelona: Editorial Ariel, [1973]. (Ariel quincenal; 86)

Simonet, Francisco Javier. *Historia de los mozárabes de España*. Madrid: Ediciones Turner, [1983?]. 4 vols.

Torres Balbás, Leopoldo. *Ciudades hispanomusulmanas*. Introducción y conclusión por Henri Terrasse. 2a ed. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Conferences

Galmés de Fuentes, A. «La Lengua de los mozárabes de Toledo.» Paper presented at: *Simposio Toledo Hispanoarabe: Colegio Universitario, 6-8 Mayo 1982*. Toledo: Colegio Universitario de Toledo, 1986. (Colegio Universitario de Toledo)

Makki, Mahmoud Ali. «El Islam frente a las minorías cristianas.» Paper presented at: *Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica «Al-Andalus, ocho siglos de historia», Toledo, 23-26 Abril 1987*. Madrid: Instituto Occidental de Cultura Islámica; Editorial Al-Fadila, 1989.

المُدَجَّنون

ليونارد باتريك هارڤي(*)

مقدمة

كان المدجَّن مسلماً يعيش بصورة دائمة تحت حكم واحدة من الممالك المسيحية في شبه الجزيرة الأيبيرية. وقد شهد القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أول ظهور لمثل هذه الجماعات المسلمة المحكومة؛ في قشتالة مثلاً، نتيجة لسقوط طليطلة؛ في أراغون (استسلمت وشقه عام ٤٨٩هـ/١٠٩٦م) وفي نافار (سقطت تُطَيلة عام ٥١٣هـ/١١١٩م). وقد أدّى قدوم المرابطين إلى الحدّ من التقدّم المسيحي في أواخر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. كما ساعدت فترة حكم الموحِّدين على استقرار المناطق الحدودية لفترة طويلة نسبياً، مما حدّ من تطوّر هذه الظاهرة الجديدة لقرن ونصف من الزمان. وفي أواسط القرن الثالث عشر الميلادي، مع ما بلغته جيوش حرب الاسترداد المسيحية من انتصارات كبيرة، أصبح «التدجين» صيغة بالغة الرسوخ في النسيج الاجتماعي الإسباني في أواخر العصر الوسيط. وكانت أكبر جماعة من أمثال هؤلاء المسلمين الذين تقبّلوا السيادة المسيحية موجودة في مملكة بَلَنسية (بعد أن سقطت المدينة بيد جيمس الأول عام ٦٣٦هـ/١٢٣٨م) إذ احتفظ أفراد تلك الجماعة بلغتهم العربية إلى النهاية، بينما كان المدجّنون في جميع المناطق الأخرى قد سارعوا إلى تبنّي الصيغ المختلفة من لغة الرومانس التي كان يتكلم بها الغالبون المسيحيون، بل يمكن القول إن الجماعات التي كانت تقطن الأصقاع الشمالية لم تكن تستعمل العربية في كلامها. وقد استمر وضع المدجّنين على هذه الحال إلى حدود عام

(*) ليونارد باتريك هارڤي (Leonard Patrick Harvey): أستاذ مُحاضر في اللغة الإسبانية في جامعات أكسفورد وساوثامبتون وكينغز كولدج وكوين ماري كولدج. وأصبح أستاذاً فخرياً للإسبانية في جامعة لندن عام ١٩٨٣.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

١٥٠٠م في الأراضي الواقعة تحت حكم قشتالة، وحتى عام ١٥١٥م في ناڤار (حيث كانت المستوطنات مقصورة على إقليم تُطَيلة) وحتى أواسط العقد الثاني من القرن السادس عشر في أقاليم أراغون وبَلَنسية. لذلك يسعنا القول إن القرنين ونصف القرن من أواسط القرن الثالث عشر الميلادي إلى نهاية القرن السادس عشر الميلادي هي فترة المدجّنين في أوضح صورة. وفي اصطلاح بعض المؤرخين، وبخاصة عند إيسيدرو دي لاس كاغيغاس[1] (Isidro de las Cagigas)، تمتد صفة «المدجّنين» لتشمل مناطق مثل غرناطة، حيث كان أمراء المسلمين، في هذه الفترة، يمارسون سلطانهم على الجماعات المسلمة الواقعة في ظل السيطرة العامة للدول المسيحية. ومع أن تأثير الحكام المسيحيين في شؤون غرناطة لا يمكن أن يُنسى، إلا أن ثمة خطراً في تقديم صورة مضلّلة عند التوسع في استعمال اصطلاح المدجّنين بهذا الشكل، لأن ثمة فترات طويلة كانت الممالك المسيحية فيها عاجزة تماماً عن التدخل في شؤون غرناطة، وغير قادرة على جباية أموال الجزية. وفوق ذلك، هناك، كما سنرى، ثمة فرق جوهري في القانون الإسلامي بين وضع أولئك الذين يعيشون في ظل الحكام المسلمين ووضع جميع الآخرين. والأصل في التدجين أن الرعيّة المسلمة تقبل حكم غير المسلم، وليس ثمة فائدة من وراء تجاهل هذه المسألة.

ولا بد من ذكر ملاحظة أخيرة حول استعمال هذا المصطلح: فقد يجد المرء أحياناً أفراداً في جماعات كانت تتمتع بوضع راسخ للمدجّنين (على ما فيه من تبعيّة) وتتمسك بهذه التسمية وما توفّره من معاملة طيّبة وحماية، كما تنطوي عليه عبارة «مدجّني قشتالة» مثلاً، وامتدّ ذلك إلى الفترة الموريسكية اللاحقة. ومن المهم، بالطبع، أن نرى مصطلحاً يشير إلى التبعيّة، ويغدو، في ظروف القرن السادس عشر الميلادي الأشد قسوة، نوعاً من درع حماية. لكن هذا التطور اللاحق وما فيه من تناقض (والذي لم يشمل سوى أقليّات صغيرة على أية حال) لا علاقة له بما آل إليه مصير المسلمين في إسبانيا في فترة المدجّنين المحددة.

وبما أن المدجّنين كانوا يعيشون داخل المجتمعات المسيحية، فقد كانوا بالطبع جزءاً من النسيج الذي يكوّن تاريخ الدول المسيحية. وكان غيابهم عن المسرح السياسي دليلاً صامتاً على موقف التسامح منهم. وقد كانوا عموماً رعايا وأتباعاً مطيعين وموضعَ تقدير بهذا المعنى، لذا كان المؤرخون الذين ينظرون نظرة عامة إلى المجتمع الأوسع الذي كانوا يعيشون فيه نادراً ما يجدون ما يدفعهم للحديث عنهم إلا حديثاً عابراً، فلم يكن هؤلاء المسلمون أكثر من حديث هامشي طريف يضاف إلى أحاديث

---

(١) Isidro de las Cagigas, *Los mudéjares*, Minorías étnico-religiosas de la edad media española; 3-,2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1948-).

أخرى. ولم يكن الأمر أفضل من ذلك على أيدي الكتّاب المسلمين المعاصرين، أو عند المؤرخين المحدثين للحضارة الإسلامية. ومن السهل أن نقرأ بين السطور عند باحث ومؤرخ من وزن ابن خلدون[٢] فنلمس ما يكنّه من ازدراء لأبناء دينه إذ يقابلهم في إشبيلية في عهد بطرس القاسي ومن الغريب أن يذكر ابن خلدون المدجّنين مجرد ذكر، لأنهم عند أغلب الكتّاب المسلمين شذوذ عن القاعدة يبعث على الحرج، ويحسُن السكوت عليه.

لقد كان المدجّنون، إذن، موضع تجاهل بشكل عام. فهل ثمة من سبب يدعو إلى تغيير هذا الوضع؟ وهل يستحق المدجّنون مزيداً من اهتمامنا؟ لا يوجد بين كبار الزعماء واحد من المدجّنين، ولا بين مشاهير الكتّاب أو المفكرين أو الفنانين؛ والواقع أن قليلاً من أولئك الأفراد نعرفهم بالإسم. لكن دراسات أكثر حداثة، وبخاصة تلك الأبحاث المفصّلة الدؤوبة التي قام بها الأب روبرت اغناتيوس برنز (Fr. Robert Ignatius Burns)[٣]، مستفيداً من السجلات الغنيّة لمملكة بلنسية، قد ساعدت كثيراً في جلاء أسماء مجهولة. فقد اتضح لنا مثلاً كيف استطاعت عشيرة بلفز (Bellvis) القوية القادرة بما لديها من مُدجّنة الإداريين والقانونيين أن تنشر نفوذها بين كثير من الجماعات، لا في بلنسية وحسب، بل في أراغون وقشتالة كذلك. لكننا إذ نعرف أسماء المشاهير وأصحاب النفوذ فإن ذلك لا يجعل منهم أصحاب نبوغ أو أهمية جوهرية. ألا يوجد، إذن، ما يسوّغ تهميش هذه الجماعة الغريبة، البعيدة عن مركز اهتمام أي امرىء هذه الأيام؟ لماذا ننظر إلى إسلام المدجّنين بوصفه موضوعاً قائماً بذاته؟ السبب الرئيس في ذلك أننا نريد إعادة النظر في مفهومنا لطبيعة الحدّ الفاصل بين المسيحية والإسلام في الجزيرة الأيبيرية.

كان ثمة عوز في التناظر حول الوضع على جانبي خط الحدود الذي أقامته الفعاليات العسكرية والدبلوماسية في شبه الجزيرة الأيبيرية في هذه الفترة الأخيرة من العصور الوسطى. فإلى الجنوب من ذلك الخط تقع ما يحسبه المسيحيون «أرض المغاربيين» وهي دولة مسلمة بشكل رئيسي، فيها قليل من الأحياء اليهودية (في غرناطة نفسها، وفي ملقا، وفي لوثينا على الخصوص) ولكنها تخلو من سكان مسيحيين أصليين على الإطلاق. فقد كان فيها مقيمون مسيحيون، عريقون وموضع تسامح ديني، ولكنهم كانوا ولم يزالوا غرباء تجاراً ولاجئين سياسيين ومذهبيّين ومارقين، وأسرى بالدرجة

---

(٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ٧ ج (القاهرة: بولاق، ١٢٨٤هـ).

(٣) Robert Ignatius Burns, *Society and Documentation in Crusader Valencia*, Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1 (Princeton, NJ: Princeton University Press, °1985).

الأولى؛ فقد كانت غرناطة في عهد النصريّين موطن ديانتين اثنتين في الواقع. وإلى الشمال من خط الحدود، من ناحية أخرى، كانت مناطق الحكم المسيحي التي تتعايش فيها ديانات التوحيد الثلاث ـ لا على قدم المساواة (إذ لم تكن المساواة الكاملة متوفرة في أي وقت في شبه الجزيرة الإيبيرية) بل بشكل يتيح لأتباع الديانات الثلاث أن يتعاملوا في إطار قانوني تقريباً. لذلك كان التواجه بين الإسلام والمسيحية في هذه الفترة يقع في المنطقة المسيحية أكثر مما يقع على الحدود السياسية التي تقررها آخر المفاوضات في هدنة.
إن الصور المألوفة لدينا عن التعامل بين المسيحيين والمسلمين تنطوي على معارك فذّة بين فرسان الحدود الأفذاذ (من النوع الذي كرّسه إلى الأبد نبوغ ذلك المؤلف المجهول صاحب قصة ابن السرّاج وشريفة الحسناء)[٤] ولكن الواقع الملموس يبين أن المسلمين الذين يصادفهم المسيحيون يومياً هم جيرانهم المدجّنون: مزارعون وأصحاب صناعة، قد يكون بينهم بيطري بارع أو طبيب موثوق.

أولاً: الوضع القانوني للمدجّنين

المدجّنون (أو أهل الدَّجْن) تسمية أُطلقت على ذلك النفر من المسلمين بسبب وضع التبعية والحماية الذي كانوا يعيشون في ظلّه (الدَّجْن). وينطوي ذلك الوضع على عنصر من الخضوع، ومن الجدير بالملاحظة وجود مصطلحات شبيهة مثل «حيوانات داجنة». وثمة شَبَه واضح قريب بين وضع «أهل الدجن» في المجتمع المسيحي وبين وضع «أهل الذمّة» أو الشعوب المحميّة، من يهود ومسيحيين، في المجتمع الإسلامي، ولكن إذ يكون وضع هؤلاء محكوماً بنصوص القرآن الكريم نرى نظام «الدجن» الذي يحمي المدجنين ناشئاً عن شروط معاهدات الاستسلام التي يتنازل فيها المدجّن عن أرضه، أو يكون نتيجة لبعض البنود في القوانين المسيحية أو القوانين المحلية (Fueros). وليس في القرآن الكريم أية إشارة على الإطلاق يستطيع المسلم بموجبها أن يعيش بصورة دائمة في ظل حكم مسيحي أو أي حكم غير مسلم. ففي عالم ينقسم حسب مفهوم «دار الإسلام» و«دار الحرب» تقرر الشريعة الإسلامية أن ليس للمسلم أن يختار بين العيش في ديار الإسلام أو ديار المسيحية؛ بل إن على المسلم أن يعيش حيث يستطيع القيام بواجباته الدينية، ويقيم شعائره بشكل كامل. فليس الإسلام مسألة عبادات محدّدة وحسب، بل هو دين واجبات عامة كذلك. ولنأخذ مثلاً واحداً في فريضة الزكاة، وهي واحدة من خمسة من «أركان الدين» التي لا يمكن أداؤها إلا بوجود نظام حكم إسلامي قائم يستطيع جبايتها. (إذ ليست الزكاة مسألة إحسان فردي أو «صَدَقَة»، وهي عمل قيّم ولا شك، ولكن الصَدَقة يجب ألا

---

(٤) Anonymous, *Al Abencerraje (Novela y Romancero)*, edited by F. López Estrada (Madrid, 1983).

تقوم مقام «الزكاة»). هذه هي تعاليم الشريعة التي لا لبس فيها؛ وفي هذه الظروف، تكون الهجرة لكل مسلم يعيش خارج دار الإسلام، واجبة عليه «إلى يوم القيامة». وتتيح الشريعة بعض التسهيلات للمسافرين، أو لغيرهم من أمثال التجار الذين لديهم سبب مشروع للإقامة بصورة مؤقتة بين المشركين، أو لمن ليس لديهم القدرة المالية للرحيل؛ ولكن القبول بوضع التبعيّة بشكل دائم، رغبةً وطواعيةً، هو أمر غير مقبول. من أجل ذلك كان المدجّن منقطعاً عن «دار الإسلام» لا لمحض كونها تقع عبر حدود سياسية، بل لأنه كذلك كان معزولاً بسبب إنكار شديد من أبناء دينه. لكن درجة العزلة يجب ألاّ يبالغ فيها؛ فقد كانت هناك عوامل عديدة تخفّف منها، إذ كان بوسع بعض الناس مثلاً أن يؤدوا فريضة الحج ليعودوا إلى ديارهم بعد ذلك.

وفي دراسة حديثة لي بعنوان إسبانيا الإسلامية ١٢٥٠ ـ ١٥٠٠م[٥] *(Islamic Spain 1250 - 1500)* نظرت بشيء من التفصيل في المشكلات التي يعرضها وضع المدجّنين في القانون الإسلامي، وسأقتصر هنا على مقتطف واحد من مصدرنا الرئيس عن الموضوع، وهو مجموعة الفتاوى بعنوان كتاب المعيار الذي صنّفه في أوائل القرن السادس عشر الميلادي أحمد بن يحيى الونشريسي (المتوفى عام ٩١٤هـ/١٥٠٨م)[٦] وهو كتاب يشمل فترة المدجنين بأكملها:

«العيش بين المشركين من غير أهل الذمة والصّغار غير جائز ولو لساعة واحدة في اليوم، لما يسببه ذلك من الأدناس والأوضار والمفاسد الدينية، والدنيوية طول الأعمار»[٧].

وقد يقال إن الونشريسي يمثّل رأياً متطرفاً حول هذا الموضوع، لكن ذلك يجافي الحقيقة، لأنه كان يعبّر بصدق عن جماع الرأي في عصره. ولنا أن نقارن ذلك بفتوى حول لزوم الهجرة من أرض المشركين، أصدرها مفتي وهران، أبو زيد عبد الرحمن الصّنهاجي الشهير بابن مقلاش (وقد عرفت أعماله في حدود عام ٧٩٤هـ/١٣٩٢م) وحققها مؤخراً عن مخطوطة في المكتبة الوطنية في مدريد الدكتور حسين بو زينب[٨] من جامعة الرباط:

---

(٥) Leonard Patrick Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990), pp. 55-63.

(٦) أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب، خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، ١٣ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣).

(٧) Harvey, Ibid., pp. 58-59.

(٨) Hossain Buzineb, «Respuestas de jurisconsultos maghribies en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos,» *Hespéris Tamuda*, vols. 26-27 (1988-1989), pp. 53-66, esp. pp. 64-65.

«إن الله عدوّ الكافرين، وهم أعداء أنبيائه ورسُله. فكيف يمكن لمسلم أن يكون جاراً لمن هو عدوّ الله؟ وعدوّ لنَبيِّه؟... الإذعان لقوانين الشِرك من الأمور المحظورة قطعاً. وأحدُ أسباب بقاء الناس بين المشركين ضعف الإيمان... وغياب القناعة».

وعلى الرغم من كل هذا الاستنكار بقي كثير من المسلمين حيث كانوا. أهو حب الوطن الذي ولدوا فيه قد حملهم على البقاء؟ إذ لا يبدو من المحتمل أن يكون ضعف الإيمان هو السبب، فليس بين المخطوطات التي خلّفتها هذه الجماعة ما يشير إلى أن المدجّنين كانوا متراخين في إقامة شعائرهم. بل يبدو، على العكس من ذلك، أنهم كانوا مهووسين بدقائق الشؤون الدينية. فهذه جماعة من مسجد آفيلا (Avila) مثلاً تستفتي أكابر الفقهاء في برغش وڤالادوليد (Vallagolig) حول مسألة جَواز الصلاة إذا استخدم القروي جلد الخراف بدل سجادة الصلاة المألوفة. وقد احتدم الجدال حول هذه المسألة التي رجع الفقهاء فيها إلى آراء مالك بن أنس نفسه، ولكن يبدو أن الرأي استقر على أن الصلاة غير جائزة «على جلود الحيوانات الميتة»[٩].

إن أبلغ دليل على عزم المدجّنين على الالتفاف حول دين أسلافهم هو إنشاؤهم أدباً يحمل رسالة الإسلام بلغة الرومانس. ومن الخير معالجة هذا الموضوع في بحث قادم في إطار «تراث المدجنين الثقافي وإنشاء أدب إسلامي بلغة الرومانس».

عند الحديث عن المدجّنين، قد يستسهل المرء وصفهم وكأنهم جماعة واحدة متجانسة، لكن لكل إقليم في الواقع صفاته المميّزة الواضحة.

ثانياً: مدجّنو قشتالة

يرى ميغيل آنخل لاديرو (Miguel Angel Ladero)[١٠] أن السكان المسلمين في أحياء المغاربيين (morerias) في برغش وآڤيلا في قشتالة القديمة ليسوا من أحفاد السكان المسلمين الأصليين، بل إنهم جاءوا في هجرات من منطقة طليطلة. فالاستيطان المحمي ظاهرة نجدها في الشمال كما نجدها في الجنوب، في المناطق الأندلسية الجديدة التي سقطت بيد الملك القشتالي في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. وفي ذلك الوقت كان السكان المسلمون جميعهم تقريباً قد رحلوا إلى

(٩) Harvey, Ibid., p. 62,

محمداً على: Francisco Fernández y González, *Estado social y político de los mudéjares de Castilla* (Madrid: Impr. á Cargo de J. Muñoz, 1866).

(١٠) Miguel Angel Ladero Quesada, «Los mudéjares de Castilla en la Baja edad media,» paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel: Diputación de Teruel, 1981), p. 354.

مملكة غرناطة الجديدة (ولو أن بعضهم فضّل الرحيل إلى شمال إفريقيا). ويُظن أن السكان المسيحيين لم يتزايدوا بسرعة كافية، مما دعا إلى جلب مستوطنين مسلمين. ومن الطريف أن نجد أسرة بوكانيفرا الجَنَويّة؛ أصحاب الحظوة في خدمة التاج القشتالي، يُمنحون الأراضي في منطقة الوادي الكبير قرب «نخلة النهر» (Palma del Rio) فيجلبون المزارعين المسلمين من غوميل دي ايثان (Gumiel de Hizán) في الشمال من وادي دويرو وذلك لاستثمار مستوطنتهم الأندلسية. ولم يكن ثمة تشريع محدد ينطبق على جماعات المدجّنين قاطبة، لكن دستور پالما الذي مُنح للمدينة في حدود ١٣٤٠م ثم جُدِّد مع تعديلات عام ١٣٧١م ينطوي على عدد من المزايا نجدها في كثير من الوثائق، ونرى بشكل خاص أن المسلمين كان يسمح لهم بالبقاء على دينهم وقوانينهم (الشريعة والسنّة) وأن يكون لهم قُضاتهم. وقد يعين في توضيح الصورة أن نذكر أن المدجنين قد منحوا في الوقت نفسه حق استخدام حانة «القاء مبلغ يستحق لي». ومن الواضح أن ذلك كان تنازلاً قيماً، لأن أولئك الذين كانوا يحاولون ارتياد أماكن أخرى لإشباع هواهم كانوا يُغَرّمون ستين درهماً (maravedis). ومن أحسن الأمثلة على هذا النظام المختلط، الذي يجمع عناصر من القانون الإسلامي إلى جانب عناصر غير إسلامية تماماً - وقد صُمم الأمر جميعه لمصلحة السيد المسيحي - أن نجد ما ينص بشكل واضح على عقوبة الزنا. وهنا يطبق حكم الإسلام في إقامة الحدّ بالرَّجْم حتى الموت، مع توفير مخرج لذلك: فالزاني الذي لا يريد أن يُرجم له أن يغدو من عبيد أسرة بوكانيفرو[11].

ثالثاً: مدجّنو أراغون

كان مدجنو أراغون، مثل مدجّني قشتالة، يتحدثون بنفس اللهجات الرومانسية التي يتكلم بها جيرانهم المسيحيون. ولكن الفرق كان التالي: إن غالبية المستوطنات كانت قرى يعيش فيها مزارعون مسلمون يقيمون في أراضيهم منذ عهود سبقت استيلاء المسيحيين عليها. وتوجد مقاطع باهرة في «قصيدة سيدي» القشتالية[12] (Poema de Mío Cid) تصف قرى المسلمين المزدهرة بزراعتها وقد استولى عليها «السيد» بعد أن هرب أصحابها عبر الجبال من غضب ألفونسو السادس. ومن هذه القرى: آريزا، ثيتينا، الهامة، بوبيركا، آتيكا، تيرير، وغيرها. وقد غادر «السيد» بعد حين، بالطبع، وعادت القرى إلى أيدي المسلمين. لكن تقدّم قوات أراغون في حرب الاسترداد أعاد هذه القرى ثانية إلى أيدي المسيحيين، فبقي سكانها على وضع المدجّنين، وبقيت الأراضي نفسها يفلحها القوم أنفسهم؛ ثم بقوا فيها حتى أخرجوا منها في

(١١) Fernández y González, Ibid., pp. 389-392.

(١٢) *Poema de Mío Cid*, vol. 2, pp. 542-552 and 571-573.

نهاية الحقبة الموريسكيّة. فإذا استثنينا جماهير الناطقين بالعربية في مملكة غرناطة ومنطقة بلنسية، لا نجد في الجزيرة برمّتها جماعات إسلامية أشد رسوخاً واستقراراً من هؤلاء المزارعين المزدهرين في أراغون. لقد خلّفوا لنا تراثاً غنيّاً من الأبنية على الطراز الذي يميز المدجّنين دون غيرهم.

تحمل دراسة بوزويل (Boswell) عن مدجني أراغون عنوان: **الكنز الملكي** وذلك بسبب الترابط الخاص الذي يفيد أن «جميع المسلمين هم مسلمون ملكيون بمعنى من المعاني، لأن تاج أراغون يمتد سلطانه إلى كل مسلم يعيش في ظل حكمه»[١٣]. وكان لهذا الوضع الخاص حدّان. فقد كان وضع تبعيّة يتعارض بشدّة مع الاستقلال الفكري الحاد عند جيرانهم المسيحيين. («نحن الذين نعادلكم فضلاً، ندين لكم بالولاء، وأنتم لستم خيراً منا، شريطة أن تحترموا قوانيننا، وإلا فلا». هكذا كانت عبارة الولاء). وكانت التبعية تحمل معها كذلك إمكان اللجوء إلى الملك لرفع الحيف. وثمة مظهر ذو حدّين مشابه في وضع واحد من أصناف المزارعين المدجّنين يطلق عليهم كلمة تفيد «الشركاء». من الممكن النظر إلى وضع هذا الصنف على أنه نوع خاص من التبعية، لأن هؤلاء الناس كانوا مرغمين على فلاحة قطعة محددة من الأرض. والكلمة الإسبانية مشتقة من كلمة عربية تفيد «شريك فلاحة» يصفها ج.م. لاكارا (J. M. Lacarra) بقوله «كان الشريك لا يرغب في الانفصال عن أرضه الممتازة التي يفلحها وهي أرض يتيح له القانون أن يورثها لأبنائه كي يفلحوها. وكان المالك لا يستطيع أن يطرد الشريك حتى لو تقدّم فلّاح آخر بشروط أكثر فائدة»[١٤].

من الضروري وجود الأرض والتملّك لنفهم وضع هذه الجماعة. وكان الملك يشجّعهم على الاستمرار في فلاحتهم. فبغير موافقة ملكية لم يكن بمقدور المسلم أن يبيع أراضيه إلى مسيحي، لكن له مطلق الحرية أن يبيعها إلى مسلم آخر. وكان يسمح للمسلم أن يعتنق المسيحية (وهذا مخالف للشريعة الإسلامية، لكن الملك المسيحي الذي لا يسمح بذلك قد يجرّ على نفسه عداوة الكنيسة). ومع أن أبناء مثل هذا المُنقلب لا يستطيعون مطالبة أبيهم بشيء وهو على قيد الحياة، فإن أملاكه تؤول إليهم بعد وفاته كما لو أنه بقي على دين الإسلام[١٥].

---

(١٣) John Boswell, *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century* (New Haven, CT: Yale University Press, 1977), p. 30.

(١٤) José María Lacarra, «Introdución al estudio de los mudéjares aragoneses,» paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*, p. 23.

(١٥) Gunnar Tilander, *Los fueros de Aragón según el Ms. 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid* (Lund, 1937), pp. 160-163.

إلى هنا ولم نذكر شيئاً عن وضع المدجّنين الذين يعيشون خارج الأراضي الملكية. ويبدو أن بعض المناطق قد عرفت نوعاً من سوق المنافسة حيث يعرض بعض أصحاب الأراضي شروطاً أكثر جاذبية لإغراء المزارعين المدجّنين المتميزين لترك أراضي منافسيهم. وقد حاولت التشريعات الحدّ من ذلك: «إن المسلمين، من رجال ونساء، ممن يعيشون في أراضي الملك، إذا انتقلوا إلى أراضي النبلاء، وأوقفوا لدى انتقالهم، يصبحون في حوزة الملك ورجاله، وتُصادر جميع ممتلكاتهم»[١٦]. وتشير الدلائل إلى أن التسّرب من أراضي الملك كان مستمراً على الرغم من المخاطر والعقوبات.

رابعاً: مدجّنو بلنسية

سقطت بلنسية في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي بيد ملك أراغون (ولم يبق من أثر لحكم «السيد» قبل ذلك في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي). لذا كان نظام المدجنين هنا على نسق أراغون، لكن التوازن بين المسلمين والمسيحيين كان مختلفاً تماماً. فقد استغرق تنامي أعداد المسيحيين زمناً طويلاً، فبقيت كثير من المناطق ذات أغلبية مسلمة، تتكلم العربية. وربما كان المسيحيون غير راغبين في النزوح إلى هذا المحيط الغريب؛ وهكذا بقي مجتمع المسلمين على حاله تقريباً في بلنسية لمدة أطول بكثير مما في غيرها ولكن، كما قلتُ في عام ١٩٩٠:

«إن بقاء الكثير من ماضي المسلمين في بلنسية لا يعني أن حضارة الإسلام قد بقيت على حالها من دون تغيير. فلو نظر المرء في نص عربي بلنسي لوجد ظاهرة غريبة في لغة لا شك أنها عربية، ولكن يتشربها على مستويات لغوية عديدة ما دخل عليها من لغة الغالبين الرومانس. وقد بقيت العربية لغة حيّة، ولكنها لم تنجُ من التغيّر. وقد بقيت كذلك مؤسسات ومنظمات اجتماعية بحيث يبدو أن بلنسية قد حفظت كثيراً من مظاهر الدولة الإسلامية، ولكن عدم وجود سلطان أو إمام على رأس الهرم الاجتماعي، بل وجود ملك مسيحي، يغيّر التوازن في كل شيء. ومع مرور السنين والقرون غيّرت العناصر الإسلامية الباقية وظيفتها ومعناها داخل السياق المسيحي الذي صارت تُرى من خلاله. ثمة جدل مذهبي قروسطي بين المسلمين حول إمكان وجود مجتمع ديني من دون إمام. وتاريخ بلنسية بعد منتصف القرن الثالث عشر الميلادي/ يكاد يكون تطبيقاً عملياً لهذه المشكلة. ولم يتمخض عن التجربة البلنسية سوى جواب غامض عن هذا السؤال. لقد استمر بقاء الإسلام من دون إمام، ولم يستطع المبشرون المسيحيون التغلغل بين الجماهير الإسلامية. لكن الإسلام الصحيح هو الذي تحمّل العبء، حيث لم تستطع الطبقات المستنيرة أن تكون فاعلة ضمن

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

المجموع الأوسع من علماء الإسلام، بل بقيت على مستوى الموظفين المحليين الذين يوفّرون الأمن للملك المسيحي»[١٧].

يمثل «المحتسب» أو «مفتش الأسواق» صورة جيدة لكيفية الاستمرار في تطوّر المؤسسات الإسلامية في ظل الحكم المسيحي. ففي المجتمع الإسلامي تكون وظيفته قيّمة، لكنها ثانوية الأهمية، تأتي بعد حكم الشريعة الأعلى منزلة. وكما يقول توماس غليك (Thomas Glick) «استطاع التنظيم الأشد دقة في الحياة المدينية في المجتمع المسيحي أن يخلق أداة شديدة الفاعلية من أدوات الحكم المحلّي، كانت في العالم الإسلامي أداة قانونية غير واضحة المعالم، متأرجحة، لا ينظر إليها باحترام كبير»[١٨].

ثمة مظهر في حياة المدجّنين في بلنسية لا يمكن المرور عنه بصمت، يتمثل في الاضطرابات التي غالباً ما كان أولئك المدجّنون من ضحاياها. فعلى الرغم من الحماية الملكية وحماية أسيادهم النبلاء (وربما بسبب منها)، كانت أحياء المغاربيين أحياناً هدفاً لشغب المسيحيين وهجومهم. والواقع أن أعمال الشغب والاضطرابات كانت تحدث في أواخر القرون الوسطى في أماكن كثيرة أخرى من الممالك المسيحية لم يكن المغاربيون معروفين فيها، لذا يجب ألا نذهب بعيداً في تفسير ذلك العنف، إذ تجدر الإشارة إلى أن ماريا ديل كارمن بارثيلو (María del Carmen Barceló) تذكر عدداً من أعمال الشغب حدثت بين عامي ١٢٧٦ و١٢٩١م في أماكن مثل بلنسية، جلقي، الزيره، ليريا، أوندا، مورفيدرو، شاطبة، بني ذنون، كاستيلنو، أوريزا، فورتاليني، غاندينت، بيكاسينت، البيريك، أونيل وسويّانا[١٩]، ولم تكن أعمال الشغب مقصورة على تلك الفترة. فنجد ماريا تيريزا فيرير إي مايّول (M. T. Ferrer i Mallol) تخصّص مقطعاً كاملاً حول «الهجمات على أحياء المغاربيّين» وذلك في دراسة لها

---

(١٧) Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500*, pp. 119-120, and María del Carmen Barceló Torres, *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*, prólogo de Joan Fuster ([Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984), pp. 161-212.

وحول الحاجة إلى «إمام»، انظر: Ann K. S. Lambton, «Islamic Political Thought,» in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 406 and 416.

(١٨) Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 123.

(١٩) Barceló Torres, *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*, pp. 64-65.

بعنوان حدود الإسلام في القرن الرابع عشر: المسيحيون والسراسنة [المسلمون] في إقليم بلنسية(٢٠)، ولم يكن غريباً أن يبحث بعض المسلمين عن ملجأ في شمال إفريقيا أو غرناطة. لكن السياسة المسيحية كانت متناقضة. فقد كان المدجّنون يُنظر إليهم أحياناً بوصفهم مغاربيين خطرين، وأحياناً أخرى كانوا يُعدّون مفيدين وعمالاً تدعو الضرورة للحافظ عليهم بأي ثمن، لأن الأرض لا يمكن فلاحتها من دونهم:

«والخلاصة أن التشريع المسيحي بخصوص المسلمين في بلنسية كانت فيه مظاهر تسامح ومظاهر بخلاف ذلك، فهو تشريع يرمي إلى طرد المسلمين كما يرمي إلى حصر حركاتهم، وكان يضمن لهم حرية ممارسة الشعائر الإسلامية، كما يسعى في الوقت نفسه إلى القضاء على تلك الشعائر. وكانت مثل هذه التناقضات توجد في أماكن أخرى، لكن وجود أعداد كبيرة من المسلمين في بلنسية كان يعني أن سياسات المسيحيين المتقلبة قد أدت إلى مزيد من العنف وسفك الدماء في بلنسية مقارنة بما كان عليه الحال في مناطق أخرى»(٢١).

خامساً: مدجّنو نافار

إن التطور الشديد الاختلاف الذي طرأ على مجمع المدجّنين في مملكة نافار، يعود بلا شك إلى صغر حجم المملكة نفسها، وإلى صغر حجم ذلك المجتمع الذي انحصر في منطقة محدّدة في الجنوب على ضفة نهر إيبرو وقد شعر حكام نافار بالحاجة إلى الإفادة الكاملة من جميع السكان، ولم يشعروا أن المدجّنين كانوا يمثلون أي تهديد. وقد مرّ بنا أن المدجّنين في أراغون كانوا يوصفون بأنهم «كنزٌ ملكي» خاص، وفي نافار غالباً ما كان المدجّنون خدماً في القصور الملكية. أو من «المِسْنَدة» وتكون علاقتهم مع الحاكم في بعض الأحوال علاقة شخصية.

ويصوّر الطبيعة الخاصة لوضع المدجّنين في نافار تاريخ الأحياء التي كانوا يقطنونها فعلاً. فبناءً على شروط الاستسلام الأولى لمدينة تُطيلة(٢٢) أرغم المسلمون الذين أرادوا البقاء على إخلاء مركز المدينة القديم ليشغله المسيحيون، ثم خصص لهم حي إسلامي جديد خارج أسوار المدينة القديمة وذلك في ضاحيتي ڤيليلا وبيوخو. وقد توسعت المدينة في القرن الرابع عشر الميلادي مما جعل هذا الحي يقترب ثانية من

---

(٢٠) María Teresa Ferrer i Mallol, *La Frontera amb l'Islam en el segle XIV: Cristians i sarraïns al País Valencià*, Anuario de estudios medievales. Anejo; 18 (Barcelona: Institucio Mila i Fontanals, Consell Superior d'Investigacións Científiques, 1988), pp. 21-29.

(٢١) Harvey, *Islamic Spain, 1250-1500*, p. 36.

(٢٢) Fernández y González, *Estado social y politico de los mudéjares de Castilla*, pp. 286-287.

المركز. وفي عام ١٣٦٥م، شرع شارلز الثالث ملك نبرة (نافار) في تجديد حصون المدينة بسبب اشتراكه في الحرب بين قشتالة وأراغون. وقد دُعّمت أسوار حي المسلمين لتبلغ أفضل المستويات الدفاعية المعاصرة، وتحمّلت «الجماعة» نفسها نفقات تلك الأعمال، فمنحوا إعفاءً من الضرائب لمدة ثلاث سنوات تعويضاً لهم عن ذلك. ونتج عن هذا العمل أيضاً أن «حيّ المغاربيين» الذي كان خارج حدود المدينة أصبح الآن جزءاً من نظام تُطيلة الدفاعي. ويشكل هذا أفضل مثال على تطوّر مجتمع المدجنين في نافار، الذي كان جزءاً منفصلاً عن المجتمع الأكبر الذي ينتمي إليه، ومتكاملاً مع ذلك المجتمع في الوقت نفسه[٢٣].

تصوّر أحداث عام ١٣٤١م حرص حكام نافار من سلالة إيفرو (Evreux) على توفير الحماية لأتباعهم من المدجّنين. ففي تلك السنة جهّز فيليب أمير ايفرو حملة أفرادها من جنود أقاليمه الشمالية الفرنسية لمساعدة ألفونسو الحادي عشر في هجومه على «الجزيرة». وكان من الطبيعي أن تتوقف الحملة الفرنسية في تطيلة، لتقطع مسيرتها الطويلة نحو الجنوب، فتنبّهت السلطات هناك إلى اتخاذ الاحتياطات، لأن الفرنسيين الشماليين قد لا يفرّقون بين مدجّن مسالم من أهل نافار وبين آخر من مغاربيي غرناطة مما قد يثير بعض الشغب. وقد تحمّلت الخزينة الملكية نفقات عشرين من رجال الحراسة لحماية «أحياء المغاربيين» مدة اثني عشر يوماً حتى تم عبور القوات عن أراضي نافار[٢٤].

إن الاستعراض الشامل لمدجّني شبه الجزيرة الأيبيرية يتطلب كذلك تناول أحوال المدجنين في جزر الباليار وفي البرتغال كذلك. فطبيعة السكان المسلمين في الجزر تختلف عنها في أي جزء آخر من الأراضي الأيبيرية، وبعض السبب في ذلك يعود إلى وجود أعداد كبيرة نسبياً من الأسرى ومن أهالي شمال أفريقيا. وقد أشارت ايلينا لوري (Elena Lourie)[٢٥] إلى الأهمية الخاصة لنظام استرقاق المدين (Debt Slavery) الذي كان قائماً في مايوركا. ولا تتوفر دراسات كافية عن مدجّني البرتغال. ومما يسترعي النظر أن إرغام المسلمين في البرتغال على التحوّل إلى المسيحية قد جرى عام ١٤٩٧م قبل صدور أية مراسيم مشابهة في أي جزء من أجزاء إسبانيا. وقد شُرّعت هذه السياسة تحت ضغط من قشتالة. وكانت موضع جدل أثناء المفاوضات حول زواج

---

(٢٣) Mercedes García-Arenal, «Los moros de Navarra en la Baja edad media,» in: Mercedes García-Arenal and Béatrice Leroy, *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media*, Libros Hiperión; 76 (Madrid: Hiperión, 1984), pp. 46-47.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٣. حدثت هذه الحملة في عام ١٣٤١م.

(٢٥) Elena Lourie, «Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century,» *Speculum*, vol. 45 (1970), pp. 633-635.

إيزابيل ابنة الملكين الإسبانيين الكاثوليكيين. إذ كيف يمكن لأميرة إسبانية أن تتزوج من حاكم في بلد ما يزال يتسامح مع رعية من المدجّنين؟ وقد استجابت البرتغال بطرد المدجّنين الذين نزح أغلبهم عن الحدود إلى قشتالة (بعد دفع رسوم العبور بالطبع!) إن المفاجأة في إقرار هذه السياسة أمر مذهل لأنه لم يكن في الأفق ما يُنبِئُنا به. ففي عام ١٤٩٢م كانت البرتغال قد هيأت ملجأ لليهود الذين طردوا من الاتجاه المعاكس: من قشتالة إلى البرتغال.

لقد كان قرار البرتغال إشارة إلى اقتراب النهاية بالنسبة لشبه الجزيرة الايبيرية عموماً (عام ١٥٠١م بالنسبة لأراضي قشتالة، عام ١٥١٥م بالنسبة إلى نافار، عام ١٥٢٦م بالنسبة إلى أراغون وبلنسية). من الصعب فهم السرعة التي انتهى بها نظام المدجنين المتجذّر إذا لم نضع نصب أعيننا التداخل بين مصير مسلمي غرناطة ومصير المسلمين في أماكن أخرى. ولم يكن ثمة علاقة مباشرة بين الأمرين، ولكن بعد زوال آخر إقليم مستقل في شبه الجزيرة الأيبيرية، توجهت الأفكار إلى الخطوة اللاحقة وهي بلوغ التوحيد الديني بعد اكتمال التوحيد السياسي. وبسرعة بالغة يغرق تاريخ المدجّنين في كابوس الفترة الموريسكية. وسنعرض إلى ذلك الانقلاب العنيف في البحث المتعلق بـ «الموريسكيين».

سادساً: فن المدجّنين وعمارتهم

ذكرنا في بداية هذا البحث أن ليس بين المدجّنين من كبار الزعماء أو الكتّاب أو المفكرين، لكن مساهمة المدجّنين في الفن والعمارة لا يمكن إهمالها. ففي خارج إسبانيا ما تزال عمارة المدجنين موضع تجاهل عموماً، ولكن في إسبانيا نفسها، في السنوات الأخيرة، نجد الكثير من العناية والاهتمام يغدق على آثار المدجّنين، ويتفاخر السكان المحليون بما ورثوه من ماضيهم.

بصورة عامة، يقوم فن المدجّنين وعمارتهم على مواد متواضعة، ليس فيها فخامة، إذ يستعمل الطابوق بدل الحجارة أو الرخام، ويستعمل الفخار بدل الخزف الناعم. ومع ذلك فإن هذا الفن أبعد ما يكون عن الأسلوب الشعبي أو أسلوب الكادحين. فقد كان يستعمل بنجاح كبير في منازل النبلاء وفي الأبنية العامة والمساجد والكنائس الفخمة. ومن بين أشهر أبنية المدجّنين قصر أوليتي (Olite) الذي صمّمه وشيّده صنّاع مَهَرة من كل صنف، كانوا يعملون في خدمة الأسرة الحاكمة في نافار. وقد يمثل أفضل الأبنية المعروفة في هذا الأسلوب عدد من المساجد والكنائس القديمة التي شيدها المدجّنون. إن استعمال الطابوق يعود بلا شك إلى عمارة الموحّدين، ولكن بعد انسحاب الموحّدين من إسبانيا، انقطع هذا الأسلوب عن جذوره، لكن لم يُصِبْه الركود أو الانحلال. فقد استمر التطوير والتحسين والتجديد إلى عقود القرن السادس

عشر الميلادي. لكن الذي قضى على أسلوب المدجّنين شيوعُ التخلّي عن الأساليب المحلية في جميع أنحاء أوروبا في هذه الفترة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، توفر فيض من الموريسكيين المَهَرة على امتداد القرن السادس عشر، انتهوا أخيراً بطردهم نهائياً بين عامي ١٦٠٩ و١٦١٢م.

ولربما قد حان الوقت الآن، لا لإحياء عمارة المدجَّنين ـ لأن تراث الصنعة التي قام عليها ذلك الفن قد مات منذ زمن بعيد ـ بل لنرى ما الذي يمكن أن نتعلّمه من تلك الأبنية الباقية. يبدو أن المعماريين المحليين عندنا من فترة «ما بعد الحداثة» يسيرون بخطى غير واثقة نحو استعمال المواد للتزيين. وقد نستطيع أن نتعلّم شيئاً مما بلغه الصنّاع المدجّنون منذ زمن بعيد في استعمال الطابوق والبلاط والزخرفة بالخزف. إن الذي تدعو الحاجة إليه هو إقامة معرض جوّال دولي كبير يعرض فن المدجّنين وعمارتهم ويسترعي الانتباه إلى بعض هذه الروائع المنسيّة في العالم خارج إسبانيا[٢٦].

---

(٢٦) *Actas del I Simposio Internacional de mudejarismo*, and José Luis Corral Lafuente and Francisco Javier Peña Gonzalvo, eds., *La Cultura islámica en Aragón*, 2ª ed. ([Zaragoza]: Diputación Provincial de Zaragoza 1989).

المراجع

١ ـ العربية

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. القاهرة: بولاق، ١٢٨٤هـ. ٧ ج.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء افريقية والأندلس والمغرب**. خرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨١ ـ ١٩٨٣. ١٣ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anonymous. *El Abencerraje (Novela y Romancero)*. Edited by F. López Estrada. Madrid, 1983.

Barceló Torres, María del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*. Prólogo de Joan Fuster. [Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto

Hispano-Arabe de Cultura, 1984.

Boswell, John. *The Royal Treasure: Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century.* New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Burns, Robert Ignatius. *Society and Documentation in Crusader Valencia.* Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985. (Diplomatarium of the Crusader Kingdom of Valencia; 1)

Cagigas, Isidro de las. *Los mudéjares.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Estudios Africanos, 1948-. 2 vols. (Minorías étnico-religiosas de la edad media española; 3-)

Corral Lafuente, José Luis and Francisco Javier Peña Gonzalvo (eds.). *La Cultura islámica en Aragón.* 2ª ed. [Zaragoza]: Diputación Provincial de Zaragoza, 1989.

Fernández y González, Francisco. *Estado social y político de los mudéjares de Castilla.* Madrid: Impr. á Cargo de J. Muñoz, 1866.

Ferrer i Mallol, María Teresa. *La Frontera amb l'Islam en el segle XIV: Cristians i sarraïns al País Valencià.* Barcelona: Institucio Mila i Fontanals, Consell Superior d'Investigacións Científiques, 1988. (Anuario de estudios medievales. Anejo; 18)

García-Arenal, Mercedes. «Los moros de Navarra en la Baja edad media.» in: Mercedes García-Arenal and Béatrice Leroy. *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media.* Madrid: Hiperión, 1984. (Libros Hiperión; 76)

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Harvey, Leonard Patrick. *Islamic Spain, 1250-1500.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

Lambton, Ann K.S. «Islamic Political Thought.» in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth (eds.). *The Legacy of Islam.* 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Tilander, Gunnar. *Los fueros de Aragón según el Ms. 458 de la Biblioteca Nacional de Madrid.* Lund, 1937.

Periodicals

Buzineb, Hossain. «Respuestas de jurisconsultos maghribíes en torno a la inmigración de musulmanes hispánicos.» *Hespéris Tamuda:* vols. 26-27, 1988-1989.

Lourie, Elena. «Free Moslems in the Balearics under Christian Rule in the Thirteenth Century.» *Speculum:* vol. 45, 1970.

Conferences

Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981.

Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo: Arte: Teruel, 19-21 Noviembre de 1981. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma, Diputación Provincial de Teruel, Adscrito al Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1982.

Actas del III Simposio Internacional de Mudejarismo: Teruel, 20-22 de septiembre de 1984. Teruel: Instituto de Estudios Turolenses de la Excma, Diputación Provincial de Teruel, Adscrito al Consejo Superior Investigaciones Científicas, 1986.

Lacarra, José María. «Introducción al estudio de los mudéjares aragoneses.» Paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981.

Ladero Quesada, Miguel Angel. «Los mudéjares de Castilla en la Baja edad media.» Paper presented at: *Actas del I Simposio Internacional de Mudejarismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Teruel: Diputación Provincial de Teruel, 1981.

اليهود في إسبانيا المسلمة

ريموند شايندلين (*)

أولاً: اليهود بوصفهم من أهل الذمة

كان للمجتمع اليهودي في الأندلس شخصيته المتميزة بين المجتمعات اليهودية القروسطية وذلك من عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ ـ ٣٥٠هـ/ ٩١٢ ـ ٩٦١م) إلى زمن الموحدين (بعد ٥٣٥هـ/ ١١٤٠م). ولم ينشأ في أي من المجتمعات اليهودية الأخرى مثل هذا العدد الكبير من اليهود ممن أحرزوا مناصب مرموقة بل مراكز نفوذ في العالم غير اليهودي، كما لم تُنتج أي من تلك المجتمعات مثل هذه الثقافة الأدبية التي ينعكس فيها الأثر العميق للحياة الفكرية التي أسهموا فيها مع آخرين من غير اليهود.

إن بعض العوامل التي أدت إلى تفرّد الأندلس كانت موجودة في مجتمعات يهودية أخرى في العالم الإسلامي ولكن ليس بهذه الكثافة. فقد كان هناك نفر من اليهود في العراق ومصر وأماكن أخرى ممن ارتقوا إلى السلطة والثروة قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.

واستمر بهم الحال كذلك زمناً طويلاً بعد أفول نجم الأندلس. كما بدأ الأدب اليهودي في بلاد الشرق المسلمة يعكس تأثير تيارات فكرية أوسع وذلك قبل القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وظل متأثراً على الدوام بما تعلمه اليهود من المسلمين عبر خضوعهم الطويل للإسلام. ولكن هذين الأمرين ازدهرا بأروع صورهما في

(*) ريموند ب. شايندلين (Raymond P. Scheindlin): أستاذ الأدب العبري في العصر الوسيط في معهد اللاهوت اليهودي ـ الأمريكي. يعنى بدراسة الشعر العبري وصلاته بالأدب العربي في العصر الوسيط.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

الأندلس ما بين أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي وأواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي. ومن المؤكد إنه لم تتوفر قبل عصر النهضة الأوروبية في أية بقعة من العالم المسيحي مثل هذه الظروف المؤاتية لتكوين مثل ذلك المجتمع.

لم يكن في تاريخ اليهود السابق في إسبانيا ما ينبىء البتة بمثل هذا التطور. وقد استوطن اليهود في إسبانيا منذ أيام الروم ولكنهم لم يتركوا أية مدوّنات تمكننا من وصف هذه الجماعات بأية درجة من الوضوح. وفي الفترة الڤيزقوطية ومنذ عهد سيسيبت (Sisibut) (٦١٢ ـ ٦٢١) وعلى الأخص في عهد إيغِكا (Egica) (٦٨٧ ـ ٧٠٢) أخضع اليهود مرات عديدة لتشريعات قمعية كما أكرهوا على التحول عن دينهم. ولم تكن التشريعات المعادية لليهود تُفرض بشكل ثابت، إذ كان يتكرر تجديد هذه التشريعات في العهود المتتالية، ولكن الأساس في هذا التشريع كان موقف المسيحية المتأصل من اليهودية منذ أيام اغسطس، حيث كان حق اليهودية في البقاء تنحصر غايته في أن يكون اليهود شهوداً على الحقيقة المسيحية وذلك عن طريق إخضاعهم. وقد بشر بالمسيحية أصلاً يهودي في يهود آخرين، وحيث إن اليهود رفضوا رسالة يسوع فلم يكن لهم أن يتوقعوا من التسامح درجة أفضل من تلك. وبينما كانت المسيحية لا تبيح دم اليهود فقد كانت تَعُدّ إذلالهم فضيلة، وبذلك اكتسب التشريع القمعي دعماً لاهوتياً.

أما المبادىء التي كانت ساريةً في معاملة اليهود في ظل الإسلام فقد كانت مختلفةً تماماً. إذ كان محمد ﷺ يأمل في هدي اليهود إلى الإسلام ولكنه رغم تألمه لرفضهم رسالته كان يراعيهم بوصفهم من أهل الكتاب. لذا فقد أمر بالتسامح معهم شريطة دفع الجزية، حالهم في ذلك حال المسيحيين الذين هم كذلك من أهل الكتاب. وكان أتباع هاتين الديانتين اللتين حظيتا بحماية الإسلام يُدعَون «أهل الذمة»، فجاء الشرع الإسلامي لينظم ما عليهم من واجبات نحو الإسلام وما لهم من حقوق لهم أن يطالبوا بها شريطة التقيد بالقواعد التي تحدد وضعهم الخاص.

غير أن الدين والممارسة لا يتطابقان دوماً، فقد حصلت بعض الحالات الاستثنائية، ولكن اليهود حتى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، ممن كانوا في كنف الإسلام، كانوا أفضل حالاً من أولئك الذين عاشوا تحت حكم المسيحيين. ولا بد أن إمكانية العيش تحت حكم الإسلام بدت فكرةً مرغوباً فيها من اليهود الإسبان في المملكة الڤيزِقوطية وذلك قبل قرن من الفتح الإسلامي لإسبانيا، لدرجة أنهم لو علموا بتقدم الجيوش المسلمة فلن يكون منهم إلا أن يرحبوا بتلك الجيوش. والحكايات المتواترة عن تسليم اليهود مدنهم في إسبانيا للفاتحين المسلمين لا تصمد أمام التمحيص الدقيق كما تبين مراراً وتكراراً، ولكن القول إنهم قد فعلوا ذلك، وهو قول يبدو وكأنه موضوع أدبي يتكرر في الكتابات التاريخية القروسطية، فإنه يدل على

مواقف اليهود السياسية إن لم يدل على أفعالهم[1].

وبينما تتوافر مصادر التاريخ والثقافة للفترة الأولى من العصر الأندلسي، فإن تاريخ وثقافة اليهود في أيبيريا منذ الفتح الإسلامي وحتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي يحيطهما غموض شامل تقريباً، ولم يصل إلينا سوى بعض الاستيضاحات حول القانون الديني وهي الموجهة من حاخامات أيبيريا إلى السلطات الحاخامية في العراق.

ثانياً: اليهود في الحياة العامة

تبرز الجماعة اليهودية للعيان في الأندلس في وقت مبكر من عصر الخلافة الأندلسية التي أسسها عبد الرحمن الثالث. ولكن تصورنا للحياة اليهودية حتى في القرنين اللذين يمثلان قمة مجدها ليس مكتملاً كما نحب أن يكون، لأن مصادرنا على الأغلب أدبية ومنبثقة عن أرفع مستويات المجتمع اليهودي. وقد حفظت في كنيس القاهرة وثائق تفيد في استعادة صورة الحياة الاجتماعية والاقتصادية لعالم البحر المتوسط في تلك الفترة، وبعض تلك الوثائق يتصل بالأندلس إما مباشرةً أو استنتاجاً[2]، ولكننا لا نملك ما يشبه السجلات الاجتماعية الكثيرة وسجلات محاكم التفتيش والصلوات الحاخامية أو أية وثائق تسمح باستعادة صورة أكمل وأكثر حيويةً للحياة اليهودية في إسبانيا المسيحية من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي/ وحتى نهاية القرن التاسع الهجري/ الخامس عشر الميلادي. ومن المضلل أن نحاول استقراء صورة للمجتمع بكامله تحت الحكم الإسلامي مما نعرفه عن عدد من الأفراد اليهود مهما كانت أهميتهم ومكانتهم.

---

(١) عندما كان اليهود تحت حكم المسلمين لا بد أنه كان يسرهم القول إنهم ساعدوا في الفتح الإسلامي ولكن أثناء حروب الاسترداد أصبحت هذه تهمة يوجهها إليهم المسيحيون. وقد قامت مزاعم واتهامات مشابهة في مناطق أخرى من الفتوحات الإسلامية. ويبدو أن الدافع بأكمله كان بدعة نابعة من المجادلات الفروسطية. انظر: Norman Roth, «The Jews and the Muslim Conquest of Spain,» *Jewish Social Studies*, vol. 37 (1976), pp. 145-148, and David Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086* (Cambridge, MA; London, 1985), p. 194, n. 7.

(٢) «الجنيزة» هي مخبأ ضخم للمخطوطات وجذاذات المخطوطات، يعود تاريخها في القدم إلى القرن العاشر ويستمر إلى العصور الحديثة. وقد عثر عليه في كنيس القاهرة في القرن التاسع عشر، وللحصول على وصف وتقييم مفصلين وموثوقين، انظر: Solomon Dob Fritz Goitein, *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), pp. 1-28.

وأول من يقع نظرنا عليه من الشخصيات اليهودية الأندلسية في عهد عبد الرحمن الثالث هو حسداي بن شبرط الذي يجسد الكثير من الصفات المميزة لهذه الثقافة، وكان طبيباً في بلاط الخليفة كما شغل مناصب مالية ودبلوماسية مهمة في أوقات مختلفة، وهذا ما نجده مدوناً في المصادر الإسلامية واليهودية على السواء. ومن المفيد أن نقارن بين سيرتي كل من حسداي ومعاصره الذي يصغره سناً يعقوب بن كلّيس وكان من رجالات بلاط الخليفة الفاطمي «المعز». كان ابن كلّيس يهودياً اعتنق الإسلام، وبينما احتفظ بعلاقاته الشخصية مع أقرانه من اليهود فقد كان حريصاً في الوقت ذاته أن ينأى بنفسه عن اليهودية. أما حسداي فقد كان مختلفاً تماماً، إذ لم يكن يجهر بيهوديته وحسب، بل كان شخصيةً مركزية في المجتمع اليهودي نفسه. ولا نعلم ما إذا كان اللقب العبراني المرتبط باسمه: «ناسي» أي أمير، يدل على وظيفة اجتماعية رسمية، ولكننا نلاحظ بكل وضوح أنه استغل مركزه الرسمي في رعاية مصالح المجتمع اليهودي عامةً وليس الأندلسي وحسب. وربما كان أهم مثال على ذلك رسالته التي كتبها بالعبرية إلى هيلينا زوجة الإمبراطور البيزنطي قسطنطين السابع، يطلب منها حماية يهود بيزنطة من الاضطهاد. وكان لرعاية حسداي الآداب العبرية والمؤسسات الثقافية اليهودية أهمية قصوى لليهودية لاحقاً كما سنرى في القسم الثالث من هذا البحث. ويمثل حسداي بمجمل أنشطته فئة حاخامات البلاط من اليهود الأندلسيين وهذه الفئة هي التي ستصبح أكثر بروزاً في عهد الطوائف.

وكان ألمع مثال لهذه الفئة إسماعيل بن النّغريلة المعروف بالعبرية باسم صموئيل ناغِد (٣٨٢ ـ ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م ـ ٤٤٧ ـ ٤٤٨هـ/ ١٠٥٥ ـ ١٠٥٦م) وبوصفه من رجال بلاط حبّوس وهو حاكم غرناطة الزيري، ساعد ابن النّغريلة على تأمين الولاية للأمير باديس ولعب بعد ذلك دوراً مركزياً في الدولة الزيرية حتى وفاته. ومن بين أنشطته الأخرى مرافقة جيوش غرناطة في حملاتها العسكرية السنوية ربما بوصفه من كبار الضباط. وقصائده بالعبرية وما علاها من ترجمة بالعربية تصف المعارك وتعطي تفاصيل في سياسة الطوائف لم ترد في مصادر أخرى. وكان ابن النّغريلة، مثل حسداي، شخصية مركزية في المجتمع اليهودي، كما كان يحمل لقب «ناغِد» أي أمير ولكننا كذلك لا نعلم تماماً ما هي الدلالة الاجتماعية لهذا اللقب. وهو لم يدعم الشعر العبري والأبحاث التلمودية وحسب بل إنه كان هو نفسه من ألمع رجالات عصره في كلا الحقلين. وسيرته اللامعة جعلت منه مثالاً يذكره الآباء اليهود من ذوي الطموح لأبنائهم وذلك لزمن طويل بعد عهد الطوائف.

وإذا كان ابن النّغريلة، كما قيل، ألمع حاخامات البلاط فقد كان هناك آخرون غيره. إذ سمعنا عن أحدهم ويدعى ابراهام في البلاط الزيري في غرناطة، وعن يهودي آخر لم يرد اسمه في ألمريّة، وعن إسحٰق بن حسداي في البلاط اليهودي في سَرَقسطة وعن أبي فضل بن حسداي كذلك بين بني هود، وعن ابراهام بن مهاجر

بين بني عبّاد في إشبيلية. وكثير من هذه الشخصيات كان يحمل لقب وزير، ولو أن هذا اللقب لم يعد مقصوراً على قلة من الناس كما كان في السابق إذ أصبح يمنح للكثيرين في عهد الطوائف. وثمة شخصيات يهودية كبيرة مثل الشاعر موسى بن عزرا الذي أحرز لقب صاحب الشرطة. ومن المحتمل أن بعض هؤلاء وبخاصة أبو فضل بن حسداي قد اعتنقوا الإسلام، ولكن المرتدين كانوا أقل إدهاشاً من أولئك الذين بقوا يهوداً وناشطين في الشؤون الاجتماعية اليهودية.

وكان لدى حكام الأندلس في العصر الأموي وفي عهد بني عامر وعهد الطوائف حافز قوي يدفعهم للاعتماد على اليهود في الأمور الدبلوماسية والمالية والإدارة العامة، ذلك أن اليهود لم يكن بمقدورهم أن يطمحوا إلى السلطة السياسية العليا، ولذا فإن خطرهم على النظام القائم كان أقل من خطر المسلمين الذين قد يطمحون إلى تولي الحكم بأنفسهم. علاوةً على ذلك وخلافاً للمسيحيين فإن أقرانهم من اليهود في البلاد المجاورة لم يكن لهم دول أو جيوش مما قد يشكل تهديداً فعلياً للدول المسلمة. ربما كان اليهود توّاقين للهجرة إلى فلسطين وربما كانوا يصلّون من أجل ذلك إلا أنهم في الوقت ذاته لم يكونوا قادرين على عمل شيء في هذا الاتجاه بسبب ضعفهم وتشتتهم، كما لم يكن ثمة أية قوة بشرية يمكنهم اللجوء إليها كي تحررهم من السلطة المسلمة. لذلك وعلى الرغم من أن المسيحيين واليهود كانوا ذميين سواء بسواء فإن المسيحيين كانوا طابوراً خامساً محتملاً بينما لم يكن اليهود كذلك. وأخيراً فإن اليهود كانوا يعتمدون على الحكومة عادة لحمايتهم من العامة والمتطرفين دينياً، لذا كان بينهم وبين البلاط ارتباط طبيعي. وكان وضع اليهود مشابهاً خلال حرب الاسترداد وما بعدها ـ بغضّ النظر عن الفروق ـ عندما كان حكام أيبيريا المسيحيون يطمئنون إلى استخدامهم في الوظائف أكثر من إخوانهم من المسيحيين حيث إنهم لم يكونوا قط منافسين لهم على السلطة.

كيف أمكن اليهود أن يشغلوا مثل هذه المراكز لما كان الشرع الإسلامي يحرم على الذميين ممارسة السلطة على المسلمين؟ جزء من الجواب يأتي في الشكوى التي تتردد في العديد من المصادر حول التساهل الديني من جانب حكام الطوائف. ولكن هذا الاتهام كان يسمع في الأغلب في زمن حرب الاسترداد وكان بمثابة تفسير ديني لسقوط الأندلس. ومن المهم أن نتذكر أنه كان بين السكان عدد كبير من الجماعات العرقية وإنه على الرغم من الأنظمة الإسلامية التي تمنع اختلاط المسلمين بغيرهم من أبناء الديانات الأخرى فإن التواصل الاجتماعي فيما بين هذه الجماعات لم يمكن تجنبه، بل أضحى أمراً مألوفاً تماماً. إضافة إلى ذلك كانت ممالك الطوائف متعددة وصغيرة بحيث لم تتوفر سوى قلة من ذوي المواهب والثقافة تصلح لخدمة البلاط في كل من هذه الدول. وأخيراً، لا بد أن عدداً غير قليل من اليهود الذين سعوا إلى المراكز الرفيعة قد اعتنقوا الإسلام. وقد حُفظت أسماء أكثر اليهود شهرةً في المصادر

اليهودية التي لم تكن لتهتم بإثبات أسماء المرتدين بطبيعة الحال.

ولم يكن مركز حاخام البلاط بالمركز الآمن. ومن المؤكد أن عدم الأمان في هذا المركز عموماً كان مضرب المثل، وعندما يشغله أحد الحاخامات يصبح أكثر تعرضاً للخطر حيث إن يهوديته يمكن دائماً أن تغدو قضية سياسية. ويمكننا أن نلاحظ هذا في حادثة ابن النّغريلة عندما استغل وزير زهيرٍ في ألمريّة وجود وزير يهودي في بلاط باديس في دعايته ضد الزيريين في غرناطة. ومن الطبيعي أن يستعمل وزير زهير أية حجة قد تساعد في حملة كهذه، ولكن يهودية ابن النّغريلة كانت مسألة جاهزة. وبينما جنت الطائفة اليهودية فوائد جمة من بروز أولئك اليهود في البلاط فقد كان في ذلك خطر عليها في الوقت نفسه. وكان في سقوط جيهوزف وهو ابن ابن النّغريلة ووريثه في ٤٥٩هـ/١٠٦٦م كارثة على الطائفة أجمع. وبشيء من التحريض في قصيدة لأبي إسحق الإلبيري، وهو فقيه من غرناطة، هاجم الناس اليهود وقتلوا الآلاف منهم في المذبحة الوحيدة التي سجلها تاريخ الأندلس[٣].

ثالثاً: الثقافة اليهودية ـ العربية في الأندلس

كان من أهم ما أنجزه اليهود الأندلسيون الثقافة الأدبية التوفيقية التي جمعت بين الأفكار والأشكال الأدبية العربية والعبرية. وقد لعب حاخامات البلاط من أمثال ابن شبرط وابن النّغريلة دوراً بارزاً في تغذية هذا الأدب.

ولم يكن رجالات البلاط اليهود ليستطيعوا أداء مهامهم الرسمية ما لم يستعدوا لها بثقافة عربية شبيهة بتلك التي تمتع بها أقرانهم من المسلمين. وكان من المستحيل على غير المسلمين أن يتلقوا دروساً في الدين الإسلامي رسمياً كما لم يكن ذلك مستحباً من وجهة النظر اليهودية. ولكن العلوم الإنسانية العربية أي الآداب والعلوم كانت مشاعاً لكل من عرف اللغة العربية وكان باستطاعته أن يتفرغ لذلك. ولم تكن اللغة عائقاً لأن اليهود كانوا يتكلمون العربية والرومانسية المحليتين، مثلهم في ذلك مثل غالبية المسيحيين والمسلمين، كما كانت لدى النخبة منهم القدرة على أن يوفروا المعلمين لأبنائهم. وكان يجب لهذا الانفتاح الفكري نحو هذه الدراسات أن يأتي من كلا الجانبين لأن يهودية الحاخامات كانت تشترك مع الإسلام الأصولي بالتحامل الديني الشديد تجاه دراسة «الحكمة الإغريقية» ولكن جو التسامح المتغلغل في صفوف الطبقة

---

(٣) حسبما أورد عبد الله بن بلقين بن باديس، حاكم غرناطة في عهد المرابطين، فإن سكان غرناطة من اليهود قتلوا جميعهم عن بكرة أبيهم. انظر مذكراته في: Evariste Lévi-Provençal, «Les "Mémoires" de 'Abd Allah, dernier roi zirid de Granada,» *Al-Andalus*, vol. 3 (1935), p. 273; trans. Ibid., pp. 300-301.

الفكرية المسلمة كان له أثره في النخبة اليهودية مما جعلها متسامحة بل توّاقة لمثل تلك الدراسات، حتى إننا نسمع عن يهود وعرب في هذه الفترة درسوا معاً على معلم واحد. وهكذا، وابتداءً من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، نسمع عن شخصيات يهودية من مثل حسداي ممن أحرزوا ثقافة الأديب أو الفيلسوف العربي إضافة إلى الثقافة اليهودية التقليدية في التلمود والتوراة. وسرعان ما أضحى صاحب الثقافة المتعددة الجوانب شخصية محترمة بين يهود الأندلس.

اتصلت حلقة حسداي اليهودية بالمجتمع الأوسع عن طريق عيشها حياةً معرّبة بقدر الإمكان، وذلك ضمن الحدود التي رسمها الترفع الإسلامي من جهة والولاء اليهودي من جهة أخرى. وفي الوقت نفسه أخذوا أسلوب المجتمع الأكبر وأدخلوه إلى الجماعة اليهودية كما أقاموا مؤسسات يهودية جديدة على غرار تلك العربية. وهذا الاتجاه الأخير أدى إلى تكوين نوع من الأدب اليهودي باللغة العبرية.

تبنى يهود الأندلس الميل إلى القديم في العربية ولكنهم أضفوا عليه نكهة عبرية: فاتخذوا من عبرية التوراة لغة موازية للعربية القديمة ومنحوا لغتهم منزلةً جديدةً بوصفها أثراً ثقافياً يفوق مرتبتها كلغة مقدسة (ليشون هاقوديش)، وبهذه العملية استُبعدت عبرية أدب الحاخامات وعبرية شعر الكنيس، وكلتاهما نتاج ألف عام من التطور اللغوي، وذلك من أجل إحياء لغة التوراة العبرية. وتجشم النحاة عناء تحليل العبرية التوراتية على ضوء أساليب وأفكار تعلموها من النحاة والمعجميّين العرب، كما تبنى الكتبة أسلوب الرسائل العربية في المراسلات الرسمية العبرية، ولأول مرة يظهر الشعر اللاديني في العبرية منذ أزمنة التوراة.

وقد حقق دوناش بن بَراط أول إنجاز كبير في كتابة الشعر الدنيوي (اللاديني) العبري، وقد انضم إلى خدمة حسداي بعد أن كان تلميذاً للحاخام الشهير سعدية بن يوسف في بغداد. وعندما كان دوناش في المشرق ابتكر طريقة يقلّد بها عروض الشعر العربي القديم في الشعر العبري، وحلّ تجديدُه هذا محل الصّيغ التي ابتكرها للشعر العبري اللاديني معاصروه من أمثال مناحيم بن سروق، وهو كذلك من رعايا حسداي.

ولم يكن ابتداع الشعر الدنيوي في العبرية تطوراً أدبياً وحسب بل اجتماعياً كذلك، فكان يمثل جزءاً لا يتجزأ من ميل الأرستقراطية اليهودية الأندلسية إلى تبني المؤسسات العربية الاجتماعية. وفي الوقت ذاته، استطاعت الجماعة أن تقلب هذه المؤسسة العربية إلى تعبير عن تماسكها الاجتماعي واعتزازها العرقي، وذلك عن طريق استعمالها العبرية وسيلةً لغوية بدلاً من العربية. ونجد صدى هذا الاعتزاز بالإنتاج الأدبي ليهود أيبيريا واضحاً في كتاب موسى بن عزرا بعنوان: **كتاب المحاضرة والمذاكرة** وفي كتاب يهودا الحريزي بالعبرية بعنوان **مقامات**.

أضحى الشعر مهماً في الحياة الاجتماعية لليهود الأرستقراطيين في الأندلس

مثلما كان بالنسبة للمسلمين. وكانت الشخصيات اليهودية البارزة تنظم القصائد والموشحات بالعبرية، كما كانوا يرتجلون بعض أشعار المناسبات. وكانوا يستمتعون بالمباريات الشعرية ويستخدمون الشعراء في نظم المدائح والمراثي والهجاء، وكذلك في كتابة المراسلات الرسمية نثراً مسجوعاً. وقامت طبقة صغيرة من الكتبة والشعراء المحترفين ليعملوا على تلبية رغبات تلك الشخصيات رغم أن الكثيرين منهم كانوا أنفسهم شعراء موهوبين، بل إن غالبية الناس ممن نالوا أي حظ من الثقافة لم يتوانوا عن خوض هذه التجربة. وقد وصلنا أربعة دواوين ضخمة وألوف القصائد غيرها من الحقبة السابقة للموحِّدين، وكلها تشهد على المقام الرفيع الذي احتله الشعر العبري عند هذه الطبقة الاجتماعية. أما موسى بن عزرا، مؤلف أحد الدواوين الكبرى فقد كتب كتابين بالعربية حول نظرية الشعر العبري لم يُنشر إلا واحد منها[٤].

وكان في طليعة كبار الشعراء ابن النّغريلة نفسه. وقد ضمّن أهم الأحداث السياسية والعسكرية التي حدثت خلال مسيرته إضافةً إلى مشاعره الشخصية تجاه هذه الأحداث في ثلاثة دواوين شعرية ضخمة. ومما يجدر ذكره أنه أمر أبناءه وهم صبية أن يجمعوا هذه الدواوين حيث كان هذا العمل يمثل في نظره جزءاً من تعليمهم وإطلاعهم على آداب السلوك عند علية القوم من اليهود.

وكان اشتمال مفهوم التربية اليهودية على الشعر الدنيوي هو في حد ذاته تجديداً مهماً في اليهودية إذ كان نشوؤه تقليداً مباشراً للنمط العربي.

ولم يكن هذا التعريب ليسرّ جميع أفراد المجتمع اليهودي، إذ انتقد التقاة منهم ابن النّغريلة لكتابته شعرالحب الدنيوي. ولكن حتى بعض أنصار هذه الثقافة أظهروا نوعاً من الموقف المتأرجح نحو الشعر. وكتاب موسى بن عزرا عن الشعر يعبر عن إعادة النظر في مدى احتشام الشعر الدنيوي العبري، كما قد يكون ذلك الكتاب في بعض وجوهه دفاعاً عن ذلك الشعر. ويقال إن يهودا هاليفي وهو آخر الشعراء من أصحاب الدواوين الضخمة قد أقسم ألا يعود إلى كتابة الشعر نهائياً. وقد غادر الأندلس في شيخوخته كي يحج إلى فلسطين نابذاً ثقافة البلاط التي كان هو نفسه أحد رجالها البارزين[٥].

---

(٤) وقد كتب إضافة إلى كتاب المحاضرة والمذاكرة المذكور آنفاً كتاباً بعنوان مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة، وهو ما زال مخطوطاً.

(٥) انظر: Raymond P. Scheindlin, «Rabbi Moshe Ibn Ezra on the Legitimacy of Poetry,» *Medievalia et Humanistica* (N.S.), vol. 7 (1976), pp. 101-115, and Ross Brann, *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*, Johns Hopkins Jewish Studies (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, ©1991), esp. pp. 84-118.

ويتبين من كل ما تقدم حول الثقافة اليهودية في الأندلس أن معرفة اليهود بالعربية كانت عاملاً أساسياً. ولم ينفرد بهذا الأمر يهود الأندلس بل كان اليهود في سائر العالم الإسلامي يتكلمون العربية التي كان يتكلمها جيرانهم، كما كانوا على قناعة تامة أن يكتبوا بالعربية حتى عند البحث في مواضيع اجتماعية أو دينية. وبناءً على ذلك ما زال موجوداً إلى الآن أدب يهودي ضخم باللغة العربية صادر من جميع أرجاء العالم الإسلامي. وليس هنالك من شك أن عربية ذلك الأدب لا تمتّ بصلة إلى لغة الأدب العربي القديم، إذ لم يكن لدى اليهود ما يدفعهم لقبول فكرة استعمال العربية لغة في الأدب لما ينطوي عليه ذلك من الدعوى بتفوقها الثقافي، فابتدعوا صيغة خاصة بهم من تلك اللغة باستعمال العبرية. وعندما كانوا يكتبون لم يستعملوا اللغة العربية القديمة عموماً بل اللغة التي كانوا يتكلمونها تقريباً. وكان الكتّاب ممن نالوا حظاً أوفر من التعليم أكثر التزاماً باللغة التقليدية كما كانوا يكيّفون أسلوبهم ليقتربوا به من النحو القديم ولكن العربية العادية كما استعملها اليهود في الكتابة تبقى سجلاً قيّماً للعربية الوسطى.

ولم تكن العربية الوسطى المحكية والمكتوبة عند اليهود لغةً تميزهم بشكل خاص عن جيرانهم من المسلمين، فقد كان اختلافها ينحصر في استعمال الحرف العبري بدلاً من الحرف العربي. ومن الجائز أن الغرض من هذا كان تسهيل التواصل داخل المجتمع لأن معرفة العبرية كانت أكثر انتشاراً بين اليهود من معرفة العربية. وقد حدثت الظاهرة نفسها في كثير من المجتمعات اليهودية الأخرى، سواء تلك التي تطورت فيها اللغة المحكية عند اليهود إلى لغة تختلف عن لغة الثقافة المضيفة (يِدِّش، يودِزمو) أو تلك التي لم يحدث فيها مثل هذا التطور (العربية اليهودية والفارسية اليهودية القروسطيتان). وكما في المجتمعات الأخرى استعار اليهود الكثير من الكلمات العبرية عند الكتابة في موضوعات دينية، رغم أننا نجدهم أحياناً يستبدلون المصطلحات الدينية العبرية بأخرى إسلامية، من مثل «قاضي» بدلاً من «ديّان» و«شريعة» بدلاً من «مِشْنا» وحتى «قرآن» بدلاً من «توراة».

لم يكن يراود اليهود في البلاد الناطقة بالعربية أي شعور بالحرج لاستعمالهم العربية، حتى عند الكتابة في المواضيع الدينية. وفي القرون الوسطى كان الحاخامات من الناطقين بالعربية يكتبون بهذه اللغة ردودهم على القانون الديني وكتبهم حول اللاهوت اليهودي، وكذلك على وجه الخصوص جميع الكتب التي تبحث في مواضيع فلسفية أو علمية بحتة. وفي الأندلس لم يُكتب بالعبرية سوى الشعر الديني والشعر الدنيوي وكذلك النثر المنمق. وهكذا نجد أن الوضع في البلاد الناطقة بالعربية كان مختلفاً تماماً عنه في أقاليم أوروبا المسيحية، حيث كانت العبرية لغة جميع الكتابات المتعلقة بالشؤون الاجتماعية الداخلية أو الأمور الدينية، وحيث لم يكن اليهود يعرفون اللاتينية ولم يكن لديهم من سبيل إلى الثقافة الرفيعة.

رابعاً: الانهيار في عهد الموحّدين

كانت غزوات المرابطين قد أدت إلى شيء من الزعزعة في العصر الذهبي لليهود ولكن غزوات الموحّدين أتت عليه تماماً. فقد أعلن الموحّدون بكل وضوح أن أية ديانة غير الإسلام في بلادهم تعد خروجاً على القانون وذلك انسجاماً مع أصوليتهم المتطرفة. وقبل فرديناند وإيزابيلا بثلاثة قرون ونصف، كان الموحدون هم الذين فرضوا على اليهود الاختيار بين اعتناق الإسلام والموت، فأوجدوا بذلك أول جماعة كبيرة من اليهود في الخفاء. وربما كان هذا الغلوّ في التعصب حادثاً منفرداً في تاريخ اليهود في ظل الإسلام ولكن تأثيره في المجتمع اليهودي ما زال ماثلاً.

وقد اعتنق الإسلام فعلاً بعض اليهود، وكان من أشهرهم في هذه الفترة إبراهيم بن سهل الإشبيلي (ت حوالى ٦٦٧هـ/١٢٥٩م) وكان من رجال البلاط في عهد الموحّدين كما كان شاعراً عربياً مهماً. ولكن أعداداً كبيرة من اليهود فرّوا إلى الأقاليم المسيحية في الشمال إذ انقلبت حينئذٍ مواقفهم نحو المسيحية والإسلام لصالح المسيحية. وكان يهودا هاليڤي قد غادر الأندلس قبل دخول الموحّدين مباشرةً مدفوعاً على ما يبدو بقناعات دينية شخصية وليس بتنبؤات سياسية. وفى الوقت ذاته غادر ابراهام بن عزرا، وهو النحوي والفيلسوف والعالم وشارح التوراة ليبدأ حياة التجوال، حاملاً معه إلى أوروبا المسيحية العلم والذوق الأدبي اليهوديين بحيث نجد بعد ذلك بوقت قصير أن الحاخامات الفرنسيين الذين كانوا لا يعرفون شيئاً عن الثقافة العربية يبدأون بكتابة شعر الكنيس باستعمال نظام العروض العربي. والأهم من ذلك إن ابراهام بن عزرا وصل في تجواله إلى انكلترا حيث ترجمت فيما بعد كتبه في الرياضيات إلى اللاتينية.

واستقر مغتربون آخرون في پروڤنس (Provence) حيث كان لهم دور في تقديم الحياة الفكرية اليهودية الأندلسية بأسلوبها الخاص إلى مجتمع جديد لم يكن لديه أية معرفة بالعربية. وعندما كان ابن ميمون صبياً أخذه والده، الذي كان قاضياً يهودياً في قرطبة، إلى المغرب حيث يبدو أن هذه الأسرة اليهودية المتميزة ظلت تتظاهر بالولاء للإسلام إلى أن تمكنت من المغادرة إلى فلسطين ومن هناك إلى مصر. وفي مصر الفاطمية باشر ابن ميمون مسيرته طبيباً وحاخاماً، وكتب في موضوعات طبية بالعربية، كما ألّف كتباً دينيةً مهمة بتلك اللغة بما في ذلك كتابه **دلالات الحائرين** الذي قُدِّر له أن يصبح الكتاب الأساس في الفلسفة اليهودية على مَرّ الزمن. وقد كتب بالعبرية كتاباً اعتبره القمة فيما كتب بعنوان **التوراة المِشْناه**. ويتضح في هذا الموجز للقانون اليهودي بمبادئه التنظيمية وعباراته النظرية التأثير الواسع للفلسفة الإسلامية، وحتى أسلوبه الحاخامي الرشيق يبدو متأثراً باللغة العربية التي كانت شائعة آنذاك في بيئته الاجتماعية. وظل كتابه هذا يحتل مكانة رئيسة في القانون اليهودي.

وبعد عقود من هرب ابن ميمون من مغرب الموحّدين وبينما كان يعيش في عزّ ورفاه بوصفه طبيباً في البلاط الأيوبي ورئيساً لليهود في مصر، كتب في رسالة إلى اليمن يقول إنه لم توجد قوة قط أشد عداءً لليهود من الإسلام. ومع ذلك فإن اعتزازه بتراثه الأندلسي يبدو واضحاً في جميع كتاباته. أما في نشاطاته المتنوعة وبجمعه بين الأصولية الدينية والاتجاه العلمي الفلسفي، وفي كل شيء آخر عدا ازدرائه للشعر فقد ظل ابن ميمون مثال الحاخام الأندلسي.

خامساً: الثقافة العربية اليهودية خلال حرب الاسترداد

ظلت النخبة اليهودية الأندلسية من أواسط القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي إلى أواسط القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، قادرةً إلى حد ما على الاحتفاظ بأسلوب حياتها في إسبانيا المسيحية. وراح المسيحيون يتوغلون في المناطق المسلمة وينتزعون السلطة من أيدي المسلمين إلا أنهم تركوا اليهود الذين كانوا ينتمون إلى البلاطات المسلمة في مراكزهم، كما استُقبل الفارّون من اليهود في الشمال بالترحاب وأُلحقوا بالبلاط. ذلك أن اليهود لم يكونوا خبراء في الإدارة الحكومية والدبلوماسية وحسب، ولكنهم، كما في السابق، لم يكونوا منازعين على السلطة العليا، ولذا فقد كانوا موضع ثقة أكثر من المسلمين. وكانوا كذلك على معرفة واسعة بالمناطق التي كان الملوك المسيحيون مصممين على غزوها، كما كانت لديهم أسباب قوية لأن يكنّوا العداء للموحّدين. وكانت معرفتهم باللغة العربية أمراً لا يستغنى عنه عند التعامل مع الجماهير الناطقة بالعربية ممن غدوا آنذاك تحت السيطرة المسيحية، وكذلك من أجل التفاوض مع الحكام المسلمين. وبقي اليهود خارج النظام الإقطاعي كما كان حالهم في البلاد المسيحية الأخرى، فكانوا يعتمدون كلياً على الحاكم ليضمن لهم حقوقهم وليحميهم من العامة والكنيسة. وهكذا وجد الحكام المسيحيون النخبة اليهودية مفيدةً ويمكن الاعتماد عليها. وسرعان ما استطاعت طبقة البلاط من اليهود أن تعيد بناء نفسها من الأسر نفسها التي كوّنت الطبقة القديمة. ففي فترة وجيزة، أصبحت طليطلة في إقليم قشتالة، مركزاً كبيراً للثقافة اليهودية، حيث كان جوزيف فيرِّيزويل (Joseph Ferrizuel) المعروف باسم سيدِيّوس (أي السيد الصغير) في خدمة ألفونسو السادس (Alfonso VI)، كما سيفعل بعد ذلك عدد من رجال البلاط اليهود، ومن أبرزهم إسحق بن زادوك (Isaac ben Zadok) المعروف باسم دون ساغ دي لا ماليها (Don Çag de la Maleha) الذي كان في خدمة ألفونسو العاشر. ونجد ما يشبه ذلك في إقليم أراغون، حيث كان شيشِت بِنفِنِسْتي (Sheshet Benveniste) في خدمة بلاط ألفونسو الثاني وبيدرو الثاني. وكانت الجماعات اليهودية تتمتع باستقلال ذاتي ملحوظ، وكما في الماضي، كان يتم انتقاء رؤساء الجماعات المعترف بهم رسمياً من بين رجالات البلاط.

وبصورة أعمّ كانت البلاطات ترغب أن يكون رجالاتها من اليهود بوصفهم الحملة والوسطاء للثقافة الرفيعة بين من هم أقل شأناً في هذا المجال من الفرسان ورجال الدين في الممالك المسيحية. وقد احتفظت العربية بمكانتها ردحاً طويلاً من القرن الثالث عشر الميلادي، حيث يعود الفضل لليهود في الحفاظ على تراثها آنذاك في إسبانيا المسيحية. وهكذا وجد اليهود أنفسهم في موقف عجاب إذ اكتسبوا الاحترام لكونهم حملة الثقافة العربية، بينما خضع مبدعوها الحقيقيون لحكم الإسبان المسيحيين. وفي دورهم هذا، شارك اليهود مشاركة فعّالة في موجة ترجمة الأعمال الفلسفية والعلمية إلى اللاتينية، وبهذا بدأ العلم العربي للمرة الأولى في ذلك الوقت ينتقل إلى العالم المسيحي اللاتيني. وكان بعض المترجمين من المرتدين عن اليهودية مثل بطرس ألفونسي (ولد ٤٥٣ ـ ٤٥٤هـ/ ١٠٦٢م)، وظل بعضهم الآخر على يهوديتهم مثل ابراهام بارجيّا. وهناك شك في حالة أفندوث (Avendauth) الذي يمكن أن يكون هو المؤرخ والفيلسوف اليهودي ابراهام بن داود نفسه. وفي معظم الأحوال كان المترجم اليهودي الذي يعرف العربية يعمل جنباً إلى جنب مع العالم المسيحي الذي يعرف اللاتينية.

وبقي الأدب اليهودي صامتاً لمدة جيل كامل تقريباً، ثم برز عدد من الشعراء والشخصيات الأدبية الجديدة في أواخر القرن. ولم يتوقف تأثير الأدب العربي في العبرية بصورة فجائية، ففي هذا الوقت بالذات، وبينما أخذ اليهود يستقرون في الأقاليم المسيحية، بدأ النثر العبري بالظهور في شكل حكايات مسجوعة تتخللها أشعار قصيرة، وهي صيغة مشتقة من المقامة العربية. وليس ثمة شك أن أول مثال لهذا النوع من الكتابة في العبرية كان قد ظهر للتو قبل اجتياح الموحّدين، وذلك في الوقت نفسه تقريباً الذي وصلت فيه مقامات الحريري إلى الأندلس حيث قدّر لها أن تكتسب شعبيةً هائلة. ولكن الحكاية العبرية التي يبدو أنها انطلقت من المقامة العربية ازدهرت في إسبانيا المسيحية، وكأن الكتّاب اليهود ما زالوا جزءاً لا يتجزأ من الحياة الأدبية العربية[٦].

ولكن على الرغم من التشابه في التنميق مع مقامات المشرق العربي فإن معظم الحكايات العبرية بصيغة النثر المسجوع تختلف عن تلك المقامات في عدة نواحٍ تبدو وكأنها تربطها بالآداب الرومانسية الوليدة. ومن الكتب البارزة في هذا المجال كتاب

---

(٦) لمزيد من الأمثلة، انظر: Raymond P. Scheindlin, tr., «Asher in the Harm,»; «The Misogynist,» and «The Sorcerer,» in: David Stern and Mark Jay Mirsky, eds., *Rabbinic Fantasies: Imaginative Narratives from Classical Hebrew Literature*, translations by Norman Bronznick... [et al.] (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1990), pp. 253-311.

السرور (The Book of Delight) ليوسف بن زبارا من برشلونة، وهو حكاية متواصلة طويلة تعرض خصائص تربطها بالثقافتين. وبطريقتها في معالجة الشخصية على وجه الخصوص فإن هذه الحكاية وغيرها من الحكايات العبرية العائدة لهذه الفترة تذكّر بقصص الرومانس أكثر مما تذكر بها المقامة. ولكن مما لا شك فيه أن مقامات الكتاب العرب في الأندلس لم تُعطَ حقها من الدراسة بعد كي يمكن إطلاق حكم نهائي في هذه المسألة، ولكن في المرحلة الحالية من البحث وباستثناء يهودا الحريزي يمكننا القول إن النثر الروائي العبري في هذه الفترة على رغم ما يبدو عليه من أنه نظرة إلى الوراء من حيث الشكل، أي نظرة إلى التكافل مع العالم الناطق بالعربية، إلا أنه من حيث الموضوع يتطلع إلى الأمام، أي إلى التكافل المحتمل مع العالم المسيحي. ومن المؤكد أن تحولاً كهذا بدا ممكناً في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي.

وعلى أي حال فإن اضطهاد الموحّدين اجتث الثقافة اليهودية من جذورها. وقد آثر يهود أيبيريا الحفاظ على صلتهم بالعربية لقرن آخر من الزمان، ولكن أمارات التغير كانت واضحة في الغالب عند ظهور الأدب العبري الجديد في الممالك المسيحية المنتصرة. وكانت إحدى هذه العلامات الانقطاع المفاجىء للأدب العربي اليهودي في إسبانيا، إذ إنه ابتداءً من أواسط القرن الثاني عشر الميلادي أصبحت اللغة العبرية هي المهيمنة على الكتب اليهودية هناك.

أما قطالونيا فلم يتم تعريبها بشكل جذري أساساً، وقد كانت لها روابط متينة مع جنوب فرنسا. وسرعان ما فقد الأندلسيون هناك صلتهم بالعربية وخضعوا لتأثير اتجاهات فكرية وثقافية كانت قد انطلقت من شمال البرتات (Pyrenees). وبحلول القرن الثالث عشر الميلادي كانت الثقافة اليهودية في قطالونيا وفي جميع أراغون (استوعبت الثانية الأولى في ٥٣١ ـ ٥٣٢هـ/١١٣٧م) قد فقدت قالبها العربي بالكامل تقريباً. وبينما استمرت دراسة الفلسفة والعلم (في النصوص العبرية الآن وليس العربية) من جهة، وكتابة الشعر الدنيوي بالأسلوب العربي (عند شعراء مثل مِشُلّم دابييرا (Meshullam Dapiera) من جهة أخرى، فإن التركيز الآن تحول إلى التلمود الذي أصبح يُدرس بالطرق الأوروبية الشمالية و«القبالة» (Kabbalah). وفي الوقت نفسه استمر بعض الأفراد من اليهود في خدمة الحكومة الأراغونية بوصفهم مترجمين من العربية.

وفي قشتالة احتفظ اليهود بروابطهم مع العربية وثقافتها لمدة أطول، إذ كانت طليطلة مركزاً رئيساً للحضارة العربية قبل استردادها في ٤٧٧ هـ/١٠٨٥م، وظلت العربية لغة الكلام هناك لأمد طويل بعد أن نُسيت في أراغون، كما استمر اليهود في قشتالة بحمل التراث العربي. وثمة حاخام شهير من طليطلة، مائير أبو العافية كتب شعراً دنيوياً بصيغ عربية وقدم أشعاره بشروح عربية أثبتها فوق النص العربي، حتى إنه ترجم قصيدة قصيرة للمعتمد بن عبّاد إلى العبرية. وهناك إبراهام بن الفخّار من

كبار اليهود والإسبان كتب شعراً عربياً كان من الجودة بحيث تناقلته المصادر الإسلامية.

وتُذكر له مزدوجة من الشعر يخاطب بها ألفونسو العاشر العالم. أما يهودا الحريزي فقد ترجم مقامات الحريري إلى العبرية إضافةً إلى عدد من الكتب العربية اليهودية. ثم ألف مجموعته العبرية مقامات وفيها عاد إلى نمط الحكاية كما هو في المقامة العربية، ولم يُعر اهتماماً للنمط الذي طوره يهود شرق أيبيريا ولا حتى ذلك النمط الذي طوره ابن بلدته يعقوب بن العازر. وغادر الحريزي إسبانيا مسافراً عبر بروفنس إلى الشرق المسلم حيث يحتمل أنه كان أكثر انسجاماً من الناحية الثقافية(٧).

وقد اتجه اليهود في حقل الترجمة وجهة جديدة في عهد ألفونسو العاشر العالم الذي شجع القشتالية فتمت ترجمة عدد كبير من الكتب تحت رعايته إلى هذه اللغة المحلية(٨)، كما ازدهر الأدب العبري. تودروس أبو العافية وهو أديب يهودي كان على صلة وثيقة بيهود بلاط ألفونسو ترك لنا ديواناً كبيراً وفيه مزدوجة من الشعر يخاطب بها الملك. وقد كتب معظم شعره العبري بأشكال مشتقة من العربية، ولكنه قام كذلك ببعض التجارب بالصيغ الشعرية المشتقة من لغة الرومانس.

وحيث إن حروب الاسترداد امتدت حتى أواسط القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي فقد أخذت حاجة الحكام المسيحيين لليهود في البلاط والإدارة بالتضاؤل. وقد هبط مقام العربية بتطور الثقافة المحلية وباكتساب المسيحيين مزيداً من المهارات اللغوية والخبرة الإدارية والتدريب العلمي أخذ اليهود يفقدون دورهم شيئاً فشيئاً بوصفهم إداريين لا يستغنى عنهم ووسطاء للثقافة العربية. وفي الوقت نفسه تصاعد الضغط ضد اليهود من الجماهير والكنيسة، فأصبحت إسبانيا، في أواخر القرن أقل ترحيباً باليهود مما كانت عليه في بدايته. وظلت أقدار اليهود تتأرجح بين ارتفاع وانخفاض حتى عام ٧٩٣ ـ ٧٩٤هـ/ ١٣٩١م عندما بدأت المذابح المنظمة والارتداد الجماعي تنذر بانهيار المجتمع اليهودي، ولكن عدداً من أفراد النخبة اليهودية ظل يدعم التراث العلمي العربي والثقافة الأدبية العبرية التي كانت مرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، حتى إننا نقرأ عن يهود في القرن الخامس عشر ممن ترجموا نصوصاً عربية إلى اللاتينية أو العبرية. أما الشعر العبري الدنيوي فقد ظل يُكتب في البحور والقوافي

---

(٧) ترجم كتابه مقامات: V. E. Reichert, *The Tahkemoni*, 2 vols. (Jerusalem, 1965-1973).

(٨) حول المترجمين وأعمالهم، انظر: Norman Roth, «Jewish Collaborators in Alfonso's Scientific Work,» in: Robert Ignatius Burns, ed., *Emperor of Culture: Alfonso X the Learned of Castile and His Thirteenth-Century Renaissance*, Middle East Series (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, ©1990), pp. 59-71.

العربية في إسبانيا حتى طرد اليهود في ٨٩٧هـ/١٤٩٢م.

وفي هذه الأثناء وفيما تبقى من الأندلس نزل الموحّدون باليهود إلى مستوى من الحطة لم يتشلوا أنفسهم منه أبداً. وعاد اليهود إلى غرناطة بعد تأسيس سلالة بني نصر ولكننا لا نملك إلا القليل من المعلومات عنهم هناك. وبعد الاضطرابات المعادية لليهود وما تعرضوا له من الإكراه على تغيير ديانتهم في طول إسبانيا وعرضها في ٧٩٣ ـ ٧٩٤هـ/ ١٣٩١م رحل كثير من هؤلاء «المرتدين» إلى غرناطة كي يتمكنوا من العودة إلى اليهودية هناك. وآخر شاعر عبري في إسبانيا كان يهودياً من غرناطة واسمه سعدية بن دَنان وكان من بين المنفيين عام ٨٩٧ هـ/ ١٤٩٢م.

انتهت حياة اليهود في إسبانيا عملياً بعد تنفيذ أمر الطرد في آب ١٤٩٢م، ولكن كثيرين منهم آثروا البقاء فيها بوصفهم يهوداً متنصّرين أو يهوداً في الخفاء، وهكذا ضَعُف التأثير العربي ـ اليهودي في ثقافتهم. ومن ناحية أخرى، حمل هؤلاء الذين غادروا إسبانيا معهم التراث الأرستقراطي للآداب والفلسفة اليهودية، ذلك التراث الذي كانت جذوره في الأندلس العربية.

المراجع

١ ـ العربية

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. **كتاب طبقات الأمم**. تحقيق الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abraham Ben David. *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer ha-qabbalah)*. Edited and translated by Gerson D. Cohen. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1967. (Judaica Texts and Translations; 1st ser., no. 3)

Ashtour, Eliahu. *The Jews of Moslem Spain*. Translated by Aaron Klein and Jenny Machlowitz. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1973-1984. 3 vols.

Bachrach, Bernard. *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1977.

Baer, Yitzhak. *A History of the Jews in Christian Spain*. Translated by Louis Schoffman. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1978.

Blau, Yehoshua. *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic: A Study of the Origins of Middle Arabic*. London: Oxford University Press, 1965. (Scripta Judaica; 5)

Brann, Ross. *The Compunctious Poet: Cultural Ambiguity and Hebrew Poetry in Muslim Spain*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, ©1991. (Johns Hopkins Jewish Studies)

Loewe, Raphael. *Ibn Gabirol*. London: Peter Halban, 1989.

Scheindlin, Raymond P. *The Gazelle: Medieval Hebrew Poems on God, Israel, and the Soul*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1991.

——. *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1986.

Septimus, Bernard. *Hispano-Jewish Culture in Transition: The Career and Controversies of Ramah*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982.

Wasserstein, David. *The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1985.

Weinberger, Leon. *Jewish Prince in Moslem Spain: Selected Poems of Samuel Ibn Nagrela*. Tusealoosa, AL: University of Alabama Press, 1973.

Periodicals

Lévi-Provençal, Evariste. «Les "Mémoires" de 'Abd Allah, dernier roi zirid de Granada.» *Al-Andalus*: vol. 3, 1935 and vol. 4, 1936.

تاريخ الموريسكيين السياسي والاجتماعي والثقافي(*)

ليونارد باتريك هارفي

مقدمة

يمتد تاريخ الأندلس، أي تاريخ الإسلام في إسبانيا، عبر تسعة قرون، من ٩٢هـ/ ٧١١م - ١٦١١م. وتمتد الفترة الموريسكية (Morisco) حوالى قرن من الزمان (تزيد أو تنقص حسب دقة تحديدنا لتلك الفترة)، التي قد، تبدو أول الأمر مرحلة تدهور مستمر بالقياس إلى ما حدث قبلها.

والواقع أنه لم تظهر في تلك الفترة بوادر ثقافية بارزة، سواء في الفنون أو الأدب أو الفلسفة؛ إذ لا يمكن توقع إنجازات كبرى من شعب يرزح تحت الاضطهاد. والأكثر من ذلك أن جماعة الموريسكيين قد انتهى أمرها بشكل مباغت بفعل الطرد الجماعي بين عامي ١٦٠٩ و١٦١١م، ولم يبق منهم أي أثر في أي جزء من أجزاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ولكن من الخطأ ألا نُمعن النظر في هذه الفترة الأخيرة، لأننا إذا دقّقنا في ما حدث للجماعات المسلمة المختلفة في أصقاع إسبانيا فلا بدّ لنا أن نُعجب بشعب عنيد العزم في الحفاظ على هويّته وثقافته، وفي مقاومة الهجمة المذهبية التي شنّتها ضده أقوى دولة في العالم في ذلك الوقت. ثم إن الذي يحمل على تفهّم صحيح للمراحل الأخيرة من وجود الإسلام في إسبانيا مسألة أكثر من كونها تفصيلات مثيرة في ميدان التاريخ الثقافي. إذ لا يمكن أبداً نسيان الطريقة المباغتة التي تم بها رفض المسلمين المستقرين في إسبانيا وإقصائهم كجزء من عملية أوسع في تشكيل دولة ذات شعب واحد. إن حكايات الأسَر المتحدّرة من أصول عربية - إسبانية، والتي ما تزال تحتفظ باعتزاز بمفاتيح دورها في إسبانيا، قد تكون مما

(*) قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يتصل بالأساطير، لكن الأسطورة حقيقة حيّة بارزة. ولا مفرّ من أن تكون استجابة العالم الإسلامي بأسره نحو ظهور الدول القومية في أوروبا متأثرة دوماً بما حدث عام ١٦٠٩م. ومن الجدير بنا أن نعرف ذلك الذي حدث.

يشيع استعمال مصطلح «الموريسكي» بين المؤرخين المحدثين. ويجري تعريف ليفي - پروڤنسال (E. Lévi-Provençal) في الطبعة الأولى من **موسوعة الإسلام** *(Encyclopaedia of Islam)* بالشكل الآتي: «اسم يطلق في إسبانيا على المسلمين الذين بقوا في البلاد بعد أن استولى [الملكان] الكاثوليكيان فرديناند وإيزابيلا على غرناطة يوم ٢ كانون الثاني عام ١٤٩٢ وبعد زوال حكم آخر أمراء بني نَصْر». إن هذه العبارة تقصّر عن جانب حيوي في معنى المصطلح. فمع أنها موضوعة في لغة مسبوكة، إلا أن من المفيد النظر في ما يورده **معجم الأكاديمية الملكية الإسبانية** في تعريف «الموريسكي»: «تطلق على المغاربيين الذين بقوا وتعمّدوا بعد استعادة إسبانيا» (ترجمتي من طبعة ١٩٥٦). يذكر هذا التعريف ميزة الموريسكين الأساسية: وهي أنهم تعمّدوا بوصفهم مسيحيين. وحتى هذا التعريف يجانب الإشارة إلى أن تعميد هؤلاء «المغاربيين» (أي المسلمون) لم يحدث بناء على إرادة حرّة من جانبهم. فلا غرابة أن تبقى غالبية هؤلاء على إسلامها، أو كما ورد في اتهام إحدى محاكم التفتيش: «لا يقلّون إسلاماً عن مسلمي الجزائر». لكنهم كانوا مسلمين من نوع شديد الخصوصية: مسلمين سرّاً.

ولكي نتحاشى احتمال الخلط في المعنى، لا بد من الإشارة أن الكلمة الإسبانية «موريسكي» (Morisco) كانت تستعمل قديماً، بل حتى في هذه الأيام، بمعناها الأساسي الأصلي الذي يفيد «موري» (Moorish) الإنكليزية. (والصفة الإسبانية «موريسكي» (morisco) توازي «موري» (moro) قدر ما توازي الصفة الإنكليزية (Moorish) صفة (Moor)). فعندما يتحدث مطران هيتا (Hita) مثلاً في **كتاب الحب العفيف** (بواكير القرن الرابع عشر الميلادي) عن «القيثارة الموريسكية» فإن الآلة المقصودة «موريّة» في صفتها وليست «موريسكية» بالمعنى الخاص الذي نحن بصدده. ومن الناحية العملية ليست من صعوبة تذكر في التفريق بين المعنى العام والمعنى التاريخي المحدّد المقصود في نص إسباني؛ أما في الإنكليزية فليس ثمة من غموض.

طوال ما يقرب من قرنين من الزمان قبل عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م كان المسلمون في إسبانيا ينقسمون إلى قسمين، أولهم يعيش في مملكة غرناطة المستقلة المسلمة العربية اللسان في عهد بني نَصْر، والثاني مسلمون يعيشون في كنف ممالك مسيحية شتى، يطلق عليهم اسم المدجّنين. وكانت شروط استسلام غرناطة عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م تكرّر بتعديلات بسيطة شروط الاستسلام التي فرضت على كثير من المدن والحواضر الأخرى عبر القرون. وبوجه عام، كانت المدن التي تقاوم حتى النهاية يتم اجتياحها

ويُطرد سكانها، كما حدث في مالقة عام ٨٩٢هـ/١٤٨٧م، بينما وحيث كانت المفاوضات تبدأ قبل أن تشرع القوات المسيحية في هجومها الأخير، كان المسلمون في العادة يسمح لهم بالعيش في كنف المسيحيين لو اختاروا ذلك. وفي نهاية القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي كانت ثمة جماعات كثيرة من المدجّنين في جميع الممالك المسيحية (بل كان ثمة أقلية صغيرة، لكن مزدهرة من المدجّنين في مملكة نافار في منطقة البرتات). وبهذا المعنى يكون ليڤي - پروڤنسال قد جانب الصواب إذ أشار إلى كانون الثاني/يناير ١٤٩٢م على أنه بداية فترة موريسكية متميزة. ففي ذلك التاريخ ليس لنا سوى أن نلاحظ زيادة كبيرة في عدد المدجّنين - وخلاف ذلك لم يتغير أي شيء. ومن المؤكد أن ليس في الوثائق المعاصرة أية إشارة إلى كلمة «موريسكي» أو أية عبارة تفيد ذلك المعنى.

ولكن وجود مملكة مستقلة في غرناطة كان يمثل الضمانة الأخيرة لحقوق المسلمين في جميع أرجاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ولم تكن غرناطة محض وجود عبر الجبال يمثل الملجأ الأخير. كانت غرناطة بوصفها دولة إسلامية تعني أن الحكام المسيحيين - بل المسيحيون على جميع المستويات - يتوجّب عليهم معاملة المسلمين باحترام. لقد كان بين جموع المسيحيين في جميع الأوقات من يودّ لو يرى مزيداً من المساعي لحمل زملائهم المواطنين المسلمين على اعتناق المسيحية، لكن مثل ذلك الحماس كان لا بد أن يُكبح، لأن المسيحيين كان يمكن أن يجدوا أنفسهم في قبضة حكام مسلمين. وكان الانتصار القشتالي عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م بداية الفترة الموريسكية، ولكن لم يحدث أي تغيّر مفاجىء في الوضع في ذلك التاريخ في غرناطة نفسها ولا في أي جزء آخر من إسبانيا.

لقد كان ثمة موريسكيون، منذ العام ١٥٠٠م فصاعداً، يعيشون في الأقاليم القشتالية (قبل أن يوجدوا في أراضي أراغون ونافار) وهم المسلمون سابقاً، الذين تعمّدوا وغدوا مسلمين في السّر، تحت حكم المسيحيين. لكن كلمة «موريسكي» لم تكن قد درجت في الاستعمال بعد، بل إنها لم تغدُ كذلك حتى أواخر ذلك القرن. تتحدث الوثائق عن «الناس الذين اعتنقوا المسيحية حديثاً بعد أن كانوا مغاربيين» ومثل ذلك من العبارات الخرقاء. وهنا يبرز السؤال إن كان لنا أن نستخدم هذا المصطلح هذه الأيام في الكلام على أحداث جرت بعد عام ١٥٠١ مثلاً. وهذه مفارقة تاريخية ولا شك، لكن الاعتراض الأقوى على تعميم استخدام المصطلح يجب أن يصدر عن كونه وسيلة استخدمها أولئك الذين أرادوا تهميش هذه الجماعة وحرمانها من حقها في الاستمرار في إخلاصها للإسلام. فإزاء إعادة تصنيف الناس تحت اسم الموريسكيين دون المغاربيين (أي المسلمون)، كانت السلطات قد أخضعتهم لسلطة محاكم التفتيش (التي يستثنى منها جميع غير المؤمنين). وهكذا يكون المصطلح نفسه قد تفادى مقدماً البحث في مسألة ذات خطر: هل كان المسلمون أحراراً في ممارسة دينهم في إسبانيا

في القرن السادس عشر؟ ومهما يكن من أمر، فإن مصطلح الموريسكي قد اتخذ موقعاً راسخاً في الكتابات التاريخية بحيث غدا تجنّبه مدعاة لإثارة سوء الفهم. وقد غدت كلمة الموريسكين شائعة الاستعمال حتى في الكتابات العربية. وربما يكون قد فات الأوان اليوم لمحاولة استبدالها، ولكن من الواجب بذل كل جهد لتجنّب ما قد تحدثه الكلمة من مزالق مذهبية. (والمشكلة التي تواجهنا لا تختلف عن تلك التي تواجه من يودّون مناصرة المذهب النسوي في تحليلاتهم فيحكم عليهم بقَولَبَة موقفهم النقدي في لغتنا التي شاع فيها التعصب لعالم الرجال).

ولنعُد الآن إلى البداية، إلى فترة العقد الأخير من القرن الخامس عشر الميلادي عندما أدرك مسلمو غرناطة ما هم عليه من ضعف بعد زوال دولتهم، فصمموا على طلب العون من أبناء دينهم خارج إسبانيا.

أولاً: مسلمو غرناطة يطلبون العون من الخارج بعد إرغامهم على التخلّي عن دينهم

في السنوات الأخيرة من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، أدرك مسلمو غرناطة أنه، خلافاً لما قُطع لهم من وعود في معاهدة استسلام غرناطة عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م لم يكن يسمح لهم أن يعيشوا بسلام بوصفهم رعايا مسلمين في مملكة كاثوليكية، حسب ما تم من تسوية مع المدجنين، مما وافق عليه الطرفان طواعية؛ وقد دفعهم ذلك إلى حمل السلاح بوجه حكامهم الجدد. أما إن كان ذلك الإجراء عملاً مبرّراً، فقد أجاب عنه بالطبع إجابتين مختلفتين تماماً كلٌ من المسلمين والمسيحيين. فمن وجهة النظر المسيحية، فإن الثورات التي قام بها المسلمون في مختلف أصقاع مملكة غرناطة الصغيرة تقع في باب الخيانة. وشرع المسيحيون بتقديم مبررات كثيرة لاعتبار معاهدة الاستسلام التي أبرمت عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م أمراً لاغياً. وغدت الفوائد التي كان ينعم بها مسلمو غرناطة بموجب تلك المعاهدة مسائل منتهية. ولأن التاج القشتالي غدا مضطراً لغزو المنطقة من جديد، فقد بات من الممكن تقديم تسوية جديدة. أما المسؤوليات التي تحمّلها القشتاليون بموجب الاتفاق السابق فقد طواها النسيان، وصارت البداية الجديدة مسألة اختيار واضح بين اعتناق المسيحية أو النفي.

أما إذا نظرنا إلى ما حدث، من وجهة نظر المسلمين، فإن الأحداث نفسها تبدو مختلفة تماماً. فقد تعرّض الزغري، أحد زعمائهم، إلى معاملة قاسية قبل أن تنهار معنوياته ويرغم على اعتناق المسيحية على يد ثيسنيروس (Cisneros) وتابعه الشرس ليون (León) (وهو «أسد بطبيعته وباسمه» كما يقول ألفار غومز دي كاسترو Alvar Gomez de Castro) الذي كتب سيرة ثيسنيروس بإعجاب يوازي العبادة). وثمة المضايقات التي تحملّها «المرتدّون» (elches) (وهم المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام

وؤعدوا بأن يكون لهم الحق في الاستمرار على دينهم الجديد). فقد بدا ذلك للمسلمين خرقاً كبيراً للشروط التي تم بموجبها تسليم المدينة. وغدا حمل السلاح الملجأ الأخير لليائسين، ومحاولة مستميتة لإيقاف العملية التي كانت تجري لطمس ديانتهم.

ولا بد أن مسلمي غرناطة قد أدركوا في هذه المرحلة أنهم مهما استماتوا في القتال فإن أملهم ضعيف في الوقوف بوجه الجيوش المسيحية. ومع أنهم كانوا على دراية بالأصقاع الجبلية الوعرة، وهي مسألة لصالحهم، لكنهم كانوا في كل ناحية أخرى (في العدد والعدّة والمؤن) أقل حظاً من المسيحيين. وكانت النتيجة المنطقية من ذلك أن الأمل الوحيد للمسلمين في شبه الجزيرة الأيبيرية يقع في طلب العون من الخارج. ولم يكن بين القوى المسيحية في أوروبا الغربية من يُحتمل أن يرغب في تقديم العون لمسلمي غرناطة؛ والواقع أن سقوط غرناطة كان مدعاة للابتهاج في جميع أنحاء العالم المسيحي. وحتى لو كان ثمة من دولة مسيحية تريد التدخل، فلم يكن ثمة دليل واضح على أنها تملك القدرة على ذلك. وكان على مسلمي إسبانيا أن يعتمدوا على المسلمين في بلاد أخرى، ولكن الأزمة قد وقعت في وقت لم يكن ممكناً فيه انتظار الكثير من مصادر ينتظر منها العون أكثر من غيرها. ففي غضون خمسة قرون قبل ذلك التاريخ ورد العون مرتين إلى الأندلس من شمال افريقيا. ولكن في حدود عام ١٥٠٠م لم يكن بين الدول الإسلامية من تستطيع التدخّل بشكل مؤثر. لقد كان المهاجرون الذين عبروا المتوسط موضع حفاوة في الغالب، ولكن العون والضيافة هما كل ما كان ينتظر، والواقع أن كلاً من قشتالة والبرتغال كانت في سبيل إقامة قواعد حربية في ساحل الشمال الإفريقي. ففي الغرب كان بنو سعد ما يزالون يندفعون شمالاً بوجه مقاومة بني وطّاس؛ وفي الوسط والشرق كان بنو حفص في تونس في حالة من التراجع، وكان يجب الانتظار ثلث قرن من الزمان قبل أن يبدأ الأتراك العثمانيون ببسط سلطانهم على سواحل المتوسط.

لذا كان قراراً معقولاً من جانب مسلمي غرناطة أن يطلبوا العون أولاً من مصر المملوكية. فقد كانت مصر أقرب دولة مسلمة قوية إلى غرناطة؛ قريبة بسبب الحركة الدائمة للتجارة البحرية التي جعلت مصر عارفة بما آل إليه أبناء دينها؛ وبعيدة أكثر مما يتيح للمماليك أن يرسلوا إمدادات عسكرية إلى غرناطة حتى لو رغبوا في ذلك. ويبدو أن أهل غرناطة لم يقوموا بمحاولة جادة للحصول على دعم عسكري فعلي؛ وكما سنرى، يبدو أن الخطة كانت ترمي إلى إقناع المماليك بممارسة ضغط دبلوماسي بالتهديد بمعاملة المسيحيين في المشرق بالطريقة نفسها التي كان يعامل بها المسلمون في الغرب. وهنا نرى بشكل بالغ الوضوح كيف رُبط مصير مسلمي إسبانيا بالعلاقات العامة بين الديانتين العالميتين: المسيحية والإسلام؛ فلا بد أن ما كان يوضع في الاعتبار الأول هو مسألة الحج إلى الأراضي المقدسة، التي كانت تحت سلطة المماليك.

فقد كان ملوك إسبانيا ينظرون إلى طريقة التعامل مع رعاياهم المسلمين (أو المسلمين سابقاً، حسب رأيهم) على أنها مسألة داخلية، على جانب من الأهمية، ولكن بعد الانتصار العسكري الفعلي عام ٨٩٦ ـ ٨٩٧هـ/ ١٤٩١ ـ ١٤٩٢م لم تعد أهم المسائل بين العديد من مشاغل التاج الإسباني. لكن تلك المسألة، وكيف جرى تناولها، ما تزال في الذاكرة التي غاب عنها كثير من القضايا الملتهبة في تلك الأيام.

كان المبعوث الغرناطي الذي قصد القاهرة في طلب العون يدعى ابن الأزرق، وهو عالم فاضل كان كبير القضاة في غرناطة، وبقي يشغل المنصب نفسه بين المالكية في القدس حتى وفاته. ولا نعرف بالضبط في أية سنة بدأ حملته لكسب الأنصار في المشرق، ولو أن المقرّي يقول إنها كانت «بعد انتصار العدو في الأندلس» مما يحدد التاريخ بعد ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م. ويذكر أن الحاكم المملوكي الذي استقبل ابن الأزرق هو قايتباي، الذي توفي عام ٩٠١هـ/ ١٤٩٦م. وكان الذي يطلبه ابن الأزرق من قايتباي هو «استرجاع الأندلس». وكأنه كان يطلب «شيئاً يستحيل بلوغه» (كمن يطلب «بيض العنوق» هي العبارة العربية، والعنوق ضرب من النسور يضرب به المثل لندرته). ولنا أن نستخلص من كلام المقرّي أن البعثة آلت إلى الفشل، ولكن الجواب الذي وجد التاج القشتالي نفسه مضطراً لتقديمه يشير إلى مدى تأثير تلك الدعاوة. ففي عام ١٥٠١م، بعد إخماد الثورة في إقليم ألبُشارات (Alpujarras) أصبحت المشكلة أكثر تعقيداً عندما بدأ الملكان الكاثوليكيان ينظران بجدّية بالغة إلى ما يصل من تقارير من القاهرة والإسكندرية، مما دفع إلى إرسال مبعوث خاص، هو العالم بيتر مارتر (Peter Martyr) ليعرض القضية من وجهة النظر الإسبانية (وربما كان هذا الرجل أكثر شهرة بسبب ما قدم من خدمة بعد ذلك في تدوين تاريخ الأمريكيتين).

ولم تكن بعثة بيتر مارتر بالطبع أول اتصال بين البلدين قط. فقد سبق أن حاول فرديناند بشيء من النجاح أن يتخذ دور حامي الأماكن المقدسة (التي وقعت بيد المماليك) كما كان ثمة قنصلية في الاسكندرية لرعاية المصالح التجارية البحرية. وقد كانت التعليمات الصادرة إلى بيتر مارتر (حسب رواية سانتا كروث (Santa Cruz)) «أن يعمل قصارى جهده في التفاوض مع السلطان الأعظم (أي الحاكم المملوكي) ليضمن عدم حلول أي أذى بالمسيحيين في آسيا ومصر»[1]. ومن المدهش أننا نعرف الكثير عن الخطوط الرئيسة في النقاش بين الجانبين، وبخاصة ما ذكره بيتر نفسه عن الأحداث (في كتابه بعنوان المرسلية البابلية *(Legatio Babilonica)* ومن سانتا كروث

---

(١) حول هذا المقتطف وما يتبعه مباشرة، انظر: Alonso de Santa Cruz, *Crónica de los reyes Católicos*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla; 49, 2 vols. (Sevilla, 1951), vol. 1, pp. 270-273.

كذلك). ولا شك أن بيتر قد عرض مداخلاته كما أراد لها أن تبدو، لكن الموضوعات التي تناولها لا بد أن تكون ذات علاقة بما نجده في ما طبع من نصوص. أيصحّ أن بيتر قد قال للمماليك الذين يفاوضهم إن ملوك الإسبان ليسوا مرغمين على تبرير أفعالهم «لأنهم في غاية القوة، وأنهم لا يخضعون لأي ملك أو كبير في هذا العالم»؟ ربما لم يكن من الحكمة أن يقول بيتر كل هذا الكلام بكل هذه التفصيلات، لكن الجدل حول قوة الملكية الإسبانية وبأسها وضعف المسلمين النسبي كان يشكل الحقيقة التي قررت مصير المسلمين في إسبانيا من ٨٧٩هـ/١٤٩٢م إلى ١٥٠١م واستمرت حتى عام ١٦١١م.

ويمكن القول إن بيتر لم تكن به حاجة ليذهب أبعد من ذلك؛ إذ نعلم أنه أشار إلى حكاية روديريغو وخوليان في تلك الأسطورة التاريخية التي يدعم بها مسيحيو إسبانيا حقهم في استعادة الأراضي التي كانت ذات يوم بأيدي المسيحيين (أي القوط الغربيون). ثم انتقل بعد ذلك إلى المسألة الشائكة حول نقض اتفاقية الاستسلام وبخاصة بالإرغام على اعتناق المسيحية فقال جازماً إن ذلك غير صحيح «لأن المغاربيين بناء على إرادتهم الحرّة رغبوا في اعتناق المسيحية. لقد كانوا مثيري شغب (alborotado) في جميع أنحاء مملكة غرناطة، وقد تمرّدوا على المسيحيين الذين كانوا يعيشون بين ظهرانيهم، فقتلوا كثيراً منهم. ومن أجل ذلك استحقوا عقوبة الموت، وقد غلبهم ملوك الكاثوليك للمرة الثانية، وأوصلوهم إلى حالة من اليأس بحيث اضطروا إلى طلب الرحمة. وقد أجيب طلبهم هذا شريطة أن يعتنق المسيحية أولئك الذين يرغبون في مواصلة العيش في المملكة، أما من لم يرغبوا في ذلك فعليهم أن يعبروا إلى افريقيا.

من الذي أخلّ بشروط استسلام عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م؟ إننا إزاء نظرتين حول ما حدث، لا تتفقان قدر ما لا يتفق وصف الإسرائيليين مع وصف الفلسطينيين حول الأحداث التي صاحبت قيام دولة إسرائيل.

وفي هذه المرحلة من خطابه أمام المماليك، زعم بيتر أنه قد أورد نقطة نقاش بارعة. فقد أتى على ذكر المسلمين في أراغون وبلنسية «حيث كان الموريون يعيشون بسلام بين المسيحيين، لديهم مساجدهم الخاصة، ولهم خيولهم الخاصة التي يمتطونها ومعهم رماحهم وأسلحتهم. وكانوا يعاملون بعدالة كما يعامل المسيحيون». وكانت الإشارة الواضحة على أن الرعايا المسلمين الطيبين كانوا يعيشون بسلام، أما المتمردون فلا بد أن يكونوا فاسدين. وفي هذا القول تهديد مبطن كذلك؛ مفاده أن المماليك إذا أثاروا متاعب للمسيحيين الشرقيين، كما كانوا يهدّدون، فإن المدجنين في مملكة أراغون لن يكونوا بمنجاة من المتاعب وهم الذين كانوا حتى ذلك التاريخ ينعمون بحسن المعاملة.

وفي الختام، عرض بيتر مارتر تهديداً مبطناً آخر. وكان التهديد هذه المرة في

شكل وعد بالمساعدة. فلو أمكن إقامة «صداقة أخوية» بين إسبانيا ومصر، لغدا بوسع الأسطول الإسباني الموجود في قَلورية (Calabria) أن يقدم العون لمصر؛ وهذا تذكير واضح بالقوة البحرية لدى إسبانيا وحليفاتها، وتذكير بالسهولة التي يمكن بها الأسطول الإسباني أن يثير المتاعب بوجه تجارة الاسكندرية.

ويبدو أن بعثة بيتر مارتر كانت ناجحة تماماً. كما يبدو أنه قد تم التخلّي عن أية فكرة لجعل المسيحيين في فلسطين، بأي معنى من المعاني، رهائن لمسلمي إسبانيا.

علينا أن نلتفت الآن إلى العلاقات مع الأتراك العثمانيين، وهو موضوع ذو أهمية أكبر بكثير. فبينما انتهى وجود دولة المماليك عام ١٥١٧م، أصبحت المنافسة في البحر الأبيض المتوسط بين الإمبراطوريتين العثمانية والإسبانية موضوعاً كبيراً في تاريخ العالم طوال القرن السادس عشر وبعده. إن النص الذي أريد النظر فيه باختصار يشير إلى ما يُحتمل أن يكون أول محاولة من جانب مسلمي إسبانيا للاتصال بالأتراك، بعد أن تبنّى المسيحيون سياسيات الإرغام على التنصّر. (ولا شك أنه كانت ثمة بعثات من غرناطة في عهد بني نَصْر في السنوات التي سبقت عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)[٢]. وفي هذا النص إشارات بالغة الوضوح والتفصيل إلى كونه يعود إلى الفترة اللاحقة لعام ١٥٠٠م، وأعتقد أن بالإمكان تحديده كذلك بما بعد بعثة بيتر مارتر إلى مصر.

ولا نجد هذا النص في أية وثيقة، بل إن المقرّي يورده لنا في أزهار الرياض[٣] وليس ثمة من سبب يدعو إلى رفضه بوصفه محض كتابة أدبية. فحتى إذا لم تكن مثل تلك البعثة قد وصلت إلى استانبول، فإن أهمية هذا النص في كونه يمثل نوع المطالب التي كان مسلمو إسبانيا يودّون التوجّه بها إلى العثمانيين بعد فشل حملتهم الدعائية في مصر. والكتاب موجّه إلى أبو يزيد خان العثماني أي السلطان بايزيد الثاني (٨٨٦هـ/ ١٤٨١م - ٩١٨هـ/ ١٥١٢م). (وثمة نسخة لاحقة من هذا المقطع وحده في أزهار الرياض حققها عن مخطوطة جزائرية محمد صوالح في بواكير هذا القرن، وأعاد تحقيقها مع ترجمة مفيدة جيمس مونرو (James Monroe). فبعد التفصيل في قيام الإسبان المسيحيين بنكث العهود التي قطعوها يوم الاستيلاء على غرناطة، تكرّر الاقتراح السابق في جعل مسيحيي المشرق موضوعاً للضغط على حكام إسبانيا، لكي يحسنوا معاملة المسلمين هناك؛ كما جرى تذكير السلطان العثماني بأن «مكان ظهور

---

(٢) انظر: Abdeljelil Temimi, *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque* (Zaghouan, 1989), p. 10.

(٣) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض، ج ١ - ٣، تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (القاهرة: بيت المغرب، ١٩٣٩ - ١٩٤٢)، ج ١، ص ١٠٧ - ١١٥.

الديانة المسيحية يقع تحت حكمه» وكان الموضوع الذي يتردّد كثيراً إخفاق الإسبان في حفظ العهد. وثمة إشارة واضحة إلى الاتصالات السابقة بين مصر وإسبانيا، ورفض غاضب لما زعمه بيتر مارتر بأن التنصّر قد قَبِلَهُ المسلمون طواعية: «يقولون إننا قد قبلنا راضين بعقائد الشرك، وأننا لم نُرغم على ذلك بالقوة، ولكن والله إننا لم نرضَ بذلك طائعين لذلك الدين، فقد كذبوا في ما قالوا، لأننا كنا نخشى القتل والحرق، ولم نقُل ما قُلناه إلا رغم إرادتنا، فدينُ رسول الله ما يزال ديننا». وثمة إشارة أقرب ما تكون إلى الوضوح إلى القتال في إقليم «ألبشارات» عام ١٥٠٠ ـ ١٥٠١: «وهكذا عاملوا أهل «انداراخ» (Andarax)، إذ أحرقوا أهلها بالنار، وتحوّل كل من في المسجد إلى فحم»[٤]. وقد يقول قائل إن مثل هذه الفظائع قد ارتكبت في عدة مراحل من القتال، ولكن إزاء هذه الحادثة التي يرويها آلونسو دي سانتا كروث ويؤرخها بعد سقوط «آنداراخ» عام ١٥٠٠م نجد دليلاً مؤكداً حول التاريخ:

«وفي اليوم التالي، بعد أن سلّم المغاربيون أسلحتهم، أفلتَ بعض المسيحيين من صفوف الجيش وتوجّهوا إلى حيث كان المغاربيون محاصرين لكي يقوموا بالنهب والسلب. وعندما أدرك المغاربيون ما يُراد بهم بدأوا في مقاومة المسيحيين. وعندما بلغ النبأ بقية الجيش سارع كثير من الجنود للالتحاق بسابقيهم فقتلوا كثيراً من المغاربيين رجالاً ونساءً فبلغ عددهم أكثر من ثلاثة آلاف نَفْس، وقد مات أكثر من ستّمئة امرأة في المسجد وحده وكنّ قد التجأن إليه. وقد كان ذلك أمراً مريعاً»[٥].

ومهما يكن من أثر مناشدة الموريسكيين للعثمانيين لكسب تعاطفهم فإن ذلك لم يكن أفضل مما جَلَبَتْه لهم بعثاتهم إلى المماليك. فلم يكن بين قوات المسلمين في حوض البحر الأبيض المتوسط من يمتلك القدرة على القيام بعملية ناجحة ضد الأقاليم الإسبانية إلا إذا كانت غارة محدودة. ولحسن الحظ لم ينفّذ اقتراح الموريسكيين بمعاقبة المسيحيين الشرقيين انتقاماً لمعاناة المسلمين في الأندلس. فمن منظور زمني، نجد أن أحد العوامل التي ساهمت كثيراً في استمرار قوة العثمانيين هي اتباع سياسة «المِلّة». فإن اضطهاد المسيحيين في سوريا مثلاً كان يمكن أن يسيء إلى هذه السياسة. وفي استانبول كذلك كان الموريسكيون يطلبون بيضة «العنوق». لكن العثمانيين أصبحوا من ذلك الوقت فصاعداً شديدي الاهتمام بمصير أبناء دينهم في الغرب. ولا شك أن اندفاع العثمانيين غرباً، ونجاحهم في إقامة ولايات في تونس والجزائر، ومغامراتهم غير الموفّقة للتوغل في المغرب، والاندحار الكبير للأسطول التركي أمام تحالف الأساطيل من إسبانيا والبندقية والقوات البابوية في «ليبانتو» (Lepanto) في تشرين

---

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٠٣.

الأول/اكتوبر ١٥٧١م جميعها ظواهر يمكن تفسيرها بكثير من العوامل التي لا تتصل بمآسي الأندلس، ولكن المتحدثين باسم الموريسكيين كانوا حريصين على القول إن ظروف الإرغام على التنصّر لم تكن لتمرّ بصمت.

ثانياً: نُشوء الإسلام السرّي في إسبانيا

لا بد أن المسلمين في إسبانيا قد أدركوا سريعاً أن ليس من عون مؤثر يُرتجى صدوره من إخوانهم المسلمين في بلاد أخرى. فغدا من الضروري لهم أن يكتشفوا طريقة يبقون فيها على قيد الحياة. ويبدو نظرياً أن أمامهم ثلاث طرق: (١) اعتناق المسيحية بشكل كامل صادق (٢) رفض واضح للتنصّر وقبول نتائج ذلك الرفض (٣) تنصّر شكلي زائف، يحافظ المتنصّر فيه على دينه سرّاً بعدما لم يعد يُسمح له بممارسة شعائر دينه علناً. وثمة أمثلة على هذه الخيارات الثلاثة جميعاً. وقد تساورنا الشكوك حول إخلاص بعض المتنصّرين، وبخاصة عندما يواجَهون بالعنف الجسدي. وفي تاريخ العلاقات الطويل بين الإسلام والمسيحية كان عدد من تنصّر من المسلمين قليلاً في جميع الفترات، ولكن لا شك في وجود من اعتنق ديانة الغالب اعتناقاً كاملاً (ومن أشهر أولئك اليسوعي من أصل موريسكي اغناثيو دي لاس كاساس Ignacio de las Casas)، والرفض العلني لقبول التنصّر كان شائعاً في الأيام الأولى عندما كان الطرد نتيجة لذلك الرفض، لأن الهجرة والنزوح عن موطن الشرك حيث كان الإسلام دين الدولة هو ما تدعو إليه الشريعة الإسلامية ليكون السبيل أمام المؤمن. ولم يكن علماء المسلمين راضين عن وضع المدجّنين (المألوف في أراغون وبلنسية والمعروف في قشتالة من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر) ولا عن التنصّر الشكلي. لكن الهروب إلى المنفى لم يكن ميسوراً إلاّ خلال فترة محدودة. وعندما بدأ التنصّر الشكلي، بات من الصعب على بعض رجال الدين المسيحي أن يواجهوا خسارة أنفس نُذرت للمسيح فكسبها الإسلام. وإلى جانب المصاعب اللاهوتية ثمة العقبات الاقتصادية. فقد كان أصحاب الأراضي في كثير من المناطق لا يهون عليهم أن يروا أراضيهم تخلو ممن عليها، كما كان تحويل الأموال لضمان معيشة اللاجئين ريثما يتم استقرارهم مسألة يصعب تنظيمها. وعندما بدأت محاكم التفتيش تمارس عملها، أصبح رفض التنصّر مخالفة توجب العقاب (وقد افتُرض أن جميع المسلمين السابقين قد قبلوا المسيحية، فغدا تمسّكهم بالإسلام يُعدّ هرطقة). وهكذا انتهت صلاحية الخيار الثاني بين الخيارات الثلاثة.

وتبقّى بعد ذلك الخيار الثالث: التنصّر الشكلي، إذ يبقى المتنصّر محافظاً على دين أجداده سرّاً؛ وكان الذين اختاروا هذا السبيل هم الجماعة التي ندعوها باسم الموريسكيين. ومن الضروري أن نؤكد أن ذلك يُعدّ ضلالاً في سياق المفهوم الإسلامي عموماً. ولا يوجد ما يناظر هذا الأمر في أي مكان أو زمان في التاريخ الإسلامي.

فإن الرأي عند أصحاب الفتوى يميل بشدة إلى دعوة المسلمين لمغادرة البلاد التي يحكمها المشركون، حتى إذا لم يكونوا واقعين تحت الاضطهاد. وليس من شك أبداً أن المسلمين يجب ألا يتحوّلوا عن دينهم إلا إذا وقعوا تحت خَطر الموت، وعليهم بعد ذلك أن يجتهدوا في وضع نهاية لتلك الحال بالسرعة الممكنة. وقد أمكن التسامح في التوقف المؤقت عن أداء بعض الشعائر الدينية ـ مثل «صلاة الخوف» في ساحة القتال ـ أما أن تستمر الحياة الدينية لدى جماعة بأكملها بصورة خفيّة جيلاً بعد جيل فتلك مسألة أخرى.

أما بعض المسلمين الذين اختاروا البقاء في موطنهم القديم إسبانيا، ليعيشوا هناك مسلمين سرّاً ـ أيجوز اعتبارهم مسلمين حقاً؟ ومن أجل الوصول إلى تسوية لهذه المسألة الشائكة لا بد أن أحداً نجهل هويته قد ذهب في زمن يتراوح بين عامي ١٥٠٣ و١٥٠٤م يطلب رأياً من مفتي يقيم في وهران، يدعى عبيد الله أحمد بن بو جمعة المغراوي. ولا يُذكر سبب لاختيار هذا المفتي بالذات، بل ربما كان السبب أن وهران يسهل الوصول إليها. ولا بد أن أجوبة هذا العالم بالشريعة كان لها وزن ومرجعيّة بين المسلمين الإسبان، لأنه إلى جانب النص العربي لهذه الفتوى المؤرخة في عام ٩١٠هـ/١٥٠٤م توجد صيغتان، بل ثلاث صيغ من ترجمة إسبانية بحروف عربية يعود تاريخها إلى عام ٩٧٠هـ/١٥٦٣م (وقد تنبّه العلماء إلى التاريخ اللاحق قبل النص العربي الأقدم، وكان من نتيجة ذلك أن الفتوى نفسها صارت تحمل تاريخاً مختلفاً في الغالب) ويبدو أن فتوى وهران قد قدمت نمطاً لصيغة موريسكية للإسلام بقيت في موضع التطبيق طوال الفترة الموريسكية.

وكانت إجابات المفتي حول المشكلات التي عرضت أمامه تسمح دون استثناء بالتساهل في القواعد الصارمة والمفاهيم المحددة في الإسلام. ولا يكاد يوجد شيء لا يستطيع المسلمون فعله إذا كانوا مكرهين عليه (ولا يحتمل أن المغراوي كان يتوقع في عام ١٥٠٣م أن فترة الاضطهاد سوف تدوم ١٠٦ سنوات):

ـ يمكن أن يسجدوا للأصنام (أي التماثيل في الكنائس المسيحية).

ـ يمكن أن يستعيضوا عن الجهر بالصلوات ببعض الإشارات الخفية.

ـ يمكن التوقّف عن شرط التطهّر، وعند الحاجة يمكن الإيماء إلى الغرض الطاهر، ففي ذلك كفاية من تعويض.

ـ يمكن شرب الخمرة، إذا كان المؤمن لا يقصد أن يستغل ذلك[٦].

---

(٦) كذا، في العربية «استعماله» والترجمة الالخميادية de hazer bisiyo مما قد يشير إلى نص آخر بقراءة مختلفة، قد تكون «استمتاعه».

ـ يمكن أكل لحم الخنزير والأطعمة المحرّمة إذا لم يمكن تجنّبها، وإذا كان ما يزال بالإمكان اعتبارها دنسة.

ـ يمكن تعاطي الرّبا، شريطة أن يُنفق الربح على الفقراء.

ـ إذا أُرغم المسلمون فيمكن في آخر الأمر أن ينكروا دينهم؛ فما اضطروا على قوله في العَلَن عليهم أن ينكروه في قلوبهم.

وقد اقتُرح عدد من الحيل والمواربات لمساعدة المسلمين المضطرين لتجنّب النطق بالكفر والتجديف. فإذا أرغم المسلم مثلاً على «العن محمد» فإن عليه أن ينطق اسمه «مَمَد» كما ينطقه المسيحيون في إسبانيا، وعليهم أن يقصدوا بذلك الشيطان أو «ماهاماد» اليهودي، لأن الكثيرين من اليهود كانوا يحملون ذلك اللقب (كما في حالة بعض جماعات اليهود الشرقيين ـ السفارديم). وبعد تقديم عدد من المواربات والألاعيب النحوية، أشار المفتي على الموريسكيين الذين يواجهون مصاعب أخرى أن يتوجّهوا إليه بها. وربما كانت هذه الحرية الواسعة في تعليق أي مظهر من مظاهر الشريعة الذي قد يثير مصاعب، مما يوجد في نص ٩١٠هـ/ ١٥٠٤م، هي التي قدمت الإطار المناسب للديانة السرية التي في طور النشوء.

ومن الغريب أن يوجد في مصدر مسيحي توكيد مستقل على وجود علم دين إسلامي جديد متساهل يتلاءم مع ظروف تلك الأيام. كان الراهب الكرملي ماركوس دي غوادالاخارا [وادي الحجارة، قرب مدريد] قد ساهم في الكتابات التبريرية المسيحية المسهبة التي أثارتها مراسيم الطرد عام ١٦٠٩م. فكتابه **الخيانة والنفي** *(Prodición y destierro)* يكاد ينصبّ جميعه على الإشارات والأعاجيب (مثل الشُهُب) التي كانت تشير إلى الموافقة الربّانية على «الحل النهائي». ولكنه في كتابه الآخر بعنوان **الطرد العادل للموريسكيين من إسبانيا** *(Justa expulsión de los moriscos de España)* (بنبلونة ١٦١٩) يتحدث كذلك عن عناد الموريسكيين لفترة طويلة من الزمان ومقاومتهم جميع المحاولات لتنصيرهم مما يبرّر ما اتخذ من إجراءات ضدهم. ولأن هذا الكلام يرد في مثل هذا النص، فإني لا أجد ما يدعو إلى الشك في وصف حادثة وقعت عام ١٥٢٦م. فقد أدّى إرغام مسلمي أراغون على التنصّر في تلك السنة إلى قيام جماعة صغيرة منهم بالتمرّد ضد الملك. وكانت جماعة صغيرة من المسلمين تستعد للقيام بعمل يائس أخير في القرية عندما خرج لهم نبيل مسيحي يعرض عليهم مفاوضة استسلام:

«وعندما بلغت الأمور هذا الحدّ من التأزّم، تحركت الرأفة في قلوب كثير من [المسيحيين] الحاضرين، فتقدم سيّد طيّب صادق النوايا ليفاوض بشأن استسلام قرية ماريا [وهو مكان أجهل موقعه الدقيق] إذ بدا له أنه بذلك العمل يخدم الله والامبراطور والنبلاء. وبعد الاستئذان من نائب الملك والكونت دي فوينتس دلف إلى

القرية وخاطب أهلها بهذه الكلمات:

«أيها الحزانى البائسين، يا من تسلّمون أنفسكم بهذه الطريقة إلى أعدائكم! إذا كنتم ترفضون العماد احتراماً لقرآنكم، فيجب أن تعلموا أن بوسعكم أن تتظاهروا بكونكم مسيحيين فتقبلوا العماد وتبقى قلوبكم مع محمد، وبذلك تتخلّصون من الخطر الراهن الذي يواجهكم فترغمون على الاستسلام بقوة السلاح، ومن المخاطر المقبلة إذ تهيمون على وجوهكم في الأرض». ثم يواصل ماركوس دي غوادالاخارا حديثه فيقول:

«لقد كانت هذه الكلمات من التأثير والقوة بحيث سارع القوم إلى إلقاء أسلحتهم وقبول العماد. وبهذه الطريقة كان ما أخفقت في بلوغه المرسليّات التبشيرية بمناقشات صادقة قائمة على الحق أفلح في بلوغه هذا الرجل بمقترحات خاطئة مؤذية. ولا يمكن تقدير ما سبّب ذلك من ضرر، وما أورث الكاثوليك الطيبّين من أسى عندما سمعوا بالأمر. ويكفي أن نقول إن الموريسكيين قد التزموا بجانبهم من الصفقة وإن هذا الرجل لم يعد موضع احترام. [وقد يشير هذا إلى أن التنصّر كان زائفاً]»[٧].

لقد طال الحديث عن فتوى وهران بسبب ما تركت من آثار بعيدة بالنسبة للمسلمين والمسيحيين على السواء. ففي تاريخ الإسلام لم تكن ممارسة «التقيّة» أمراً جديداً (والتقيّة هي المصطلح الذي يفيد تعليق المطالب الدينية عند الوقوع تحت الإكراه والتهديد بالأذى ـ دائرة المعارف الإسلامية. فنجد مثلاً عبارة معترضة في النص القرآني الصارم في لعن المرتدّين ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلاّ من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكنّ من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾[٨] لكن العبارة المنقذة هي ﴿إلا من أكره﴾ ونجد معلّقاً من المحافظين مثل الطبري يقول بصدد هذه العبارة: «إذا أُكره إنسان على قبول الشرك فقبلَه بلسانه وقلبُه ينكره، لينجو من أعدائه، فلا لوم عليه، لأن الله يحاسب عباده على ما في قلوبهم»[٩]. ومع ذلك، وعلى الرغم من سلامة هذا الإجراء، فإن الإسلام السنّي لم يستفد كثيراً من هذا التساهل (والواقع أن هذا الإجراء في الإسلام قد طوّره وأفاد منه بشكل عام جماعات الشيعة ليتّقوا به مضايقات السنّة). وقد كان من سوء حظ الموريسكيين أن يكونوا أول جماعة كبيرة من المسلمين السنّة المالكية تجد نفسها في وضع يكون استمرار وجودها في

---

(٧) Leonard Patrick Harvey, «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain,» paper presented at: *Congreso de Estudios Arabes e Islámicos I* (Madrid, 1964), pp. 170-171.

(٨) القرآن الكريم، «سورة النحل،» الآية ١٠٦.

(٩) نقلاً عن: «Takiya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

موطنها معتمداً على استعدادها لإخفاء معتقداتها الحقيقية، لا بخصوص حادثة منعزلة وحسب، بل بشكل دائم طوال الحياة.

وقد أدّى تبنّي «التقيّة» من جانب الموريسكيين إلى نتيجتين متناقضتين. فمن ناحية، تمكّن الموريسكيون من البقاء والعيش في إسبانيا، ثم إن عقيدتهم الدينية بقيت في مأمن من محاولات التنصير من جانب جيرانهم المسيحيين. إن الكتابات المسيحية عن الموريسكيين في القرن السادس عشر (بل كتابات المبررين المسيحيين حتى القرن العشرين أمثال بورونا (Boronat) تطفح بالتوكيد على أن الموريسكيين قد يبدون مسيحيين لكنهم في دخيلتهم ما يزالون مسلمين (وكانت هذه حجّة تقدّم لتبرير الطرد: كان الموريسكيون غير مخلصين، لا يمكن الوثوق بهم... الخ). ومن الواضح أن الفتوى قد خلقت ملجأ داخلياً آمناً يستطيع الانسحاب نحوه الموريسكيون المضطهَدون، للحفاظ على إخلاصهم الأصيل للإسلام. ومن ناحية ثانية، إذ تبنّى الموريسكيون المظاهر الخارجية للمسيحية، فإنهم قد عرّضوا أنفسهم لضمور ميزاتهم الدينية والثقافية. وفي بواكير القرن السابع عشر، إذ وصلت جماعة من اللاجئين الموريسكيين إلى الأقطار الإسلامية، كان أهل البلاد في الغالب يحسبون هؤلاء القادمين الجدد من المسيحيين والأوروبيين. فأبنية المساجد على الطراز الباروكي، مما أقامه بعضهم في مستوطناتهم في تونس (تستور) تمثل شاهداً للعيان حول الطريقة التي عاشت بها أجيال عديدة داخل العالم المسيحي لا خارجه، فاستوعبت المؤثرات التي جعلتهم مختلفين عن غيرهم.

ومن المستغرب أنه لم يجر كثير من النقاش داخل العالم الإسلامي حول هذا المظهر الأخير من تجربة المسلمين في إسبانيا. ففي العقد الأخير من القرن العشرين، إذ تغرق الشعوب الإسلامية وسط جدل غامر حول مواقفها بالنسبة للعالم الغربي الحديث، لا تخلو تجربة الموريسكيين من مغزى. وبدل أن يركّز المسلمون المحدثون أنظارهم على الموريسكيين، نجدهم يحوّلون اهتمامهم نحو جوانب أخرى من تجربة الأندلس، نحو فلاسفة القرون الثلاثة الخامس - السابع الهجرية/الحادي عشر - الثالث عشر الميلادية، أو نحو الفاتحين الأبطال من عهود سابقة.

ثالثاً: تراث المدجّنين الثقافي وإنشاء أدب إسلامي بلغة الرومانس

من مجانبة الصواب أن نعزو جميع الخصائص المميزة لديانة الموريسكيين إلى فتوى عام ٩١٠هـ/١٥٠٤م. وإذا كان لنا أن نحكم من تلك الكتابات الدينية، فإن الأثر الوحيد الأكبر فيها في القرن السادس عشر مصدره كتابات إمام مشهور ومفتي من أهل سيغوبيا (Segovia) عاش في القرن السابق، يدعى إيثه دي خيبير (Ice de Gebir) (وليس هنا مكان البحث في الشكوك حول حقيقة اسمه). ومن الواضح أن

كتاب إيثه حول العقيدة الإسلامية وشعائرها (الموجز في السنة *(Breviario Sunni)* ويشار إليه كذلك باسم كتاب سيغوبيا) كان واسع الانتشار في الفترة الموريسكية. وثمة مقتطفات من ذلك الكتاب وتلخيصات عنه، بعضها يذكر اسم إيثه صراحة وبعضها يغمض عنه، توجد في الكتابات الموريسكية حتى زمن الطرد (وبعد ذلك التاريخ أي في زمن الإبعاد إلى شمال افريقيا).

وقد يكون مبعث دهشة، حتى لدى المطّلعين على أمور إسبانيا وشؤون الإسلام فيها، أن يعلموا بوجود قدر غير قليل من الكتابات بلهجات إسبانية (وبخاصة من أنواع لهجات قشتالة وأراغون) كانت متداولة لدى الموريسكيين. وكانت هذه الكتابات موجهة لأصحاب الإسلام الخفيّ، ولذلك كانت سريّة بطبيعتها. وعلى قدر ما أعلم، ليس ثمة ما يدل على وجود أي إسباني مسيحي، مهما بلغت معرفته، كان على علم بوجود تلك الكتابات. وحتى محاكم التفتيش، التي قد احتجزت ولا شك بعض المخطوطات، فيبدو أنها كانت مقتنعة بتصنيفها على أنها مصاحف، فتركتها وشأنها. واللغة الأساس في هذه الكتابات هي الرومانس، لكنها شديدة التأثر بالعربية، لا لمحض احتوائها على الكثير من المفردات العربية بالنسبة لما يوجد في اللغة الإسبانية القياسية، بل لأن المؤثرات الساميّة تبدو كذلك على المستويات الصرفية وفي بنية الجملة. وهذه الكتابات الإسبانية التي تستخدم الحروف العربية هي ما يدعوه الباحثون المحدثون باسم «الأدب الألخمياديّ» (Literatura aljamiada) أو «الألخميّة» (aljamia).

وقد يحتاج الأمر هنا إلى بعض الإشارة والتوضيح. إن هذا الاستعمال الخاص حديث نسبياً، أي أنه ربما يعود إلى الأبحاث الرائدة الفذّة التي قام بها في القرن التاسع عشر الباحث پاسكوال دي غايانغوس (Pascual de Gayangos) فقد كانت الكلمتان «الخميّة» وألخاميادو» قيد الاستعمال بالطبع في العصور الوسطى بمعنى «لغة الرومانس» (وكان هذا هو المعنى السائد في شبه الجزيرة الأيبيرية، ففي العربية، يفيد جذر الكلمة «أعجمي، أعجمية» غير العربي بشكل عام، وفي إيران مثلاً تفيد كلمة «أعجمي» الإيراني تحديداً). ومن الضروري التوكيد في البدء أن كلمة «ألخميّة» في النصوص المبكرة كانت تشير إلى اللغة المحكية وليس إلى النصوص المكتوبة بالأحرف العربية على الإطلاق. ثم إن استعمال هذا المصطلح لا يشير كما يبدو إلى أن شكل اللغة قد تعرّب على وجه خاص. والمظهر الأخير لاستعمال «الألخميّة» الذي لا تشير إليه المعاجم، رغم أنه موجود، هو أن هذه اللغة، رغم أنها تفيد «الرومانس» فإنها لا تستخدم على الإطلاق في أي سياق يقتصر على الإسبان المسيحيين. ففي إحدى جوانب الصورة، لا بد من وجود مسلم، متحدثاً كان أو مراقباً. فعندما بدأ غايانغوس وآخرون في التعرف على هذه المخطوطات بالأحرف العربية على أنها لغة الرومانس كان من الطبيعي لهذه العجائب اللغوية أن تدعى «مخطوطات ألخميادية» ومن هنا بدأ استعمالها عند الباحثين المحدثين.

بُثْ أَنَنْكْ : بَالْعَابَانْدَرَ أُنْرَآكْ كَادُنْدَ اشَلِيْ أُشَلْدَرَ
~~بُجَلِنْ شَاجُشْمَ كَانْجُرَابُ لَهُ كَامْبُرَابْ بَانْرَابِدْ كَاوُرْ~~ -
إنْكَارَارْ بُرْبَانْشُرَ تِيَابَانَاشْ مَنْجُرْنَعَارَ بُرَلُأُنْ كَابِرْ
لُأُتْرُ. بُرْلُمْلُ كَابُرْلُبُوَاتْ. نُ بَانْشَتَ شَنَهُ آبْزَاجَدُ بِالْنِيهِ
كُمْ بَانْ. بَالْنُ كُمْ الْنِبِي : بُوَاشْعَاعُيْدَ دُ شَالْأَبِ تَرُشْ دَالَ
أَرْدَانَسِيبِنَهُ شِنَ كَاشَا آبَارْنِسِبُ بُرَنُ الْمْ : كُرَابَالْأَرْدَا
نَسِيبِنَهْ. إنْشَتَرْشَاشْ دَالْ شِنْ بُوَارَانْ مُبْ بُكُلْنَدُ : بُتِيَانْدَا
كَامَشْ بَارَاشْنْ شَاعُرْنَ لَنْ بَانْصَارْمَادَاشْ بَانْشُنْ بِرُنْ
سِيبُنُمْ كَاطُونْدُ أَنْعَاجُ كُرُنَّ بَانْلَبَارْ شَابَارْنُسْتَرْدَاشُ أُمِ
بِيبُ ٭ كُوُنْدُ أُنْ أَنْدَ بَانْدُرَابِدْ تَرْشْتَالْ أَكْسُ دَالْمُنْدُ بَانْعُرَا
بِدْ كُنْتَرْ شِيشَمْ. لَاشْتَا شُلْزَانِشْبِرُنْدَ لَأَمْنَاشْنَنْدَ دَالْنُ
نُحُوَانْ : مَاجُرْشَادِ شُبِ الْنُوَابِ بَاعَدْ كَالَانْ زَانْسِيدُ : مَشْ
بَانَنْنَكْ أُنْشْبْلَنْتَاشْ بُوَابُشْ كَالُنْ شُنُشْ زَابَابَابِدْشْ
لَشْآبِمَكَاشْ دَابَاعَانْشْ لُنْبَتَانْ دُمَانْشِكُشْ : لُنْشُوَا
شُمْشُلِمَاشُرْ شُنَا أَنْدَادَاشُرْ بَانْبَاجَانَارْ بِي أُنْ بَانْخَنَا
بَنَارْ شِنُ بَلْنَبَارْ بَرْنُشْغِرِيَارَنَهْ . إشْ أَرْنُشْ بَلْدِبُنْ
شِنْعُنْ أَشَانْدَانْسِبَ شَاعُرَدَ كَابَانْشْ آشَرَا إعُنْجُرْمَ
كَرَحْمَ دَاللهُ سُبْحَانَهُ ٭ كَامِيرْ كُنْدُ فَالْمْ. بُوَابَاشَانْيِرْ أُنْ
مُسْلِمْ دَاشَجَنَدُ. كَابَارُشَابِرِبَدْ دَالْغَرِيبَهْ دُ بِكَلْ عَسَا
بَانْ كَرَحْمَ دَاللهُ سُبْحَانَهُ. كَامِيرْ كَكُمْرَزَ لَا بُوَادَادَرْ لُمُوَارْنَا
دَابِرْ رَا أَمْدُ رَا. دَاعِمُنْ بِي بَارْمَنْشْ ٭ دِزَانْ أُنْ أَنِيعُنْ .
إبِ مَارُشْ شُبُشْ بُوَاشْشُرُشْ كَالْنَسْمَلُشْ شُوَاشْنَهْ إلْنْ
نُثْرُشَمْ بِشِبِشَاشْ شُنْ بَانْتَ أَمَالْنْ كَاأَنْ بُعَ زَابَارْنَا

اِيْ شْرْنْ لَابْنْتْ لَغْتْ اِبْرْدَارْ دْرْتْ بْوَاتْ : اِحْوِنْتْ لْيْيَا رْ

بِاشْتْ بِانْشْتْ اِشْبَاغْ نْبْوَابَا بِانْشْتْرْ لَغْتْ اِدْرِدِشَا بِالْوُرْتْ يَكْ.

بِارْدْ ٭ اَنْيِ مَاشْمْ طُوِنْدْ لَمْمَاشْتْشْنْتْ هَتَا بِانْبْوَاتْ يَاجْ

بَلْنْدْ اِتْيَارْدْ دَاشَااتْ دَابْرْدْرْزْ دْرْتْ تْرْشَالْمْ : بِاشْتَا

تْرْ لَجَارْدْ اَدْشْمْشْ اِشْطَاوْ دَالْمْبَارْتْرْ دَالْتِيَارْ : مَنْشْ

طُوِنْدْ لْمُمَاشْتْشْنْتْ بِانْتْرْ بْرْكْنْشْ شَاطْشْ اِدْرْشْهَا

نْطَمْجَاا بْرْتْيَارْ وَابْرْدْ نْبْوَادَا لْنْسْرْ دْرْتْ بْوَاتْ تْرْشَالْمْ

حكايْت كُورْتْ كُمْ نْشْمْشْ
مَشْ اَبْنْشْمْ . بْتْرْلْمْلْ كَابْتْرْلْبُوَاتْ

٭

٭ دْزَاتْ اَلْغْتْشْ هْبْلْنْدْ اِنْطْرْوَاتْ مَانْتَا مَاشْمْشْ مْشْ اَبْشْرْ

بْتْرْلْمْلْ كَابْتْرْلْبُوَاتْ : بْنْطْنْدَاتْ اَنْيِ بَارْ شْنْتْ عُودْ لْشَا

نْشْ اُفْرَاسَا بْتْرْ لْدَاتْ طْمْ بْتْرْلْاُشْرْ ٭ بِاَنْغَا نْشْدَا تَانْغْمْشْ

اَلْغْ شَاوْ يِهَاتْ دْشْيْنْغِرْ بِاشْتْ عُوِشْ ٭ ٭ بِانْتْرَا بْجْشْرَا بْشْرْ

كَانْشْدْ لَمْشْ شْرْ عْلْ نْشْ اَبِشْ كَاتْ دْشْيْنْغْمْشْ بِالْبْرْهَا

دَلَا اُوْدَانْسِيشْ بِبَمْشْ تْرْشْدَاشْ دَامْنْدْ . بِاشْ اَرْيْطْرْ دَالَا

اِدَامْتْرَابَانْسِيبْ ٭ دْزَالْغْمْرْ بَانْ هْنْغْنْدْ اَلْغْتْشْ اُجَاشْتْ

بِانْدَافَانْشْرْ دَلَا اُرْدَانْسِيشْ : نْطْمْبْرَاشْ لْشْغْشْتْ اِطْنْسَا

جِنْلَاشْ لَا اُرْدَانْسِيشْ لْبْرْهَا دْشْيْتْرْشْ بِانْشْ هِرِيدْرْ اِدْزْشْ

بِانْجَارَاشْتْمْشْرْ يْشْ بَاشْغْنْدْ نْجْشِيلْدْ بْغْ اَبْغْ

اِالِ هْلْرْشْ اُرْدَانْدْ اِدَاشْرْدَانْدْ : طُوِنْتْ الْغَابْدَاشْ بْتْرْشْ

سَانْدَارْ : دْزَامْشْ . بِالْبَاغْدْ اُبِيبْ كَااشْ هَا اِدْرَانْ . بِالْغَا

إن هذا الأدب المكتوب بالإسبانية بأحرف عربية قد ازدهر في إسبانيا في القرن السادس عشر، ويبدو أنه قد بدأ في القرن الخامس عشر. وقد يقال أحياناً إن هذه الظاهرة قد بدأت في القرن الرابع عشر، بل ربما في القرن الثالث عشر، ولكن لم تصل إلينا مخطوطة واحدة تعود إلى ذلك التاريخ. ولا شك في وجود «نصوص» فيها من الخصائص اللغوية أو الوزنية أو الأسلوبية أو غير ذلك ما يدفع إلى اعتبارها من فترات سابقة، ولكننا نعرف أن النصوص كانت تُرسم بحروف مغايرة لحروف النص الأصلي، لذلك يبدو من الممكن الافتراض بأن هذا ما حدث في مثل الحالات المذكورة. وأنا أجد أهمية خاصة في كون النص الوحيد من المخطوطة بالأحرف العربية لكتاب الموجز في السنّة قد نقل عن نسخة بأحرف لاتينية، كما بين الأب كابانيلاس (Cabanelas). (ويظهر اسم المؤلف بالأحرف العربية بما يفيد إيكه (Ike) وهو شكل لا يمكن تفسيره في مجال النقوش القديمة أو علم الأصوات، ولكن يسهل فهمه إذا افترضنا أن الناسخ قد وجد أمامه صيغة (Içe) وقد حذفت منها الركزة تحت الحرف الثاني (C) أو أنها غير واضحة).

وهذه بعض أمثلة التعاليم مما نجده في موجز إيثه:

الأوامر والنواهي الأساسية

- لا تعبدُ إلا الذي خلقك وحده، من دون أن تجد له شبيهاً ولا نظيراً، وكرِّم محمداً السعيد الذي اصطفاه.

- أحِبّ لجارك من الخير ما تحبّه لنفسك.

- حافظ على نظافتك في الأوقات جميعها بالوضوء والتطهّر، وحافظ على الصلوات الخمس في مواقيتها.

- أطِع أباك وأمك ولو كانا من المشركين.

- لا تجعل الخالق عرضة لأيمانك.

- آتِ الزكاة. صُمْ رمضان المبارك، أدِّ فريضة الحج.

- أجِلّ العلماء.

- دافِع عن الدين بالنفس والنفيس.

- احترم جارك، غريباً كان أم قريباً أم مشركاً.

- أكرِم عابر السبيل والفقير راضياً.

- لا تشرب الخمرة أو أي شراب مُسكر.

ـ لا تأكل لحم الخنزير أو لحم الميتة أو الدم أو أية ذبيحة مشكوكاً في طريقة ذبحها أو ما أهلّ به لغير الله.

ـ كن مخلصاً لوليّك حتى لو لم يكن مسلماً، فهو سيرثك إن لم يكن لك وريث فأعطِه حقه.

ـ احترم الغني، ولا تحتقر الفقير، تجنّب الغضب وكن حليماً.

ـ لا تُقِم في أرض المشركين، ولا في أرض لا عدل فيها، ولا بين جيران أشرار، ولا تصاحب مسلمين أشراراً. عِش بين أناس أخيار، وأنفق ثلث مالك إن استطعت، إذا لم يكن لديك ما يدعو إلى التأسف عليه.

ـ إغفر لمن يضلّك عن سواء السبيل، واطلب الصفح ممن تضلّه.

ـ تعلّم القانون وعلّمه لكل الناس، لأنك قد تُحاسَب على ذلك يوم القيامة فتُلقى في النار.

ـ لا تتّبع مسالك المسيحيين أو عاداتهم، ولا تقلّدهم في ملابسهم أو تتشبه بهم أو بأولئك الخطاة، لتنجو من عذاب السعير.

ـ نفّذ وحافظ على أقوال أسعدنا محمد، وعلى تعاليمه وعاداته وأفعاله...

إن التناقض بين هذه المجموعة من المثل العليا مسألة واضحة: فالنهي عن الإقامة بين المشركين لا يتفق مع الأمر باحترام الجار المشرك مثلاً. فكون هذا القانون مكتوباً بالإسبانية يشير إلى أنه موجّه إلى أولئك المقيمين في الأراضي الإسبانية ـ لكنها أقاليم يجب أن يتجنّبها المسلمون. وربما كان وجود مثل هذه التناقضات مرجعه إلى أن القوانين والتعليمات القديمة التي كانت موضع تجاهلٍ لزمان طويل لم يكن في الوسع إلغاؤها تماماً من دون إيذاء التُقاة. ويبدو واضحاً أن إيثه كان يريد الحفاظ على أساسيات الإسلام (الأركان الخمسة) كما يؤكد في الوقت نفسه على الفضائل المدنية الضرورية للعيش بين قوم تختلف أجناسُهم (العلاقات الطيبة مع الجيران، مع الأسياد وكبار القوم... الخ).

وقد كان هذا تحوّلاً في قانون الإسلام، مما ساعد على تأقلمه مع المحيط الجديد. ومما يثير الاهتمام أن الموريسكيين، بعدما عانوا من تجارب مريرة طوال القرن السادس عشر، ظلوا محافظين على احترام هذا الكتاب وعلى تداوله.

وثمة كاتب موريسكي أفاد بشكل بالغ الوضوح من كتاب إيثه ويدعى مانثيبو دي آريڤالو (Mancebo de Arévalo). وكما هو منتظر في حالة كاتب جاء إنتاجه جميعاً في ظروف سريّة، فإننا لا نعرف سوى القليل من تفصيلات سيرته: فاسمه وتاريخ ومكان ولادته ووفاته مسائل محوطة بالغموض، لكننا نمتلك ثلاث مخطوطات

رئيسة من أعماله. وقد كانت إحدى هذه المخطوطات عملاً مشتركاً مع فقيه من أراغون يدعى باراي دي ريمنغو (Baray de Remincho) من أهل «كادريتة» (Cadrete) (وسنذكره بمزيد من التفصيل بعد قليل) ولكن يتضح أن الجزء الأكبر من العمل هو من صنع مانثيبو وحتى لو افترضنا أن ما وصل إلينا يمثل جميع إنتاج هذا الكاتب، فإن حجم هذا الإنتاج لا يمكن تجاهله. وثمة نَفَسٌ منعش أحياناً في ما يقدم من أوصاف عن أسفاره في أصقاع إسبانيا، متنقلاً بين مدينة إسلامية وأخرى. ونحن لا نكاد نصدّق حُسنَ حظنا بفضل ما وفّره لنا مانثيبو من الاطلاع على مناقشات الموريسكيين السرية حول معاناتهم ومِحَنهم ـ أو عن ما استدقّ من مشكلات علوم الدين الإسلامي. ولكن ثمة مقاطع بالغة الغموض، والذي نستطيع الوثوق منه أن صعوبة اللغة مقصودة. إذ إن مانثيبو دي آريڤالو يعمل جاهداً لخلق لغة إسبانية إسلامية جديدة في شكلها لتناسب أغراض العبادة، تتقصّد الابتعاد عن أسلوب الكلام اليومي.

لقد بدأت تتكشف بعض أسرار كتاب مانثيبو بفضل جهود التنقيب الصبورة التي بذلها باحثون معاصرون. ونخص بالذكر ما فعله غريغوريو فونسيكا (Gregorio Fonseca) من جامعة أوڤيدو (Oviedo) الذي أدهش الناس إذ بيّن أن واحداً من تلك الكتب بعنوان موجز القول والرياضة الروحية *(Sumario de la relación y ejercicio espiritrual)* يستند في أحد مصادره إلى كتاب توماس آ كمبس (Thomas à Kempis) بعنوان محاكاة المسيح *(Imitatio Christi)* باللاتينية! ونجد جميع العناصر المسيحية في اللغة قد اقتُلعت وحلّت محلها عناصر إسلامية، مع تحويل عدد من الجمل الكاملة عن مواضعها في الغالب. أما ماريا تيريسا نارباييث (Maria Teresa Narváez) من جامعة بويرتو ريكو (ريو پييذراس) (Puerto Rico (Rio Piedras)) فقد استطاعت كذلك أن تبيّن علاقة أقل وضوحاً، ولكن يصعب دحضها، بين مقطع من التفسير *(Tafsira)* وبين المقدمة البتراركيّة (Petrarchan) في سماوية *(Celestina)*. مثل هذه الاكتشافات تؤكد ما كان معروفاً منذ زمن: أن عزلة الموريسكيين الفكرية والروحية لم تكن كاملة قط. كان الموريسكيون يطوّرون صفاتهم المميّزة بنشاط؛ وكان ولاؤهم لمحمد وصحابته؛ لكن القرن السادس عشر الميلادي كان يطلّ بشكل لا يمكن حجبه. ومهما حاول الموريسكيون أن يُظهروا علاقتهم ببلاد أخرى فقد كانوا ذوي علاقة بإسبانيا كذلك. إن مجال الاختيار محدود بين ما تبقّى لنا من آثارهم. فكثير من تلك الآثار ذو طبيعة سائرة [منتشرة بين الناس آنذاك] لا يسبر غورها سوى القارىء المتخصص، لكن بعض أمثلة الكتابة الأفضل تستحق انتشاراً أوسع. لقد عُني مختلف الباحثين بطرق شتى في الآونة الأخيرة باستنساخ بعض النصوص «الألخمية» لجعلها في متناول الدارسين، لكي يمكن وضع مثال آخر من أدب الأقليات إلى جانب ما أبدعته الأكثرية الكاثوليكية من أدب في العصر الذهبي. ومن الطريف أن نعلم أنه في

الوقت الذي كان لوب دي ڤيغا (Lope de Vega) وسيرفانتس (Cervantes) يبدعان روائع الأدب الإسباني، كان المؤلفون الموريسكيون يصارعون اللغة الإسبانية ليجعلوا منها وسيلة لنقل الثقافة الإسلامية.

وأكثر النصوص المكتوبة بالألخميّة تقليدية لا تحمل صفة شخصية. فنحن لا نعرف كاتبيها. لكن واحدة من الطرق العديدة التي يختلف فيها مانثيبو عن المألوف في تلك الكتابات هي أنه، على الرغم من عدم البوح باسمه، فإنه قد أوحى بالكثير عن شخصيته، فكتاباته ملأى بالذكريات الشخصية. وفي الفقرة الآتية يحدثنا عن زيارة قام بها لمسلمة وَرِعة مشهورة تدعى مورا دي أوبيدا (Mora de Ubeda) [ناسكة عبيدة] من أهل غرناطة قبيل ذهابه للحج.

«عندما كنت في غرناطة، وقد قصدتُها لقضاء موسم الأعياد، توجّهتُ في أوائل شهر ذي الحجة لتوديع الناسكة مورا دي أوبيدا. فقالت لي: «بما أنك جئت للوداع، وقد لا نرى بعضنا ثانية حتى يوم القيامة، فإني أُعطيك هذا اللوح المكتوب لتحفظه آمناً في قلبك، لأنه مبارك جداً، فقد أهداه جبريل إلى محمد ﷺ. فلو قَسم الله لك أن تبلغ مكة، فعليك أن تصليّ عنّي عند قبر محمد [والقبر ليس في مكة بالطبع بل في المدينة] والذي أرجوه كذلك، ولو أنك قد بدأت أيام الإحرام، أن تذهب لزيارة يوثه بينيغاس (Yuce Benegas)، لأنه رجل بالغ الشهرة. فهو ليس بالنحوي الكبير مثل علي سارمينتو (Ali Sarmiento)، لكنه عالم كبير بالعربية، ويذهب لزيارته خلقٌ كثير وهو أمر عجيب. ولن يخيب أملُك في ما ترى، بل ستجد الأمر يفوق ما أرويه. وهو يقيم عند تلّة التين (Cuesta de la Higuera) على مبعدة فرسخ من غرناطة، حيث يمتلك أبهى مزرعة (alqueria) في جميع أنحاء المرج (Vega). وعليك أن تبلّغه تحياتي، فهو صديق وقريب».

«وفعلت ما طَلَبَتْه الناسكة، ولو أنني لم أقصد المكوث طويلاً هناك. وقد وصلت إلى داره في آخر أيام ذلك الشهر، ورحّب بي كما يتوقّع المرء من ترحيب رجل في مثل منزلته. وبعد تبادل التحيات ـ وكان ذلك في اليوم الثالث ـ جاءني بمصحف مُذهّب وطلب مني أن أتلو منه جزأين. وإذ فرغتُ من التلاوة أخذ المصحف من يدي قائلاً: «بارك الله فيك ووهبك من الخير ما ترضاه». ولكنه لم يتورّع عن تصويب أخطائي، لأنه كان صارماً جداً. وأنا بدوري تقبّلتُ تصويباته. وبعد حين، إذ توطّدت معرفتنا ببعضنا، أخذني ذات جُمعة لأرى مزرعته، وقد كان يرعى شؤونها مئة من الناس. فجلسنا عند جدول وقال لي: «يا بنيّ، أنا أدرك أنك لا تعلم شيئاً من أمور غرناطة، إذا تذكّرتُها فلا تبتئس بما أرويه لك، إذ ليس من لحظة تمرّ بي إلا عاودتني ذكراها في الفؤاد. فليس من وقت ولا ساعة إلا ويعتَصِرُني من ذكرها ألَم. لقد قرأتُ «التيمولا» [التلمود؟] كتاب اليهود، وقرأتُ: «الفرايدا»

[الإنايدا؟] كتاب الوثنيين وغير ذلك من أوصاف أعظم الخسائر والمعاناة. وقد كانت جميعها محزنة جداً، وجميعهم بكوا لما خسروا، ولكني أقول أن ليس من أحد بكى على مثل هذه المصائب كما فعل أبناء غرناطة. ولا يُخامرنَّكَ شكٌ في ما أقول، لأني واحد منهم، وقد كنتُ شاهد عيان. لقد رأيت بأم عيني نبيلات يُسخَّر منهن، أرامل ومتزوّجات سيّان، ورأيت أكثر من ثلاثمئة صبيّة يُعرضن في المزاد. ولا أريد أن أطيل الحديث، فإن ذلك فوق ما أحتمل. لقد فقدت ثلاثة أبناء سقطوا دفاعاً عن الدين، واثنتين من بناتي، وزوجتي. ولم يبق لي سوى ابنتي هذه تواسيني. وقد كان عمرها أربعة أشهر في ذلك الحين. وهكذا خسرتُ أسرتي، كما قدّر الله، فليغفر لي جلّ غفرانه». ثم عاد يقول:

«يا بنيّ، أنا لا أبكي على ما مضى، لأنه لن يعود، ولكني أبكي على ما سوف تراه، إذا سلِمتَ وقُدّر لك العيش في هذه الأرض، في شبه الجزيرة الإسبانية هذه. وإني لآمل من الله، إكراماً لفضل قرآننا، أن يكون ما سأرويه لك محض كلمات جوفاء. وأدعو ألا تصير الأمور كما أتخيّل وحتى في هذه الحال سوف يضعف ديننا ويتساءل الناس: ماذا جرى لصوت المؤذّن؟ ماذا حلّ بدين آبائنا؟ وسيبدو الأمر بالغ المرارة والقسوة لكل ذي إحساس. وأشدّ ما يقلقني أن المسلمين لن يمكن تمييزهم عن المسيحيين، إذ يلبسون لباسهم ولا يتجنّبون طعامهم. وندعو من الله أن يتجنّبوا أفعالهم ولا يَدعوا دينهم [المسيحيين] يدخل في قلوبهم...

«ولا بد أن يبدو لك أن ما أقوله سببه ما نالني من تعب. فأنا أدعو الله بواسع رحمته أن يجعل كل ما أقوله شديد البُعد قدر ما أريد، فأنا لا أرغب في سماع شيء عن ذلك البكاء. فإن قلنا إن بني إسرائيل قد بكوا، أيكون من المستغرب أن نبكي نحن كذلك؟ فإذا كنا نحن بعد هذه الفترة القصيرة من الزمان يصعب علينا أن نبقى حيث كنّا، فما الذي سيحصل لمن سيأتي بعدنا؟ وإذا كان الآباء يستخفّون بالدين فكيف سيُعلي الأحفاد من كلمة الدين من جديد؟ وإذا كان مليك القهر قد أخفق في حفظ العهد، فما الذي ننتظره من خلفائه؟

«وإني لمخبرك بأكثر من ذلك، يا ولدي، إن تدهورنا سيستمر. ندعو ذا المنّ والإحسان أن يُنزل رحمته علينا ويشملنا بواسع رحمته».

وما كان ليتوقّف لولا أن أزِفتْ ساعة صلاة المغرب. ومكثتُ عنده شهرين، ولا غَفَر الله لي إن لم أحسبهما ساعتين، إذ إنني ما عرفتُ رجلاً يفوقه فهماً. ولم يكن لي ما أعترض به على أي شيء قاله أو فعله إلا ما كان من صرامته في طريقة لوم امرىء أو إصدار أمر. وما عرفتُ أمرأ قط له براعته في تلاوة القرآن وتفسيره، ولا في قراءة وتفسير أي كتاب في العربية أو العبرية [كذا!]. كان صوته جهورياً، ولم تكن ابنته كذلك. فقد كانت واسعة المعرفة، تحفظ القرآن وتعيش حياة طاهرة. وقد

كان مما يبعث على الارتياح أن يجد المرء مثل تلك الروعة النقيّة [؟]. وعندما استأذنتُ الوالد وابنته بالانصراف كانت الدموع تنهمر من الجانبين. وقد أهدتني الإبنة خاتماً وأعطاني الوالد جوهرة صغيرة وهو يقول «يا بنيّ، وددتُ لو استطعت أن أعطيك هدية أخرى، لكن خزائني قد نضبت. خذ هذه الجوهرة. فهي تزنُ عشرة آلاف «مارافيدي» ولو كانت تزن مئة ألف ما منعتها عنك». ويوم رحيلي تلا على مسمعي موعظة عن بعثة النبي(١٠).

من الصعب أن يتخيل المرء حديثاً أكثر إيلاماً. فهنا مثال لواحد من زعماء تلك الأرستقراطية الغرناطية التي قررت في عام ٨٩٧هـ/١٤٩٢م أن تصل إلى نوع من التفاهم مع فرديناند وإيزابيلا بعد أن آمنت أن لا سبيل للوثوق في «مليك القهر».

رابعاً: المسلمون في مملكة أراغون

نذكر أن بيتر مارتر في خطابه في القاهرة قد أشار إلى أن التغيّرات التي أصابت وضع المسلمين من غرناطة وغيرها في أراضي مملكة قشتالة لم يكن لها تأثير في أقاليم مملكة أراغون (التي تشمل أراغون وقطالونية وبلنسية). فهناك كان للمدجّنين من رعايا الملك المخلصين الحق في مواصلة عباداتهم كما كان عهدهم في الماضي، وقد ضمنت تلك الحقوق القوانين المحلية (fueros) التي أقسم الملك على الحفاظ عليها يوم تنصيبه. وثمة صورة مثيرة توضح الفرق بين معاملة المسلمين في أراضي قشتالة وبين ما حدث في أراغون عام ١٥١٥م حول الأقلية المسلمة الصغيرة في نافار (تُطَيلَة وبعض القرى المجاورة). لقد كانت هذه الجماعة القديمة المتجانسة من المسلمين قد برهنت طوال العصور الوسطى أنها من الرعيّة المخلصة لملوك نافار. فقد كان أفرادها صُنّاعاً مَهَرة ورجال مدفعيّة أبلوا بلاءً حسناً في الحروب، سواء في فرنسا أو في جنوب جبال البرتات. وعندما قام دوق ألبا بالاستيلاء على نافار لصالح الملك فرديناند عام ١٥١٢ قُدِّمت العهود على عدم المساس بحقوق المسلمين، ودام الحفاظ على تلك العهود مدة عامين. (وثمة وصف معاصر لمحاكمة جرت عام ١٥١٣، أي بعد الاحتلال القشتالي، تذكر صراحة أن القاضي قد أقسم اليمين «كما يجب على المغاربي أن يفعل» كما تذكر عرضاً أن أحد المسؤولين في المدينة كان في المسجد وقت المحاكمة). ولكن في عام ١٥١٥م أقرّت الهيئة التشريعية في برغش أن الوسيلة الدستورية لإلحاق نافار يجب أن تكون بشمولها بالتشريعات القائمة في قشتالة. وهكذا غدا مرسوم (١٥٠٢) الذي يُنهي وضع المدجّنين في قشتالة ساري المفعول في المملكة الشمالية (نافار) عام ١٥١٥.

(١٠) Leonard Patrick Harvey, «Yûse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos,» *Al-Andalus*, vol. 21 (1956), pp. 300-302.

ما الذي كان على مسلمي نافار أن يفعلوه؟ ليس لدينا ما يشير إلى أن أحداً منهم قد هرب إلى بلد إسلامي: فلا نعلم أكثر من أن بعضهم قد نزح إلى مسافة لا تزيد عن بضعة فراسخ جنوباً في وادي ايبرو (Ebro) وإلى أقاليم أراغون حيث واصلوا حياتهم مدجّنين من رعايا الملك نفسه؟ الذي أخرجهم من نافار!

ولم يستمر هذا الخروج عن المألوف طويلاً، لكن لا يبدو أن الدافع للتغيير قد جاء من جانب الملك. فعندما وصل تشارلز (الخامس فيما بعد) إلى شبه الجزيرة عام ١٥١٧م، كان على رأس أولوياته تسلّم زمام الحكم، لا إثارة المتاعب بالتدخّل في المؤسسات القائمة، وبخاصة في أراضي أراغون المضطربة. فقد كان الإكراه على التنصّر في تلك الأصقاع من مملكة تشارلز نتيجة لأعمال الجماعات الثورية (agermanats) في بلنسية عام ١٥٢١ ـ ١٥٢٢م. ومن شبه المستحيل في هذا المجال أن نتناول بإنصاف الجوانب الكثيرة للحركات الثورية التي كانت تشكّل مخاطر شديدة على استقرار النظام وعلى الحكومة في كل من أقاليم قشتالة وأراغون في بداية عقد ١٥٢٠م. ففي بعض المناطق وبخاصة تلك الأجزاء من مملكة بلنسية، حيث كانت جماعات المدجّنين الكبيرة نسبياً تجد نفسها أحياناً وسط منافسة اقتصادية مباشرة، في أسفل الهرم الاجتماعي مع الكَسَبة المسيحيين، كانت جماعات الثوار تغتنم فرصة انهيار القانون والنظام لمهاجمة جيرانهم ومنافسيهم من المدجّنين.

لقد طالما رُويت حكايات عن مشاهد مخزية من عُنف الرّعاع، في مهزلة من طقوس العماد، كانت أحياء المغاربيين فيها تُنصَّر واحداً بعد الآخر بشكل جماعي، وبخاصة في بلنسية[١١]، وهي مسألة لا يمكن الدخول في تفصيلاتها في هذا المجال. ففي غانديا (Gandia) حيث بدأت الحركة، على ما يُظن، حمل المسيحيون المكانس وأغصان الأشجار وغمسوها في قنوات الريّ ثم قاموا برشّ جماعي حوّلوا فيه جميع المدجّنين إلى مسيحيين دفعة واحدة! وربما كان بوسع هؤلاء «المسيحيين الجدد» أن يحسبوا أنفسهم محظوظين. وفي پولوپ (Polop) التجأ المدجّنون إلى القلعة وصمدوا هناك عدة أيام. وفي النهاية وافقوا على الاستسلام وقبول العماد، فوعدهم الثوار المسيحيون أن يتركوهم وشأنهم لقاء ذلك. وبعد أن تم التعميد، أُخذ ٦٠٠ ممن كانوا في القلعة إلى الموت، وهو عمل يشير إليه الثوار المسيحيون بسرور، لأنه يعني «زيادة أرواح في الجنّة وزيادة نقود في جيوبنا» (ولا شك أن ذلك يشير إلى الأشياء الثمينة التي انتزعوها من القتلى)[١٢].

---

(١١) انظر: Pascual Boronat y Barrachina, *Los moriscos españoles y su expulsión*, 2 vols. (Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901), vol. 1, p. 127.

(١٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٧ ـ ١٢٨.

ولا يوجد من يظن أن التنصّر الذي تم خلال هذا الهياج المريع من العنف بين الجماعات المختلفة كان مسألة طوعية. فهل كانت طقوس العماد باطلة بسبب ذلك؟ لقد درس كثير من علماء اللاهوت هذه المسألة بتفصيل وتوسّع، فتوصّلوا عام ١٥٢٥م إلى نتيجة حتمية بأن التعميد كان سليماً. أما أولئك المدجّنون الذين أصرّوا على أن اعتناقهم المسيحية لم يكن برضاهم، لذلك عادوا إلى عقيدتهم الإسلامية، فقد قيل لهم إنهم إذا لم «يعودوا» إلى أحضان الكنيسة فإن عقوبة الردّة هي الموت ومصادرة ممتلكاتهم[١٣].

إن المفاجأة والظلم الصارخ مما صاحب عمليات التنصير في عقد ١٥٢٠ في أقاليم أراغون سبب صدمة كبيرة للمسلمين والمسيحيين المعتدلين على السواء. ثمة وصف مؤثر جداً في واحدة من المخطوطات الموريسكية عن اجتماع بين فقيه من كادريتة (Cadrete)، وهي قرية قرب سرقسطة، وراهب كرملي ينتمي إلى أسرة معروفة من تجار أراغون من ذوي النفوذ، هي أسرة مارتيل (Martel). هذه قطعة جميلة من النثر الأخيمي، وها هو الفقيه المذكور باراي دي ريمنغو (Baray de Remincho) يروي الحكاية بنفسه:

«أذكر في سنة تنصّرنا [ويضيف في الهامش: «يوم عمّدونا»] أن صديقاً أثيراً لديّ، وهو كرملي يدعى الأخ إيستبان مارتل وصديق كبير للمغاربيين في هذه المملكة [أراغون] أكثر من غيرها، أرسل إليّ واحداً من خدم دار أبيه حاملاً إليّ أشواقه. وكنت في ذلك الوقت أقيم في مسجد كادريتة. فقمت لتوّي بعمل ما توجّب عليّ، ولما بلغتُ منزله، حيث كان في انتظاري، لم يكد يلمحني حتى أطلق صيحة ترحاب، ثم انخرط في البكاء وقد سترَ نصف وجهه. ثم طلب إليّ أن أجلس إلى المائدة معه، فقد كان وقت طعام، فقدّم إليّ رمّاناً ومربّيات بلنسية، ثم أتبع ذلك بقطعة من اللحم المسلوق، ولو أنه لم يأكل منها، لأن اليوم كان أحد الأحزان.

وبعد الطعام دخلنا إلى المكتبة في دار أبيه، فقال لي وعيناه مغرورقتان بالدموع: «سنيور باراي، ما رأيك في كل هذا الهياج، وبالطريقة اللامسيحية التي عاملوكم بها؟ أما أنا، فيحزن قلبي وروحي أن أقول بأن ما فعلوه تجاهكم ظلم صارخ». فأجبته قائلاً: لقد أذهلني أن قداسته قد أعطى الموافقة على ذلك فأصدر مرسوماً يجيز شيئاً كهذا. فردّ عليّ قائلاً إن البابا لم يُعطِ موافقته، لكن الحكم كان قد صدر من مرسوم مانتوا (Mantua) [ولم أهتدِ إلى اليوم إلى تفسير لهذه العبارة] وأن قداسته قد وقّع المرسوم لأن بعض الكرادلة الفرنسيين قد تآمروا علينا. وبعد كلام كثير، قلت إنهم لا يُبدون كثير احترام لجلال إلههم. فالإهانات التي كنا نتحملها كل عام في الشوارع

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٧.

كان فيها الكفاية. فأجاب، وقد زاد معرفة بما كنت أكنّه، إننا لم نعد بعدُ في فترة السماح، بل صرنا إلى فترة البكاء.

كان هذا الصديق يشعر بالتعاطف معنا حتى إنه لم يتوقف عن عرض قضيتنا أمام المطارنة والجمعيات [ولا تشير الكلمة الإسبانية إن كانت تلك الجمعيات كنسيّة أم مدنية] ولا عن التنديد بأولئك الذين وافقوا على ما جرى لنا. وقد تجمع حوله خلقٌ كثير للاحتجاج والوقوف بوجه المليك ووزرائه، وكان قد صمّم على ذلك لو لم يعاجله الموت بعد شهرين. وكان قد طلب إليّ، إذ حضرته الوفاة، أن أقيم له مراسيم الجنازة، إذ كنت قد زرته في مرضه. وقد بكيتُ لوفاته، فقد كان صديقاً مخلصاً. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً ازدادت ديانتنا ضعفاً. وبعد ثلاثة أشهر أغلقوا المساجد، ومن أجل ذلك هرب كثير من العلماء إلى مناطق أخرى حتى هدأت الأحوال.

لقد بدأت كتابة هذه الفصول بعد التنصّر المذكور بثماني سنوات، بمساعدة تلميذ لي ذي دَرِبة ومِران وذكاء لمّاح وقدرة كبيرة على شرح النصوص، وكان قد ولد في أريڤالو (Arévalo) وقال إن والدته كانت مسيحية مدة خمسة وعشرين عاماً. وقد ساعدني في تجميع هذه المواد بحمد الله الحق العظيم».

ومنذ ذلك التاريخ فصاعداً، أي منذ عام ١٥٢٥م أو ١٥٢٦م، لم يكن باستطاعة أحد أن يجاهر بإسلامه في أي جزء من أجزاء شبه الجزيرة الأيبيرية. ففي عام ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م انتهت إسبانيا ذات الديانات السماوية الثلاث. وقد انتهت إسبانيا المدجّنين عام ١٥٠١ ـ ١٥٠٢م (قشتالة) وعام ١٥١٥م (ناڤار) وأخيراً عام ١٥٢٥ ـ ١٥٢٦م (أراغون وقطالونية وبلنسية). ولا شك أن الإسلام قد استمر في الوجود، ولكنه كان إسلاماً سريّاً.

خامساً: الإسلام بعد التنصير القهري

من المدهش أنه لم يحصل تغيير كبير في أوضاع المسلمين في إسبانيا بعد أن أرغموا جميعاً على التحوّل عن دينهم إلى النصرانية. ولم يتبع ذلك أية حملة ناشطة من التبشير الجماعي، أو أية موجة من الاضطهاد أو التعذيب. كما لم يحدث الكثير خلال حوالى ربع قرن بعد ذلك. ولا يخلو تفسير هذا الأمر من غموض. فنحن نعلم بوجود اتفاقات بين الموريسكيين والملك أتاحت للموريسكيين أن يكسبوا فيها الوقت. فقد قدم الموريسكيون إعانات مالية كبيرة للخزينة الملكية ضمنت لهم وعوداً أن يبقوا في مأمن من محاكم التفتيش لفترات طويلة من الزمن. ونسمع عن خمسين ألف دوقية دفعها موريسكيّو بلنسية عام ١٥٢٥ مثلاً، وأن تلك الصفقة قد حظيت بقبول من الكاردينال مانريكي مطران وكاردينال إشبيلية، ورئيس محكمة التفتيش من عام ١٥٢٣ ـ ١٥٣٨م.

أما لماذا يدخل التاج الإسباني في مثل هذه الصفقات فهي مسألة مهمة، لكن الإجابة عن التساؤلات يجب البحث عنها خارج تاريخ الموريسكيين أنفسهم. فمن الواضح أن من بالغ الأهمية بمكان أن يستطيع الموريسكيون تنفّس الصعداء لفترة من الزمن. ولو جاز لنا أن نحكم من كتابات ماثيبو دي أريفالو فإن هذه هي الفترة التي قام بها العلماء المسلمون في أراغون باتخاذ خطوات تزويد المؤمنين بكتاب عن العقيدة الإسلامية وشعائرها باللغة المحلية: وهي الفترة التي كان فيها ما قدمه إيثه دي خيبير لمدّجني قتشالة قد وُضع قيد الاستعمال الأوسع. فلماذا إذن أخفقت السلطات المسيحية في الإفادة من الاندفاع الذي وفّرته سياسة التنصير بفعل ثوار بلنسية؟ إن من بين العوامل المهمة حقيقة أن عاهل أغنى امبراطورية في العالم كان في عوز دائم للسيولة النقدية. لذا كان تقديم الأعطيات الكبيرة مسألة لا يمكن تجاهلها. وقد رأينا كذلك من كتابات باراي دي ريمنغو أن السياسة الجديدة لم تكن تفتقر إلى معارضين. وقد يبدو أن الأخ إيستبان مارتل كان يعترض على الطريقة اللامسيحية في ما كان يجري لأسباب تتعلق بالضمير، لكن أسباباً اقتصادية قد تكون سبب تذمّر أفراد الطبقة الأرستقراطية في أراغون وبلنسية. إن إلغاء الوضع المنفصل لكثير من العمال الزراعيين كان يعني المغامرة بالإخلال بالتوازن في النظام الاجتماعي. فقد كان المسيحيون من أصحاب الأراضي الواسعة التي كان يديرها المدجّنون يخشون على أرباحهم أن تصاب بأذى. لكن إدخال التغييرات المؤثرة يستدعي نشر طاقات بشرية قد لا تكون متيسّرة عند الطلب. ففي بلنسية ربما كان الموريسكيون ما يزالون يشكلون ٣٠ بالمئة من مجموع السكان، وفي بعض المناطق من أراغون ربما كانت هناك تجمّعات مشابهة. ويجب ألا ننسى أن تلك السنوات كانت بالغة الأهمية بالنسبة للتبشير بالمسيحية في العالم الجديد.

فقد كان المتحمسون من القساوسة، الذي يجدون أنفسهم مدعوّين لأعمال التبشير، يرون فرصاً أعظم تنتظرهم في الأمريكيتين. لكنهم كانوا يشعرون بأنهم لو حاولوا إقناع المسلمين في بلادهم لواجهتهم مصاعب جمّة لم يفلح في مواجهتها قبلهم سوى نفر من القساوسة قليل. فلم يكن من المستغرب لذلك أنه بعد التنصّر الشكلي ترك المتنصّرون الجدد وشأنهم، في غالب الأحوال. فهم إذا تجنّبوا المواجهات العامة كان بوسعهم مواصلة العيش مثلما فعلوا يوم كانوا في حكم المدجنين.

كان نظام التسامح القائم بالنسبة للموريسكيين قد انتهى عهده بمجيء فيليب الثاني إلى الحكم، ولو أن السياسات الجديدة لم توضع موضع التطبيق حتى أواخر عقد ١٥٦٠م. ففي عام ١٥٦٧ صدرت تشريعات لا تكتفي بمجرّد أن تتحول إلى واقع ملموس حالات التنصّر الشكلية التي جرت في بدايات القرن السادس عشر. (ويذكر في هذا المجال أنا بدأنا نجد كلمة «موريسكي» قيد الاستعمال في المصادر المعاصرة في الإشارة إلى المتنصّرين الجدد، وبشكل أكثر دقّة. وبحلول نهاية القرن أصبح استعمال

صفة «موريسكي» بهذا المعنى المحدّد استعمالاً قياسياً. وكانت مراسيم ١٥٦٧م لا تكتفي بأن يراعي الموريسكيون الشعائر الدينية، بل كانت تتعلّق كذلك بخصائصهم الثقافية المميّزة. فقد أرغم الموريسكيون على التخلّي عن لغتهم العربية، وملابسهم المميزة، وعاداتهم في الزواج، وإجراءاتهم في الصحة والنظافة (الحمّامات) الخ. وقد ظهر دفاع قوي رزين عن تلك الأمور القديمة من جانب فرانثيسكو نونيَثْ مولي (Francisco Núñez Muley) وهو فرد بارز من إحدى الأسر النبيلة، نجح في الانتقال من كبار بني نَصْر إلى حِمى الأرستقراطية المسيحية. وقد نادى بأن الخصائص الثقافية للمجتمع الغرناطي التي صدرت ضدها التشريعات الجديدة ليست في حد ذاتها تخريبية. أما بخصوص اللغة: أليس بين من يتحدثون العربية مسيحيون طيّبون في الشرق الأوسط ومالطا؟ (وقد كانت مالطا بالطبع جزءاً من الامبراطورية الإسبانية حتى عام ١٥٣٠م، لذا كانت هذه حجّة ذات أثر بالغ). وبخصوص الملابس أشار مولي إلى أن إسبانيا، شأن كثير من الدول الأخرى، تفتخر بوجود أنواع كثيرة من الأزياء الإقليمية، لكن الذي منعته التعليمات الجديدة هو الزي الإقليمي في غرناطة وحدها. وأضاف قائلاً: «في جميع الأحوال، الجُبّةُ لا تصنع الراهب». أما عن التشريع الذي يمنع وجود الحمّامات العامة، فقال إن الحمّامات كانت موجودة دائماً في جميع الأقاليم. فإذا منع الناس من الذهاب إلى الحمّامات للاغتسال، أو من الاغتسال في بيوتهم، فإلى أين يذهبون؟

وكان ما ساقه نونيث مولي من حجج قوياً، لكن مذكّرته أخفقت في إقناع السلطات بالعدول عن رأيها. وقد اضطر موريسكيو غرناطة إلى تنظيم أنفسهم من أجل حماية مصالحهم، وبعد قليل كانت محاولة فيليب للإسراع بعملية التمثّل سبباً في قيام تمرّد صريح. وقام زعيم الثوار فرناندو دي ڤالور (Fernando de Válor) بتدعيم مركزه وريثاً لمخلّفات الأندلس، فاتخذ لنفسه اسم آبن هوميّا (Aben Humeya) (أي: ابن أميّة، تخليداً للأيام العظيمة في عهد الخلافة). وقد أفاد كذلك من النص القرآني في عدد الزوجات (فاختارهن من عدة أقاليم ليساعد في تقوية التحالفات السياسية التي كان يعتمد عليها).

لقد مرّ بنا أن مسلمي غرناطة سبق لهم أن طلبوا العون من العثمانيين ولم يحصلوا على ما أرادوا. لكن سلطات الولاية في الجزائر كان بوسعها إرسال إمدادات وأسلحة، بل خبراء عسكريين وأعداد صغيرة من الجنود. وهكذا غدا التمرد يشكل تهديداً مباشراً للملك فيليب على أرض شبه الجزيرة، وهو أمر لا يمكن تجاهله. ولم يكن من السهل إخماد التمرّد. فقد كان أهل المنطقة في وضع متفوّق لأنهم يحاربون في أرض يعرفونها. لكن أحد أسباب الضعف كانت في ما نشب من خلاف بين القادة المسلمين. فقد اغتيل ابن أمية في انقلاب دبّره الخبراء العسكريون الأتراك؛ ثم قتل خَلَفُه ابن عبّو على يد رجاله. وبعد أن حشد فيليب قوات كبيرة في الجبال، وفرض

في بعض الأماكن عمليات حصار ضد مواقع الموريسكيين (مثل غاليرا (Galera)) وهذا من المألوف في الحملات العسكرية الكبرى، استطاع الإسبان أن يوفّروا لقواتهم الغَلَبة. وهل كان من المنتظر غير ذلك؟

وننتقل الآن إلى الفترة الأخيرة من تاريخ الموريسكيين، وهي فترة محزنة لكنها مثيرة. فمع أن التفوق العسكري لمملكة قشتالة كان واضحاً للجميع منذ أواخر القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي وحتى عام ١٥٧٠م فقد كان بوسع أتباع الإسلام السري في إسبانيا أن يفكّروا بمقاومة عسكرية كآخر إجراء يائس. إن القضاء على ثوار غرناطة، وطرد جميع السكان الموريسكيين تقريباً من غرناطة، واتخاذ السلطات في كل مكان موقفاً أشد حذراً وعدوانية تجاه الموريسكيين قد غيّر الأجواء، حتى في مناطق لم يُعرف فيها عن المدجنين المسالمين القيام بأي أذى على الإطلاق. وقد أجلي إلى مناطق داخلية آمنة الغرناطيون وغيرهم من الجماعات الذين يُظن في وجودهم خطر لو بقوا في مواطنهم وأراضيهم. وكان الغرض من هذه السياسة الإسراع في عملية المثاقفة والتبشير المسيحي. والذي كان يحصل غالباً هو إدخال الاضطراب إلى أحياء المغاربيين الهادئة في العادة، إذ يتسبّب القادمون الساخطون في إثارة الشعور بالفوارق الثقافية والدينية في مجتمعات كان الناس فيها قد تعلّموا كيف يتجنّبون مثل هذه المسائل السمجة. فحتّى عام ١٥٧٠م كان التنوّع بين المسلمين في مختلف أصقاع شبه الجزيرة مسألة ملحوظة. لذا يجب النظر إلى تاريخ الممالك المختلفة وثقافاتها على أنها ظواهر معقدة ومنفصلة. وبعد عام ١٥٧٠ لم تمحَ جميع الفوارق الإقليمية، وبقيت بلنسية بشكل خاص، وهي آخر جماعة كبيرة تتكلم العربية على الأرض الإسبانية، تشكّل حالة مستقلة. ولكن بعد عام ١٥٧٠م بوسعنا الحديث عن مشكلة موريسكية واحدة. وكانت سياسة تحويل الموريسكيين من منطقة إلى أخرى كارثة لا تزول من وجهة نظر السلطات المسيحية.

لقد أدرك المسيحيون أن سياساتهم لا تؤدي بهم إلى نتيجة، وأن الموريسكيين (وقد تحصّنوا بمبدأ «التقيّة» كما نعرف الآن) كانوا صامدين بوجه مساعي المبشّرين، فراحوا يجادلون طويلاً لإيجاد حلّ لهذه المشكلة المستعصية. وبدا لهم طريقان واسعان. الأول مضاعفة الجهود التبشيرية والتعليمية للوصول إلى تنصير كامل. والآخر هو الاقتناع بأن أي تنصير لا يمكن أن يتم بسبب الضلال المطلق لهؤلاء الناس (وهي النتيجة نفسها التي توصّلوا إليها بخصوص اليهود عام ١٤٩٢م). وبعد هذا الاقتناع بالإخفاق كانت الخطوة التالية التفكير بالطرد (على غرار ما حدث عام ١٤٩٢م). وكان ثمة بالطبع طريق ثالث محتمل: الاعتراف بأن حوادث التنصير الأولى كانت خطأً (لاهوتياً وأخلاقياً وسياسياً) ومن الواجب إلغاؤها. ولم يكن ثمة من يدعو إلى مثل هذا الانقلاب الكامل في السياسة، لأن ذلك ما كان ليلقى القبول لدى جميع الأطراف في مجتمع الأغلبية. ويبدو أن المعارضين لقضية الطرد ما كانوا يريدون عرض حجج

عامة عن الطرد المقترح نفسه، بل كانوا يميلون إلى الاهتمام بقضايا جانبية مثل قضية الأطفال المبعدين.

من الصعب على باحث في القرن العشرين ينظر في هذه الأحداث فيدرك أن مصير أطفال يحتمل إبعادهم يمثل مشكلة خلقية لعدد من المسيحيين قد لا يمانعون في قبول اقتراح بطرد عشوائي لجميع البالغين. وكانت المخاوف التي تراود معارضي الطرد تصدر عن الإدراك بأنه لو أرسل جميع الموريسكيين للعيش في بلاد إسلامية، إذن لأخذوا معهم عدداً من الأطفال والصغار الذين لا يمكن أن يحاسبوا على ما يصدر منهم. وهؤلاء الأطفال، الذين كان يمكن إنقاذهم ليصبحوا مسيحيين في إسبانيا، سوف ينشأون في المنفى، دون شك، على تربية إسلامية جيدة. وهكذا كانت سياسة الطرد تحمل في طيّاتها عقوبة. وغدا من الواجب ضمان النقاء الديني والوحدة الدينية على حساب إدانة أفراد قليلين.

لقد بقيت فكرة الطرد مجرّد اقتراح لمدة طويلة، ولكن ليس بسبب صعوبة حل معضلات كهذه. وعندما حلّ وقت الطرد أذيع الخبر حالما صار في الإمكان تحريك القوات العسكرية اللازمة (وقد توفرت تلك القوات أخيراً بعقد هدنة ١٦٠٩م مع الأراضي المنخفضة، والصلح مع فرنسا، ومع جيمس الأول ملك انكلترا). ولكن من الخطأ الحكم على معارضي الطرد بأنهم غير مخلصين ومرتبكي العقول. وربما كان التفكير بمشكلة الأطفال قد نشأ جزئياً من الإدراك بأن مماحكات كهذه من شأنها أن تجعل الغالبية التي رحّبت بالطرد تدرك ما ينطوي عليه ذلك الأمر من لاإنسانية.

وليس لي علم بما يشير إلى أن الموريسكيين داخل مجتمعاتهم الخاصة كانوا على دراية بهذه الانقسامات بين خصومهم الكاثوليك. فحتى النهاية نجد بعضهم عازماً على ضمان بقائه داخل إسبانيا (مثلما كان هناك من يتشوّق لو يتاح له الخروج). ويمكن تقسيم الموريسكيين الراغبين في البقاء في إسبانيا في هذا الطور الأخير إلى صنفين. أولهما، والأكثر أهمية، أولئك الذين كانوا يطلبون العون من الخارج، حتى في هذه المرحلة المتأخرة. وكما سيمر بنا، قد انتهت مثل هذه الخطط إلى كارثة. والصنف الثاني هم أولئك الذين رغبوا في البقاء من خلال عملية يمكن أن توصف بالتغلغل الروحي والثقافي. وقد استطاع هؤلاء النجاح أول الأمر بشكل مدهش، ولمدة طويلة، كما سيمرّ بنا، ولو أن مشروعهم أصابه الإحباط بعد حين.

سادساً: عون خارجي في الفترة الأخيرة

كان من الطبيعي للموريسكيين الباحثين عن عون خارجي أن تتجه أفكارهم أول الأمر إلى تركيا العثمانية، ولو على مبدأ أن عدوّ عدوّي صديقي. لكن هذا المبدأ نفسه قد كسب للموريسكيين في نهاية القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر عدداً

من حلفاء محتملين في أوروبا كذلك، وبخاصة في أوروبا البروتستانت.

إن الحكاية الكاملة للسياسة العثمانية تجاه الموريسكيين ما تزال بانتظار من يرويها، ولو أن أبحاث هِسْ (Hess) والدكتور عبد الجليل التميمي وآخرين قد بدأت تلقي الأضواء على ما كان غامضاً. وعندما يتم التدقيق في السجلات العثمانية يستطيع المرء القول إنه لن يكون هناك نقص في المراجع. ففي دراسة رائدة قام بها دي غروت (De Groot) حول السياسة الهولندية تجاه الباب العالي (١٩٧٤) تتضح أهمية هذا الموضوع خلال عهد خليل باشا، مثلاً. ولكن بالنسبة للموريسكيين في أراغون وبلنسية، كان الأتراك، حتى الأتراك في الجزائر، بعيدين عنهم؛ أما بروتستانت فرنسا فقد كانوا في البرتات القريبة منهم. فلا يُستغرب إذن أن يفتحوا محادثات مع نائب الملك هنري الرابع في نافار الدوق دي لا فورس (Duc de la Force). ولا يبدو أن ثمة ما يدعو إلى الشك في حسن نوايا الطرفين (ولو أن وعد الموريسكيين بتقديم أربعين ألف جندي مسألة أخرى). وفي عام ١٥٩٣ لم يعد هنري الرابع بروتستانتياً بالطبع، فصار من الخطر الكبير أن يثير ضده الكاثوليك في فرنسا. وصار استعمال الورقة الموريسكية بمثل الاقتراب من الكارثة بالنسبة إلى هنري الرابع.

إذا كان الموريسكيون لم يحالفهم الحظ في مفاوضاتهم مع الفرنسيين، فقد كانوا أقل حظاً في ما توقعوه من الإنكليز، أو من الإنكليز والاسكتلنديين بعبارة أدق. فلم يكن من المنتظر قطعاً أن تفعل الملكة اليزابيث الأولى ما فعله هنري ملك نافار فتنقلب إلى الكاثوليكية. فقد كان هناك عملاء إنكليز في إسبانيا طوال فترة حياتها، كما كان هناك دبلوماسيون انكليز ناشطون في مراكش وغيرها. ففي خضم المكائد التي كان يحوكها هؤلاء، لم يُقدّر للموريسكيين أن يقوموا بدور مهم فيها، ولكن في نهاية عهد اليزابيث غدا الموريسكيون موضع تشجيع. لكن الذي حدث أن اليزابيث توفيت عام ١٦٠٣ وكان خليفتها جيمس الأول (ملك إنكلترا) غير مسرور إذ علم أن مملكته الجديدة كانت مشغولة بمفاوضات، لو قُدّر لها النجاح لأدت إلى تمرّد بين رعايا ملك إسبانيا. ولا يقتصر الأمر على أنّ جيمس كان شديد الإيمان بالحق الإلهي في حكم الملوك، إذ إنه قد نشر كتاباً بعنوان *Basilicon Doron* حول هذا الموضوع (كما نشر كتاباً آخر هو بيانه السياسي يبرز فيه الموقف نفسه). فلو أن تلك الاتصالات استمرت، لبدا الملك في غاية الحمق؛ ثم إن سياسة حكومته، على أية حال، كانت تسعى إلى السلام مع إسبانيا، وقد تم ذلك بسرعة بموجب معاهدة لندن ١٦٠٤. وهكذا وجد الموريسكيون أنفسهم يفقدون حليفاً أجنبياً آخر، والواقع أن الأمور ما كان لها أن تكون أكثر سوءاً بالنسبة لأولئك الذين انغمسوا في التآمر السابق، إذ يبدو من المحتمل أن كثيراً من أسرار العهد السابق قد سلّمت إلى السفير الإسباني، تدعيماً للاتفاق الجديد بين البلدين.

وثمة حاكم آخر كان يحتمل وقوفه إلى جانب الموريسكيين، هو أحمد المنصور الذهبي السعدي، لكنه توفي عام ١٦٠٣. فقد كان للفوات الموريسكية دور مهم في حملته لفتح السودان (أي امبراطورية سونغهاي) عام ١٥٩١ وكان للمقادير الهائلة من الذهب التي أرسلت شمالاً إلى مراكش أن وفّرت لأحمد الوسيلة لإعداد خطط طموحة. وربما كان لدى الموريسكيين ما يحدوهم إلى شيء من الأمل في الحصول على دعم، ولكن بعد وفاة أحمد حصل خلاف لبعض الوقت بين ثلاثة خصوم كلهم يطالب بالعرش. وهكذا خاب الأمل مجدداً في الحصول على عون خارجي.

ويُذكر في هذا الصدد شخص موريسكي مهم تستحق سيرته مزيداً من التوضيح، لأنه كان المترجم الإسباني لخليفة أحمد، مولاي زيدان. واسم هذا الموريسكي أحمد بن قاسم الحجاري، وقد قام بسفارات إلى البلاط الفرنسي، وحتى إلى هولندا، حيث أقام زمناً في بلاط موريس رئيس الدولة. ونجد وصفاً لهذه الرحلة وغيرها في كتاب سيرته بعنوان كتاب **ناصر الدين على القوم الكافرين** وهو كتاب يستحق أن يعرف بشكل أفضل، إذ نجد فيه الكثير من أخبار الموريسكيين في منفاهم، مما يقع خارج حدود هذا البحث.

سابعاً: الجبل المقدّس في غرناطة

وهكذا باءت بالفشل جميع محاولات الموريسكيين للحصول على عون. وآخر فصل في تاريخ الموريسكيين الديني والثقافي هو ما أدعوه بمحاولة البقاء عن طريق التغلغل الروحي. لقد درس هذا الموضوع بالتفصيل في الأزمنة الحديثة باحثون مثل كندريك (Kendrick) والأب كابانيلاس (Father Cabanelas) وكارلوس ألونسو (Carlos Alonso) وهاغرتي (Hagerty)، وغيرهم؛ وليس لي ما أضيف إلى ما كتبوه في ما بقي لي من مجال. ولكن، لا بد من كلمة حول الموضوع، إن لم يكن لشيء فلأن آخر الكتب التي كتبت بالعربية في إسبانيا ما يزال يغلّفها نوع من الغموض.

ولا بد من اختصار حكاية طويلة متشعّبة. فقد ابتهج كثير من الغرناطيين عندما اكتشف الناس ما حسبوه مخلّفات مسيحية تعود إلى القرن الأول للميلاد. وقد حدث ذلك عام ١٥٨٨ في أراضي الكاتدرائية، وثانية عام ١٥٩٥ في تلّة خارج حدود المدينة (تعرف اليوم باسم الجبل المقدس (Sacromonte)). وقد ابتهج المسيحيون، لأن كنيسة غرناطة، التي كانت منذ عام ١٤٩٢ تفتقر إلى نفائس قديمة تعود لها، قد اكتسبت الآن مخلّفات لا تقل قداسة عما يوجد في كنائس أخرى في إسبانيا. فقد كان الظن أن هذه المكتشفات تعود إلى زمن التبشير بالمسيحية في البلاد على أيدي تلامذة القديس جيمس. فعلى الرغم من طرد جميع الموريسكيين من غرناطة بعد انتفاضة ١٥٦٩ ـ ١٥٧٠ فقد تخلّف في المدينة عدد قليل من الناس من أصل موريسكي. وكان

هؤلاء موضع ثقة التاج أمثال ألونسو ديل كاستيّو (Alonso del Castillo) وهو مترجم قدّم خدمة كبيرة خلال تمرّد غرناطة، إذ كان يترجم ما يُغنَم من أخبار العدوّ، بل إنه نظّم دعاية انتشرت بين صفوف الموريسكيين. وقد استُدعي ألونسو بين آخرين لفحص الألواح الرصاص التي دوّنت عليها نصوص مفصّلة (وتدعى الكتب الرصاص *(Libros Plúmbeos)*) وكانت تشكّل أهم تلك اللُّقى. وعلى الرغم من أن الخط بالغ الغرابة فقد تم التعرّف على الكتب الرصاص على أنها مكتوبة بالعربية. وهكذا أصبح ألونسو ديل كاستيّو أحد المدعوّين للقيام بالترجمة بوصفه المترجم الرسمي (فقد سبق أن تعامل بالمراسلات الدبلوماسية مع مراكش، مثلاً).

وقد بلغ عدد هذه الكتب أكثر من عشرين كتاباً، وأغلبها نصوص قصيرة نسبياً، بحيث تشكّل بمجموعها ما قد يعادل كتاب العهد الجديد برمّته. وقد اتضح أنه يمكن وصفها كنوع من الملحق لأعمال الرسل، ولو صح أنها أصيلة لاعتُبرت ذات أهمية بالغة. فقد كانت تحوي، بين أشياء أخرى، أوصافاً لمجالس الكنيسة في القدس، غير معروفة في مصادر أخرى، وفيها تسجيل للكلمات التي نطقت بها مريم العذراء نفسها أو كلمات القديس بطرس أو غيرهما. إن حقيقة كون هذه الكتب مكتوبة بالعربية يكفي للشك في أصالتها. ولم يكن الرأي أنها نصوص مترجمة إلى العربية، بل كان يقال إنها كتابات أصلية بتلك اللغة، تعود إلى أقدم العصور في تاريخ الكنيسة، وقد حفظتها من البلى تلك الألواح الرصاص عبر ما غبر من قرون.

ولم يكن في غرناطة وغيرها عوز لرجال ذوي معرفة (ومنهم الراهب اليسوعي من أصل موريسكي، إغناثيو دي لاس كاساس (De las Casas) الذي أشار إلى أن اللغة العربية لم تكن مستعملة في ذلك التاريخ (فهي لم تظهر إلا بعد مرور خمسة قرون). أما المدافعون عن تلك الكتب، وكان منهم كثير مستعدون للذود عن مثل تلك المخلّفات القيّمة، فقد التفّوا حول تلك المشكلة بالقول إن العربية هي اللغة المستعملة في فلسطين. لذا وجب أن تكون تلك النصوص من أقدم الأمثلة على تلك اللغة في شكلها المكتوب. وقد غدت هذه المناقشات بين العلماء ثانوية الأهمية عندما اجتاحت الموقع الأثري موجة من أصحاب الإيمان، وغادرته مثقلاً بغطاء من الصلبان!

كانت هذه الكتب مسيحية من حيث الأساس اللاهوتي، والواقع أن أحد الأسباب التي جعلتها موضع ترحيب بمثل هذا الحماس كونها تشير إلى ما يدعم المبدأ الذي ما زال بحاجة إلى تفسير، وهو مبدأ «الحبَل بلا دَنَس» عند مريم العذراء المباركة (مريم التي لم تلمسها الخطيئة، كما كانوا يقولون). لكن مسيحية هذه الكتب كانت حذرة ألا تمسّ الحساسيات الإسلامية. فلم يرد ذكر لمنزلة المسيح بوصفه ابن الله، بل يوصف بأنه «روح الله» وهي عبارة ترد في النص القرآني نفسه. وثمة حاجة إلى

أبحاث كثيرة حول هذه النصوص ذات اللغة البالغة الصعوبة (كما أن الأصول العربية لكثير منها لا يمكن الوصول إليها في سجلات المكتبة المقدسة في روما، حيث أودعت بعد أن صدر التحريم على تلك الكتب عام ١٦٨٢، فما عاد من الممكن الإطلاع سوى على بعض منها وحسب). لذلك نحن ما نزال غير واثقين مما كانت ترمي إليه تلك التزييفات. إذ من المحتمل كذلك وجود فريقين من المزيّفين المتنافسين كانوا يستعملون تلك الألواح وسيلة لنشر أفكارهم. ولا مفر من الاستنتاج أن بعض هذه الكتب، وبخاصة كتاب مواهب ثواب حقيقة الإنجيل تحتوي على ما يمكن وصفه بأدنى قاسم مشترك بين المسيحية والإسلام. فالديانة هنا مسيحية، ولكنها مسيحية مشذّبة من تلك الخصائص المذهبية التي يحسبها المسلم الورع مؤذية أو غير مقبولة (مثل البنوة الإلهية) وتؤكد على بعض العناصر التي يجدها بعض المسلمين مأنوسة. تعبّر هذه الكتابات عن احترام للعرب الذين يعزى إليهم دور خاص في إيصال هذه الكتب، وعن احترام للغة العربية: إذ يرد فيها الكثير من الكلمات والعبارات المعروفة من القرآن ومن مصادر إسلامية أخرى.

لو اتفق أن جماعة من الموريسكيين فقدت الأمل في إمكان العيش في إسبانيا حتى بصفتهم من أصحاب الإسلام السّري، فإن هذه صيغة من المسيحية كانوا سيجدونها مقبولة بشكل من الأشكال. أمامنا إذن آخر سلسلة طويلة من الكتب العربية التي كتبت في الأندلس: كتابات مسيحية أبوكريفية (Christian Apocrypha)، قد تكون من عمل موريسكي كان يعمل في استخبارات الملك فيليب الثاني!

ثامناً: الطرد

كانت مشكلة الموريسكيين السياسية تشغل بال الساسة الإسبان طوال القرن السادس عشر. كان الموريسكيون يُعدّون خطراً بسبب علاقاتهم مع أعداء إسبانيا، وبخاصة أعداء إسبانيا في العالم الإسلامي. لكن ضررهم لم يكن في ما كانوا يفعلون بقدر كونه في مجرد وجودهم في البلاد. فمجرد وجودهم يشكل خطراً يتهدّد مفهوم الهوية الوطنية. فكيف لإسباني حقيقي أن يكون سوى كاثوليكي حقيقي؟

لقد نادى بعضهم بسياسات متطرفة لمعالجة هذه المشكلة وذلك منذ الحرب الثانية في البُشارات بين عامي ١٥٦٩ و١٥٧٠م؛ وفي بداية القرن السابع عشر تزايدت الأصوات الداعية إلى حل جذري ونهائي. فمتى، إذن، تم التوصل إلى قرار الطرد؟ إن إحدى المراحل المهمة في بلورة هذه السياسة توجد في التقرير المؤرخ في كانون الثاني/ يناير ١٦٠٢، وقد رفعته إلى الملك لجنة خاصة تكونت لدراسة المشكلة، قوامها دوق ليرما (Duke of Lerma) وكونت ميراندا (Count of Miranda) وغاسبار دي كوردوبا (Gaspar de Córdoba) كاهن اعتراف الملك. ولكن من المضلل أن نقول إن

طريقة اتخاذ القرار في تلك الفترة كانت مسؤولية هؤلاء الثلاثة (ولو أنه من المؤكد أن ليرما كان على رأس الداعين لتلك السياسة وعلى رأس المنفذين لها). لكن القرار الحازم بطرد جميع الموريسكيين لم يصدر عن الديوان الملكي حتى التاسع من نيسان/ أبريل عام ١٦٠٩. وليس من باب المصادفة أن يكون ذلك اليوم كذلك هو يوم عقد «هدنة الإثنتي عشرة سنة» مع الأراضي المنخفضة. (ويجب ألا يغيب عن البال كذلك أن السلام قد حلّ أيضاً مع فرنسا وانكلترا). لقد توفّر لإسبانيا أخيراً قوات تستطيع نشرها للإشراف على الطرد. وفي ١٦٠٩/٨/٢٢ نشر أول مرسوم عن الطرد يتعلّق بمملكة بلنسية. ولم يظهر مرسوم واحد يخص إسبانيا جميعها. إن الوقائع الدستورية المعقدة في إسبانيا في بواكير القرن السابع عشر، إلى جانب ضرورة التريث الحكيم، دعت إلى تعدّد في إصدار المراسيم والتصريحات في عدد من التواريخ: ففي أراغون مثلاً لم يُعلن المرسوم حتى ١٦١٠/٥/٢٩، ولا يمكن القول إن العملية قد تمت قبل حلول عام ١٦١٤. وقد أتاحت المواعيد المتباعدة للسلطات الإسبانية أن تنشر قواتها وتتعامل مع المناطق المختلفة والجماعات المتباينة واحدة بعد الأخرى. ويمكن مقارنة هذه العملية في النجاح الإداري بالتنظيم الرهيب الذي أجراه النازيون في تفريغ أحياء اليهود في أوروبا. فقد أعدّت سجلات دقيقة عن المطرودين، ولم تكن الأرقام فيها محض تقديرات بل إحصاءات بالغة الدقة عن جماهير الموريسكيين (تخضع غالباً للتدقيق ومعاودة التدقيق). وقد أجرى هـ. لابير (H. Lapeyre) تحليلاً دقيقاً شاملاً لهذه الوثائق فقدّر أن جميع المطرودين بلغ عددهم ٢٧٢,١٤٠ مشيراً إلى أن هذا أدنى رقم محتمل. وإذا أخذنا بعين الاعتبار عدداً ممن تجنّب التعداد لسبب أو آخر أو عدداً ممن ماتوا في الطريق، يكون عدد المطرودين قد بلغ ثلث مليون نسمة، من أصل السكان البالغ عددهم ثمانية أو تسعة ملايين نسمة. وقد سُلخ هذا العدد الهائل من الناس عن ديارهم في فترة تقل عن خمس سنوات، وأغلبهم خلال أول سنتين بعد صدور المراسيم الأولى.

وقد ظهر الخوف من بروز مقاومة مسلّحة من جانب الموريسكيين، ولكن الواقع أن عدداً قليلاً من المناطق مثل سييرا دي إيسپادان (Sierra de Espadán) ومويلا دي كورتس (Muela de Cortes) قد ظهر فيها شباب ذهبوا للقتال متحصنين بالتلال. لكن أسلحتهم البدائية لم تكن قادرة على مواجهة جنود تمرّسوا في القتال في الأراضي المنخفضة وإيطاليا.

وفي بعض المناطق كان الطرد مقبولاً تقريباً، لأنه كان يبشّر بنهاية العذاب وبداية الطريق نحو العودة إلى الإسلام. وطالما حاولت السلطات الإسبانية أن «تمنع» الموريسكيين من مغادرة إسبانيا والذهاب إلى أقطار إسلامية. لقد شاعت الأخبار أن بوسع الموريسكيين أن يغادروا علناً، والأكثر من ذلك، أن الحكومة ستدفع أجور سفرهم، وهو ما يصعب تصديقه (إذ سرعان ما بدأت السفن التي استأجرها البلاط

تطالب بأجور السفر). وفي مرسيه استطاعت الجماعة الموريسكية المتجانسة والصغيرة نسبياً، وبمساعدة فاعلي خير مسيحيين، أن تؤجل يوم الرحيل المرعب. ولكنهم طردوا جميعاً في عام ١٦١٤. ومن العجيب أن أكثر من أفلح في التملّص من ذلك القرار هم سكان أبرشية طرطوسة (Tortosa). فعلى الساحل الذي لا يبعد أكثر من بضعة أميال عن طرطوسة نفسها، عند ميناء الرمال (El Puerto de los Alfaque) أرغم أربعون ألفاً من الموريسكيين الأشدّاء في أراغون على ركوب البحر. لكن الموريسكيين الناطقين بالقطالونية في المناطق الساحلية يبدو أنهم قد نالوا دعماً وتعاوناً من السلطات الكنسية في منطقتهم، فنجوا من الطرد نهائياً (ولو أنه لا يعرف عن وجود أية جماعة إسلامية تخلّفت هناك).

ومثلما كان الطرد عملية معقّدة داخل إسبانيا، حيث كانت ردود الفعل المسيحية تتراوح بين تعاطف صريح مع أولئك المطرودين وبين الابتهاج بهزيمة الأعداء القدامى، كذلك كان الأمر خارج إسبانيا، إذ كان بعضهم يُعامل بلطف بالغ، وبعضهم يُستغَل أو يُضايق وفي بعض الأحيان يُقتل من أجل ما كانوا يحملون من قليل المتاع. وعلى حدود جبال البرتات، حيث كان الإداريون قبل سنوات قليلة يتآمرون مع المبعوثين الموريسكيين، وجدوا أنفسهم الآن في حرج عند وصول موجات من اللاجئين الجائعين. وبوجه عام كانت الرسوم تدفع عند الحدود ويُحمّل هؤلاء النازحون على عجل إلى ميناء مارسيليا حيث يمكنهم ركوب سفينة إلى الأقطار الإسلامية. ويخبرنا سيرفانتس (Cervantes)، الذي تنطوي خيالاته على شيء من الحقيقة، أن ريكوته الموريسكي قد نزح إلى المانيا، لكننا لا نسمع الكثير عن موريسكيين في أوروبا الشمالية البروتستانتية (إلا عن القليل بصفة مبعوثين). أما في الدويلات المتداخلة في شبه الجزيرة الإيطالية، فقد كان بعض اللاجئين موضع ترحاب وبعضهم غير ذلك. ويبدو أن أسرة ميديتشي (Medici) قد حاولت إقناع المزارعين الموريسكيين بالاستقرار في أرض كانوا يستصلحونها قرب ليغهورن (Leghorn) لكنهم لم يفلحوا في ذلك. وكانت البندقية بعلاقاتها الطيبة مع العثمانيين ميناء آمناً للمغادرة باتجاه سواحل المتوسط الشرقية. لقد أوضح الدكتور عبد الجليل التميمي بناء على مصادر من سجلات رسمية أن السلطات العثمانية قد تدخّلت على أعلى مستوى لتشجيع الحكومات المسيحية الصديقة (مثل دوقية البندقية) على مساعدة الموريسكيين في ترحالهم، وإصدار الأوامر للمسؤولين في البلاد لإعانتهم في الاستقرار لدى وصولهم[١٤]. وفي تونس، وهو إقليم رحّب بكثير من الموريسكيين، نجد مزارع كثيفة على نطاق واسع (مثل مزارع الزيتون) تحلّ محل زراعة غلال بدوية متناثرة في بعض المناطق.

وإلى جانب كثير من الحالات التي أفلح فيها الموريسكيون في الاستقرار جنباً إلى

---

(١٤) Temimi, *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*, surtout pp. 7-22 et 33-37.

جنب مع السكان المحليين، ثمة حالات من التصادم بين هؤلاء القادمين وبين أبناء دينهم المسلمين، كانوا فيها ضحايا أحياناً، ومعتدين أحياناً أخرى. لقد بالغت الدعاية الإسبانية في الحديث عن هجمات البدو على الموريسكيين لدي نزولهم في الشواطىء الإفريقية الشمالية. ففي سلسلة من الرسوم صدرت في إسبانيا للاحتفال بذكرى الطرد من موانىء بلنسية وقطالونيا ثمة صورة تمثل حالات النهب بوضوح يسترعي الانتباه. كانت الطريقة التي استعملتها السلطات المسيحية في وهران (وكانت قاعدة إسبانية في ذلك الحين) هي نقل الموريسكيين من الساحل إلى داخل المدينة ومن ثم دفعهم إلى الحدود البريّة من دون زاد يكفيهم طويلاً. لذا كان انتقاد المسيحيين الإسبان لمعالجة مشكلة اللاجئين الكبرى التي تسبّبوا فيها مسألة نفاق، إن لم نقل غير ذلك.

وكانت أبرز أمثلة اعتداء الموريسكيين على الجماعات المضيفة ما حدث في سلا (Salle) على الساحل الأطلسي في المغرب، حيث أقام المهاجرون ما يشبه دويلة جمهورية من القراصنة الذين لم يكتفوا بالإغارة على أعدائهم الإسبان وغيرهم من المسيحيين، بل إنهم طردوا من المنطقة سكانها المسلمين كذلك. إن مما يقع خارج حدود هذا العرض تعداد المدن التي أقام فيها الموريسكيون من أصيلة في الغرب إلى قارش (Kars) على حدود أرمينيا شرقاً، أو ذكر الأماكن التي زارها الرحّالة والمغامرون الموريسكيون من بلاط موريس في ناساو (Nassau) في لاهاي شمالاً حتى بلاد السودان وتمبكتو جنوباً. ففي كثير من هذه المناطق تلاشى الموريسكيون إذ اختلطوا بالسكان المحليين. ولكن في المناطق التي تكثر فيها الجاليات الموريسكية، وبخاصة في شمال إفريقيا ما تزال بعض الأسر تفتخر بأصلها الأندلسي. لقد نزح كثير من المهاجرين من إسبانيا قبل بداية الفترة الموريسكية، بالطبع. وفي شمال افريقيا لا يفرّقون بين الجماعتين (وتستعمل كلمة «الأندلس» هذه الأيام في العادة بدل «أهل الأندلس» اصطلاحاً عرقياً لا جغرافياً). ثم إن الأسماء ذات الصيغة الإسبانية دون العربية التي ما يزال يحملها كثير من هؤلاء الناس ـ مثل كاستيّو، بلانكو، نيكرو ـ على الرغم من مرور حوالى أربعة قرون تشير إلى أصول موريسكية. إن الإصرار الذي يميز مثل هذه الأسر بالحفاظ على عاداتهم من السَلَف إلى الخَلَف والإبقاء على تراثهم الأدبي وطعامهم المميّز. . . إلخ، هي الضمانة على أن شيئاً من الأندلس سوف يستمر في البقاء[١٥].

---

(١٥) في مرحلة متأخرة جداً من كتابة هذا البحث، سعدت بحضور مؤتمر دام خمسة أيام عقد في Sant Carles de la Ràpita حول «الذكرى السنوية ٣٨٠ لطرد الموريسكيين». وسوف تنشر أعمال هذا المؤتمر. وقد استطعت القيام بالتنقيحات الأخيرة لهذا المقطع الأخير في ضوء المعلومات المستقاة من الكثير من الأوراق القيمة التي قدمت في ذلك المؤتمر، وأخص بالذكر بحث: Jesús Massip i Fonollosa, «Els moriscos de Tortosa i Rebera d'Ebre a l'Arxiu de Tortosa».

المراجع

المراجع في هذا الحقل كثيرة جداً وهي في تزايد سريع. هذه بعض الكتب التي أشير إليها بشكل مباشر، إلى جانب ما أفدتُ منه في إعداد هذا العرض. ولمزيد من المراجـع انـظـر: Fernández Paz, *Moriscos: Repertorio bibliográfico*, Cuadernos de la Biblioteca Islámica Félix María Pareja; no. 19 (Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1989), and Martine Ravillard, *Bibliographie commentée des morisques* (Alger, 1979).

١ ـ العربية

الحجاري، أحمد بن قاسم. **ناصر الدين على القوم الكافرين (مختصر رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب لأحمد بن قاسم الحجري الأندلسي (أفوقاي))**. تحقيق محمد رزوق. الدار البيضاء: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٧.

رزوق، محمد. **الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين ١٦ ـ ١٧**. الدار البيضاء: افريقيا الشرق، ١٩٨٩.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **أزهار الرياض في أخبار عياض**. ج ١ ـ ٣. تحقيق مصطفى السقا، ابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: بيت المغرب، ١٩٣٩ ـ ١٩٤٢.

ــــــ. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. [القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩]. ١٠ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Alonso, Carlos. *Los apócrifos del Sacromonte (Granada): Estudio histórico*. Valladolid: Ed. Estudio Agustiniano, 1979.

Anonymous. *Andalucia en la curva del Niger*. [Granada]: Universidad de Granada: Excma. Diputación Provincial de Granada, [1987?].

Barceló Torres, María del Carmen. *Minorías islámicas en el País Valenciano: Historia y dialecto*. Prólogo de Joan Fuster. [Valencia]: Universidad de Valencia, Secretariado de Publicaciones, Facultad de Filología, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1984.

Boronat y Barrachina, Pascual. *Los moriscos españoles y su expulsión*. Valencia: Impr. de F. Vives y Mora, 1901. 2 vols.

Cabanelas Rodríguez, Darío. *Juan de Segovia y el problema islámico*. Con un prólogo de Emilio García Gómez. Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1952.

Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens: Un affrontement polémique, 1492-1640*. Préface de Fernand Braudel. Paris: Klincksieck, 1977.

Caro Baroja, Julio. *Los moriscos del reino de Granada; ensayo de historia social*. Madrid: [Instituto de Estudios Políticos], 1957.

Carrasco, María Soledad. *El Problema morisco en Aragón al comienzo del reinado de Felipe II*. [Chapel Hill]: University of North Carolina, 1969. (University of North Carolina, Department of Romance Languages. Estudios de hispanófila; 11)

Domínguez Ortiz, Antonio and Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: Vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, ©1978. (Biblioteca de la Revista de Occidente; 36)

Epalza, Miguel de et Ramón Petit. *Recueil d'études sur les moriscos andalous en Tunisie*. Madrid: Dirección General de Relaciones Culturales, Instituto Hispano-Arabe de Cultura, [1973].

La Force, Jacques Nompar de Caumont, duc de. *Mémoires authentiques de Jacques Nompar de Caumont, duc de la Force, marechal de France, et de ses deux fils, les marquis de Montpouillan et de Castelnaut, suivis de documents curieux et de correspondances inédites de Jeanne d'Albert, Henri III*... Paris: Charpentier, 1843. 4 vols.

García-Arenal, Mercedes and Béatrice Leroy. *Moros y judíos en Navarra en la Baja edad media*. Madrid: Hiperión, 1984. (Libros Hiperión; 76)

Gómez de Castro, Alvar. *De las hazañas de Francisco Jiménez de Cisneros*. Translated by J. Oroz. Madrid, 1984.

Groot, Alexander H. de. *The Ottoman Empire and the Dutch Republic: A History of the Earliest Diplomatic Relations, 1610-1630*. Leiden: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut Leiden/Istanbul, 1978. (Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituutte Istanbul; 43)

Hagerty, Miguel José (ed.). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Naciónal, ©1980. (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados; 2ª ser., 8)

Harvey, Leonard Patrick. *Islamic Spain, 1250-1500*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1990.

——. *The Moriscos and Don Quixote*. London, 1974.

Janer, Florencio. *Condición social de los moriscos de España: Causas de su expulsión, y consecuencias que esta produjo en el orden económico y político*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la historia, 1857.

Kendrick, Thomas Downing (Sir). *St. James in Spain*. London: Methuen, [1960].

Lapeyre, Henri. *Géographie de l'Espagne morisque*. [Paris]: S.E.V.P.E.N., 1959. (Démographie et sociétés; 2)

López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hiperión, ©1985. (Libros Hiperión; 86)

Reglá, Juan. *Estudios sobre los moriscos*. Valencia, 1964.

Santa Cruz, Alonso de. *Crónica de los reyes Católicos*. Edición y estudio por Juan de Mata Carriazo. Sevilla, 1951. 2 vols. (Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla; 49)

Temimi, Abdeljelil. *Le Gouvernement ottoman et le problème morisque*. Zaghouan, 1989.

—— (ed.). *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces, 1492 - 1609*. Zaghouan, 1989.

——. *La Littérature, aljamiado - morisque: Hybridisme linguistique et univers discursif*. Tunis, 1986.

——. *Métiers, vie religieuse et problématiques d'histoire morisque*. Zaghouan, 1990.

——. *Religion, identité et sources documentaires sur les morisques andalous*. Tunis, 1984. 2 vols.

Periodicals

Garrad, K. «The Original Memorial of Don Francisco Núñes Muley.» *Atlante*: vol. 2, no. 4, 1954.

Harvey, Leonard Patrick. «The Morisco Who Was Muley Zaidan's Spanish Interpreter.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos* (Granada): vol. 8, 1959.

——. «Pan-Arab Sentiment in a Late (AD 1595) Granadan Text.» *Revista del*

Instituto Egipcio (Madrid): vol. 23, 1985-1986.

——. «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958.

——. «Yūse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.

Hess, A. C. «The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth - Century Spain.» *American Historical Review*: vol. 74, 1968-1969.

Ice de Gebir. «Sumario de los principales mandamientos» (Otherwise «Breviario sunni» or «Al-Kitāb segoviano»).» *Memorial histórico español* (Madrid): vol. 5, 1853.

Monroe, James T. «A Curious Morisco Appeal to the Ottoman Empire.» *Al-Andalus*: vol. 31, 1966.

Conferences

Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca. Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3)

Harvey, Leonard Patrick. «Crypto-Islam in Sixteenth-Century Spain.» Paper presented at: *Congreso de Estudios Arabes e Islámicos I.* (Madrid, 1964)

——. «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada.» Paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca.* Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado - morisca; 3)

Les Morisques et leur temps: Table ronde internationale, 4-7 juillet 1981, Montpellier. Paris: Editions du centre national de la recherche scientifique, 1983.

Dissertations

Fonseca, Gregorio. «Sumario de la relación y ejercicio espiritual, sacado y declarado por el mancebo de Arévalo en nuestra lengua castellana.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Oviedo, 1988).

Harvey, Leonard Patrick. «The Literary Culture of the Moriscos (1492-1609).» (Unpublished Doctoral Dissertation, Oxford, 1958).

Narváez, María Teresa. «La "Tafsira" del Mancebo de Arévalo: Edición y estudio del Texto.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Río Piedras, Puerto Rico, 1988).

الأندلس وشمال افريقيا في عقيدة الموحّدين

مادلين فليتشر(*)

أولاً: مقدمة في الطريقة الأنثروبولوجية المستعملة

إن إحدى الطرق لبلوغ مزيد من المعرفة من النصوص التاريخية تكون باستعمال معلومات أنثروبولوجية لتوفير سياق لتفسير تلك النصوص؛ ولو أن تطبيق هذه الطريقة على النصوص التاريخية يستلزم بالطبع استمرار وجود ظواهر بعينها. ولدى تطبيق هذه الطريقة على الغرب الإسلامي، بدءاً من شواهد انثروبولوجية مستقاة من ملاحظات حديثة، من الطريف أن نرى استمرار وجود عادات تنطوي على إيمان بالسحر أو المعجزات بين جماهير البربر في جنوب غرب المغرب. فمثلاً، بناء على حديث مع رجل نشأ في ذلك الإقليم، وبقي يتكلم البربرية وحدها خارج المدرسة حتى بلغ السابعة عشرة من العمر، علمتُ بوجود نوع من المعرفة يستمدّها «الفقيه» من معلومات تنطوي عليها كتابات تراثية، ومن أتباع مسلك «فقهاء» آخرين؛ وهي معلومات تتراوح بين السحر الخالص (مثل اكتشاف كنز مطمور عن طريق العِرافة)[1] وبين ممارسات علاجية أخرى مثل شفاء الأمراض النفسية والجسدية، كما علمتُ أن هذه الممارسات الأخيرة منتشرة في المغرب بشكل خاص، وأنها معروفة في الشمال الافريقي بأجمعه. وقد أخبرني ذلك الرجل أنه في المنطقة التي يسكنها من تلك البلاد

(*) مادلين فليتشر (Madeleine Fletcher): أستاذة الأدب والحضارة الإسبانيين. عملت في جامعات هارفرد وبرنستون وماساتشوستس وغيرها.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(1) أعمال العثور على كنز ما تزال موجودة. في عام ١٩٨٩ روى فقيه للأستاذ عبد الرحمن لخاسي الذي حمل الفقيه بسيارته من مراكش إلى أغادير أن الناس كانوا يرسلون في طلبه ليعثر لهم على كنز. وعندما سُئل الفقيه إن كان قد قرأ نقد ابن خلدون لذلك المعتقد، أجاب الفقيه إنه كان يستمتع بقراءة ابن خلدون لكنه يختلف معه حول تلك المسألة.

يكون الإعداد التقليدي لكثير من الفقهاء مشتملاً على تعلّم ألاعيب وشعوذات، إذا قام بها الفقيه وجدها المتعلّمون موضع تسلية، لكن الجهلاء من الناس يحسبونها قدرة اكتسبها الفقيه من إعداده فيأخذونها بجدّية أكثر. وسوف يكون هذا النوع من الحقائق مما يلاحظ من ممارسة السحر عند «الفقهاء» و«الطالبين» في الوقت الحاضر دليلاً في بحثنا حول بعض العادات والفعاليات التي تصفها النصوص التاريخية.

والقول بأن السحر يرتبط بأسس الحياة البربرية لا يقوم بالطبع على معلومات تجمّعت بشكل عرضي. فثمة عدد هائل من الدراسات الانثروبولوجية حول استخدام السحر عند البربر، ولا يسعنا أن نسرد منها سوى بعض الأمثلة المختارة في المراجع في نهاية هذا البحث. ولكن قد أسوق أحدوثة معبّرة سمعتها في مؤتمر حضرتهُ في المغرب، حيث قدّم عالم انثروبولوجي أجنبي تقريراً عن بحث أجراه في وادي دَركة عن واحدة من كثير من الممارسات السحرية: تدعى «الاستنزال» أو «المحلاّ»، حيث يقوم «الطالب» بدهن راحة طفل ثم يُسأل الطفل عن صورة يُنتظر أن يراها في راحة كفّه تتعلق بظهورها كائنات يمكن أن يسألها «الطالب» حول العلاج المطلوب لشفاء أحد المرضى. وقد أخبرتني مؤرخة مغربية حضرت ذلك المؤتمر أنها عندما كانت طفلة صغيرة جرّبوا أن يجعلوها وسيطة في جلسة «محلاّ». وعندما لم تستطع أن ترى شيئاً في راحة يدها قال الفقيه للحاضرين إنها كانت خائفة، لذلك لم تقدر على رؤية ما في راحة يدها. وبوسعنا أن نستنتج أن ثمة معتقدات وممارسات أخرى مثل «المحلاّ» تتعدى كونها مسائل تتعلق بالعوائد الريفية، بل إنها تشمل الحياة الحضرية كذلك، وأنها لا تقتصر على الماضي - أي في العهد الذي سبق الاحتلال، مما درسه إ. دوتّيه (E. Doutté) مثلاً - بل إنها ما تزال قيد الاستعمال في الوقت الحاضر.

وحول العلاقة بين معارف البربر وبين المعجزات في القرون الوسطى لدينا شهادة يقدمها محقق اثنتين من أهم سيَر حياة الأولياء. فالسيرة الأولى تخص «أبو يعزى» وهو ولي يتحدث البربرية، له مزار قرب «خنيفره» في الأطلس الأوسط بين قبائل البربر الأمازيغيّة، وما يزال موضع أعاجيب نقرأ له الوصف الآتي[٢]:

«لقد كان من أعظم الواجبات أمام [أبو يعزى] أن يحمل الناس على التوبة بالحث على التعبّد والامتناع عما نهى الإسلام عنه، مثل الزنا والمال الحرام وتعاطي المسكرات وغير ذلك من الآثام التي أفسدت اتّباع الإسلام بين كثير من الناس. وهنا

---

(٢) أحمد توفيق، «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبو يعزى،» في: محمد المنوني، التاريخ وأدب المناقب، تقديم محمد القبلي، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي؛ ١ (الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩)، ص ٨٨.

يقوم سؤال: لماذا كان العازفون عن مواعظ الآخرين يتوبون ويخضعون أمام هداية أبو يعزى؟ فمع أن الإشارات إلى الواجبات الدينية والاجتماعية تنتشر بين سطور «المناقب» فإن التوكيد لا يقع عليها قدر ما يقع على المعجزات. فكأن المعجزات تشكّل الأساس في مصداقية أبو يعزى، مثل عصا موسى. والواقع أن ابن عربي يشير إلى أبو يعزى في الفتوحات المكية بوصفه واحداً من ورثة موسى.

والمعجزات قوة يصعب إعادة إظهارها، وقد كانت عوناً للأنبياء. وأول ظاهرة تبيّن هذه القوة لدى أبو يعزى هي «الكشف» أو معرفة ما لا يمكن معرفته في العادة: مثل الشعور بقدوم أناس قبل وصولهم، أو معرفة دخيلة أولئك الذين يرفضون التصديق، أو معرفة أفعال المذنبين، أو ما يبيّت الطامعون، أو ظروف امرىء ناقض الوضوء[٣].

وبالنظر إلى ضخامة وتشعّب هذه المعلومات حول التراث السحري عند البربر، فقد اخترناه إلى جانب مذهب المهدية عند ابن تومرت لتكوين مؤشّر للتعرّف على وجود معارف بربرية، ولكونه أحد عناصر نجاح مؤسس هذه الامبراطورية العظيمة. ويبدو لنا أن المؤشرات على صحة هذه الطريقة هي من القوة بحيث إنه سيقع على من يريد دحضها تقديم برهانه.

ونجاح مذهب المهدية عنصر آخر يمكن تفسيره عبر الثقافة البربرية، لأنها تشكل الصيغة التي يعتمدها الزعيم السياسي ـ الديني الذي يأتي بالمعجزات، وهي العنصر البربري الأساس في مذهب المهدية. وهذا المذهب، بهذا المعنى، وبكونه فكرة سياسية رئيسة تتصل بفكرة الإصلاح في الإسلام، كان له تاريخ مستمر في شمال إفريقيا، وقد بقي الزعيم الديني قوة سياسية مهمة في المغرب اليوم. إن ابن تومرت أدهش البربر بفصاحته في العربية والبربرية، وعلّمهم علوم الدين الجديدة التي تلقّاها في المشرق، كما قام بتنظيمهم عسكرياً. وفي هذا السياق يمكن أن نضع الوثيقة التي تعزى إليه بعنوان **أعزّ ما يُطلب أو كتاب ابن تومرت**. وتحليل هذا الكتاب يتيح لنا استعمال ما نعرفه عن عادات البربر للوصول إلى نقد نصّي دقيق في ضوء العنصرين المذكورين، وهما أهمية السحر والإيمان في المهدية.

ثانياً: كتاب ابن تومرت

سأتناول في هذا البحث النظر في وثيقة دينية تعود إلى القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، بعنوان **أعزّ ما يُطلب أو كتاب ابن تومرت**، وذلك لما تلقيه من

(٣) في هذا المقتطف، كما في غيره لاحقاً، تكون الترجمة الانكليزية من عمل الكاتبة، إلا إذا أشير إلى غير ذلك.

ضوء على مسألة المشاركة في السلطة بين الأندلسيين والبربر خلال عهد الموحّدين.

من أجل إقامة سياق لتفسير كتاب ابن تومرت، من الضروري الدخول في تفصيلات سياسية وتاريخية عن الوضع الحقيقي الذي دفع إلى هذه الأقوال العقيدية، والتعرّف على الإطار الانثروبولوجي وما يضمّه من قضايا متنوعة. وهذا لا يمكن أن يوجد في ظاهر النص، حيث لا يراد له أن يهدف إلى تجديد أي شيء، بل إلى تقديم سابقة لكل شيء من القرآن أو السنّة. وعملية التفسير تنطوي على عدة خطوات، يمكن ترتيبها بهذا الشكل تقريباً:

إن الآراء المتناقضة الموجودة في كتاب ابن تومرت توحي بأن هذه الوثيقة خلاصة نصوص، لا محض مجموعة من كتابات ابن تومرت ومواعظه، ولو أن هذه العناصر توجد فيه. وهذه الحقيقة الأولى من التناقض الداخلي توحي للمؤرخ في البدء بضرورة تفسير هذه الاختلافات، التي صرتُ أحسبها دليلاً على أن النصوص المختلفة تعود إلى مراحل مختلفة من تطوّر الموحّدين الفكري.

وكما يمكن التوصّل إليه من خلال تحليل النصوص التاريخية والأمثلة الانثروبولوجية المناظرة، نجد عنصرين في هذه الوثيقة، المهدية والمعجزات، قادرين على التعبير بشكل خاص عن جذور بربرية. وإذا سلّمنا بهذا وفهمناه نجد هذين العنصرين يقتفيان تطور مذهب الموحّدين من بواكير فترة سلالتهم في شمال افريقيا إلى الفترة المتأخرة في الأندلس عندما تضاءل الإيمان بالمهدية والمعجزات. وترى بعض النصوص أن ابن تومرت هو المهدي المنتظر، الذي يشير قدومه إلى نهاية العالم، بينما تعبّر نصوص أخرى عن شكوك بالغة حتى في معجزات ابن تومرت. ويمكن ملاحظة مسيرة التحوّل هذه في التناقض الواقع بين ما يؤخذ من الحكايات التاريخية ومرشلة ابن تومرت وبين «عقيدة» الموحدين؛ بل يمكن رؤية ذلك بشكل أوضح في التناقضات الداخلية في كتاب ابن تومرت نفسه.

ثالثاً: الخلفية التاريخية للموحدين: مسيرة ابن تومرت

لم يكن الاتصال بين شمال افريقيا والأندلس أشدّ قرباً مما كان عليه في عهد امبراطورية الموحّدين في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، عندما كان الأقليمان تابعين لسلطة حكومة واحدة. ففي الوثائق[٤] التي تصف عقيدة الموحدين،

---

(٤) إن المادة الأساس لدينا مما يشير إلى آراء ابن تومرت، وبعدها إلى مذهب الموحدين، تتكون من مجموعة نصوص متباينة تم تسجيلها في نهاية حكم ثاني خلفاء الموحدين، يوسف بن عبد المنعم، الذي كان فيلسوفاً يرعى ابن رشد. وكما سيمر بنا، توجد مواد مقحمة بدأ إدخالها على النصوص في الفترة الإسبانية اللاحقة. والمخطوطة (باريس، المكتبة الوطنية، عربية رقم ١٤٥١) تاريخها ٥٧٩هـ/١١٨٣ ـ ١١٨٤م، أي ٥٣ سنة بعد وفاة ابن تومرت. وقد نشر المخطوطة مع مقدمة اغناتس غولدتسيهر بالعنوان الفرنسي كتاب =

نجد الطبقات التراكمية من تحول تلك العقيدة عبر الزمان نتيجة لتوسع الامبراطورية من المغرب إلى إسبانيا. ففي هذا الوقت، كما نعلم، ازدهرت الثقافة الأندلسية في ميادين كثيرة، مثل الفلسفة، والنحو، والشريعة والتصوّف[٥]. لكن هذا البحث يقتصر على ازدهار ثقافة الموحّدين في جانب واحد وحسب، هو الأساس السياسي والعقيدي.

عندما عاد القاضي محمد بن تومرت الذي ولد في منطقة الأطلس الغربي، (وتوفي عام ٥٢٤هـ/ ١١٣٠م) من رحلته إلى المشرق، أثار تمرّداً ضد المرابطين واتهمهم بالقول بالتجسّد. فنادى به أتباعه باسم المهدي، وأطلق هو على أولئك الأتباع اسم «الموحّدين». وكان من نتيجة الحملة العسكرية الطويلة أن انتهت باندحار المرابطين، فأخذ الموحّدون مكانهم في حكم شمال افريقيا والأندلس. وقد بلغت حركة الموحّدين مرحلة النضج عندما وصلت إلى إسبانيا؛ وكان المهدي قد توفي، فآلت الزعامة إلى يد مريده عبد المنعم وهو من إقليم تلمسان، والذي كانت براعته العسكرية والسياسية مهمة لنجاح الموحّدين.

وفي أثناء الصراع كانت لدى الموحّدين مجموعتان أساسيتان حتّمت الظروف الاعتماد عليهما. وكانت أولى وأهم تينك الجماعتين قبائل المصمودة، وبخاصة قبائل هنتاتا الذين كان تمسّكهم بالعقيدة إلى جانب استبسالهم في القتال قد أخرج الحركة من معاقلها الجبلية في «تينمل» إلى الانتصار في سهول المغرب. وكان لدى قبائل البربر طرازهم الخاص من التقاليد الثقافية، مما حمّل عقيدة الموحّدين ببعض المطالب. وكانت الجماعة الثانية تتكون من كثير من سكان المدن في الأندلس وشمال افريقيا الذين تأثروا بالعلماء في الحواضر، وقد تطوّرت أفكارهم من خلال إطار قائم من تراث إسلامي شديد التماسك. وكانت عناصر عقيدة الموحّدين التي تتواصل مع الجماهير القبلية تتمثل في المهدية والمعجزات؛ بينما كان أعوان الموحّدين في المدن يدافعون عن آراء الغزالي، المفكر الصوفي المشرقي المشهور الذي أحرق المرابطون كتبه (كما لا يكفّ مؤرخو الموحّدين عن تذكيرنا بذلك). وكان أهل المدن والريف متفقين في الاحتجاج

= ابن تومرت: Abû Abdallâh Muḥammad Ibn Abdallâh Ibn Tûmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, texte arabe, accompagné de notices biographiques et d'une introduction par I. Goldziher (Alger: Pierre Fontana, 1903),

[وتوجد نسخة جديدة: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق عمار طالبي (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥)].

(٥) وهذا موضوع كتاب قادم للمؤلفة بعنوان: الإسلام الغربي: نهضة عهد الموحدين، Madeleine Fletcher, *Western Islam: The Almohad Renaissance* (Columbia, SC, Forthcoming).

على ظلم[٦] المرابطين، وعلى الولاء لمبدأ «التوحيد»[٧] الإصلاحي؛ متفقين في الدفاع عن التصوّف، وفي بعض الحالات، كانوا يتحمّلون ما فرض نظام المرابطين من عَنَت.

وكانت طبيعة عالم ابن تومرت تفيد بأنه كان قادراً على التفاهم والتواصل مع أهل الريف والمدينة معاً. ونجد أغلب الباحثين يتبعون ألفريد بل (Alfred Bel)[٨] وهنري تيراس (Henri Terrasse)[٩] في الإشارة إلى الطبيعة الانتقائية في مذهب ابن تومرت، بينما نجد آخرين يحاولون تفسير الحروب بين الموحّدين والمرابطين بما يُقدّم من صورة تفسير سياسي في العادة للنزاع بين معتقدات متضاربة، كما يجري في التاريخ الأوروبي الحديث مثلاً، في الدراسات التي تتناول حركة الإصلاح البروتستانتي أو الثورة الفرنسية. ونجد إغناتس غولدتسيهر (Ignaz Goldziher) يعبّر عن مثل هذا الرأي السياسي عندما يقول إن ابن تومرت حمل المذهب الأشعري إلى الغرب «مثل سيف مُستَلّ من غمده»[١٠] كما لو أنه يريد القول إن الموحدين قد قلبوا نظام المرابطين لأنهم قد أصبحوا مؤمنين بعدالة الأشعرية. لكن الظن بأن العقيدة هي المفتاح لفهم هذا الصراع يقوم على مجموعة من الافتراضات مفرطة في توجّهاتها الأوروبية في النظر إلى الواقع التاريخي الانثروبولوجي في شمال افريقيا.

وثمة وجهة نظر معاكسة يعبّر عنها ج.ف.ب. هوپكنز (J. F. P. Hopkins) لا تقل عن سابقتها اختزالاً للأمور، تبيّن أثر ثمانين عاماً من الدراسات الانثروبولوجية عن المغرب منذ أيام غولدتسيهر[١١]:

---

(٦) توجد مناقشة جيدة لمختلف العوامل التي أدت إلى هزيمة المرابطين على يد الموحدين وذلك في مقال: محمد القبلي، «رمز الإحياء وقضية الحكام في المغرب الأوسط،» في: محمد القبلي، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، سلسلة المعرفة التاريخية؛ ٥٨ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧).

(٧) حول مفهوم التوحيد، انظر: Madeleine Fletcher, «The Almohad *Tawḥīd*: Theology which Relies on Logic,» *Numen* (Journal of the International Association for the History of Religions), vol. 38, no. 1, pp. 110-127.

(٨) Alfred Bel, *La Religion musulmane en Berbérie; esquisse d'histoire et de sociologie religieuses* (Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1938-), pp. 247-258.

(٩) «إذا أخذنا مذهب ابن تومرت بمجمله، فهو انتقائي جداً. إذ يوجد فيه في الأقل شيء من الأشعرية والغزالية والشيعية. ولكن مهدي الموحدين استطاع أن يجعل من هذه العناصر المختلفة تآلفاً قوياً واضحاً». انظر: Henri Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*, 2 vols. (Casablanca: Editions Atlantides, [1950]), p. 268.

(١٠) Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, p. 63.

(١١) «Ibn Tūmart,» in: *The Encyclopaedia of Islam* , edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-).

«آراء [ابن تومرت] في الدين غير مهمة. فقد كانت سيرته تتبع نسقاً مألوفاً في المغرب، هو نسق الشخصية التي تسحر الجماهير لقدرتها على التوليف سريعاً بين جماعات تعيش في فرقة فوضوية في العادة. فهي مسألة شخصيات بالدرجة الأولى: شخصية الجنس البربري وشخصية الزعيم، وللعقيدة أهمية صغرى».

يشير هذا التفسير إلى العلاقة المهمة بين ابن تومرت والمحيط الجبلي الذي نشأت فيه حركته ولكن، باختصار دوره إلى دور زعيم ديني قَبَلي، يُخفق في تفسير النجاح الذي حققته حركته خارج الوسط القَبَلي البربري، أو في تفسير ما تركته من أثر في ابن تومرت رحلاتٌ دراسية إلى المشرق دامت عشر أو خمس عشرة سنة[١٢]. فمسيرة ابن تومرت تناظر مسيرة أي مصلح إسلامي من أهل الريف على امتداد العالم الإسلامي، مما يبيّن أننا أمام ظاهرة إسلامية لا بربرية صرفة[١٣].

لذلك يغدو من الضروري تقديم صورة مختلفة للعلاقة بين العقيدة والسياسة في عهد الموحِّدين، صورة تفسّر وجود مسالك انثروبولوجية متعددة داخل نظام سياسي واحد في وقت معاً. ففي البدء يجب ألا نهتم كثيراً بالتوفيق بين العناصر المتقلّبة في فكر ابن تومرت[١٤]، ففي زمانه كان التنوّع الانثروبولوجي في المحيط يعني أن جميع الأفكار الناجحة سياسياً كان عليها أن تكون مرنةً بما يكفي لتقبّل هذا التنوّع الواسع. ومسألة تكافؤ الأفكار المتعدّدة هذه تتخذ صورة غير كاملة في الصيغة السياسية: القائمة على التحالف بين عدد من الفئات (مثل القبائل، أهل المدن، النخبة). ففي حالة ابن تومرت ليست القضية مسألة خداع مقصود أو مخاتلة، ولو أن هذه هي التهمة الموجّهة ضدّه، وضد غيره، مثل الفاطميّين[١٥]، الذين وجدوا أنفسهم في خضمّ عدد من الأوساط

---

(١٢) يقول ابن القطّان إن ابن تومرت قضى خمس عشرة سنة في طلب العلم خارج بلاده، وينقل ذلك عن أبي يحيى زكريا بن يحيى وسنار، الذي كان عضواً في «مجلس الخمسين» عند ابن تومرت. انظر: أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك بن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق محمود علي مكي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د.ت.])، ص ٤.

(١٣) فمثلاً يوجد عدد كبير من التماثل في حياة المفكر المسلم الكردي بديع الزمان سعيد نورسي (المتوفى عام ١٩٦٠). قارن: Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany, NY: University of New York Press, 1989), pp. 42-102.

والفرق الواضح غياب المهدية والمعجزات في حياة نورسي.

(١٤) ويقابل هذا محاولة دومينيك ايرفوا لايجاد تماسك في آراء ابن تومرت بافتراض وجود تأثير من فكر الخوارج وربط مذهب ابن تومرت بأصله الخارجي المفترض. انظر: Dominique Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tūmart,» *Bulletin d'études orientales*, vol. 27 (1974), pp. 19-44.

(١٥) انظر مثلاً: Duncan Black MacDonald, *The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Semitic Series; 9 (New York: C. Scribner's Sons, 1903) (Amarko Book Agency New Delhi reprint), chap. 2.

المختلفة، واعين بالحاجات التي تناسب كل فئة من تلك الفئات.

ومع أننا قد ذهبنا إلى القول في موضع آخر[16] إن العقيدة هي المبدأ الذي يجمع بين شظايا الوسط القبلي، إلا أن المحتوى الموضوعي للعقيدة يأتي بعد تقديمها من خلال قنوات معينة هي من فعل التراث والعادة. وهنا تغدو الانثروبولوجيا ضرورة في دراسة السياسة. فقد شكّلت التحالفات القَبَلية اللّبنات الأساس في بنية الفنون العسكرية والخطط السياسية جميعها في امبراطوريتي المرابطين والموحّدين في ذلك الوقت. لكن القول بأن التحالفات القَبَلية يمكن أن تقوم على أساس من نقاط مذهبية عويصة هو قول يتهاوى أمام أعمق حقيقة تاريخية، وهي أن ذلك المحيط الاجتماعي (والعسكري) قوامٌ من أجزاء متجمعة.

رابعاً: الموقف المغربي: ابن تومرت، المهدي الذي بَشّر به الحديث

كما أشار هوبكنز باختصار في الفقرة المذكورة آنفاً، ثمة موقف ديني متميّز بين قبائل البربر، وإيمان موروث بالصالحين (ايغورامين). وبهذا المعنى، يقول الانثروبولوجي إرنست غلنر (Ernest Gellner) إن «المؤسسة الاجتماعية الأشد خصوصية في الحياة الدينية في شمال افريقيا هي الوليّ، أي الشخصية المقدسة»[17]. فالمهدية التي تبرّر نفسها ظاهرةً إسلامية، بالاستناد إلى الأحاديث القدسية عن المهدي، تكتسب زخمها السياسي الفعلي من انسجامها مع النسق الثقافي المذكور الذي يعرفه الانثروبولوجيون الذين يدرسون أقطار شمال افريقيا، أي (آغورام) أو الولي. ويبدو أن المثال السياسي للولي قد بقي على حاله عبر العصور: مصلح ديني يبرز، معتمداً على قاعدة سياسية ضمن تآلف قَبَلي. وينشر آراءه بين قبائل البربر شبكةً من الزعماء، هَرَمّيَة الترتيب، ويكون لدى الولي ميل للإتيان بالمعجزات للتأثير في الناس وإقناعهم بزعامته.

من أجل ذلك، لا يعود مستغرباً أن نجد أناساً مهمين جاءوا قبل الموحّدين أو بعدهم، واعتمدوا المهدية في المجالات السياسية والعسكرية في شمال افريقيا. ويتحدث ابن خلدون عن زمانه فيقول إن «عامة الناس وبسطاء القوم» يقصدون

(١٦) انظر: Madeleine Fletcher, «The Anthropological Context of Almohad History,» *Hespéris Tamuda*, vols. 26-27 (1988-1989), pp. 25-51.

وحول تأثير البنية المتجزئة في النظرية السياسية الإسلامية، انظر: Madeleine Fletcher, «Vida y teoría política en la España musulmana del siglo XII,» in: B. Ciplijauskaité and C. Maurer, eds., *La Voluntad del humanismo* (Barcelona, 1990), pp. 31-43.

(١٧) انظر: Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology; 32 (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981), p. 131.

المهدي في أصقاع قَبَلِيّة بعيدة تقع خارج سيطرة القبائل التي تدعم الحكومة المركزية؛ ويضيف قائلاً «إن أغلب المتصوّفة في زماننا يشيرون إلى ظهورِ (منتظَرٍ) لرجل سوف يجدّد الطاعة للشريعة الإسلامية ويأمر بالعدل. ويرون أن ظهوره سيحدث في زمن قريب من زماننا»[١٨]. وهذان الوجهان هما بالضبط ما نراه في مثال ابن تومرت، والواقع أن تاريخ شمال افريقيا مليء بأمثال هذا المهدي. والحركة الفاطمية مثال مبكّر لذلك، إذ بدأت في عام ٢٨٩هـ/ ٩٠٢م عندما استطاع الداعية عبد الله أن يكسب قبائل «كُتامة» البربرية إلى دعوة المهدي عُبيد الله، الذي أعطى اسمه لمدينة المهدية التي أسسها على ساحل المتوسط، وهي اليوم في تونس. ولم يلبث الفاطميون حتى استولوا على مصر بمساعدة هذه القبائل، واستمر حكم الفاطميين أكثر من ٢٠٠ سنة في مصر، حتى عام ٥٦٦هـ/ ١١٧١م. والحركة المهدية الأخيرة في السودان في العقدين الأخيرين من القرن الماضي كانت موجهة ضد الحكم البريطاني وانتهت بمقتل الجنرال غوردون «الصيني» في الخرطوم[١٩]. ويوجد عدد كبير ممن يُسمّى بالمهدي كانوا أقل حظاً في النجاح، ولم يتركوا آثاراً كبيرة في التاريخ[٢٠]. وحتى في ذروة حكم الموحدين في عهد عبد المنعم، ظهر مهدي آخر ضئيل أثار تمرداً في المغرب سرعان ما تم القضاء عليه.

وباختصار، إن فكرة وجود شخصية مقدسة جذّابة، هي أساسية للمهديّة، تناسب التديّن الخاص لدى قبائل البربر في الشمال الافريقي جميعاً؛ كما أن التفوّق العسكري لرجال القبائل هؤلاء في زمان الموحّدين جعل تمسّكهم بالمهدية له أهمية

---

(١٨) 'Abd al-Raḥmân Ibn Muḥammad Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols. (New York: Bollingen Foundation, 1958), vol. 2, pp. 196-198.

ويذكر ابن خلدون كذلك ثلاثة رجال عرفوا باسم المهدي بين القرنين الهجريين السابع والثامن/ الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين.

(١٩) وثمة وجهة نظر أخرى حول المهدية، نجد فيها ظاهرة حديثة: «إن الدول الأوروبية، مثل فرنسا، التي زرعت نفسها في أرض الإسلام، استطاعت أحياناً أن تجدّد في وظيفة الحاكم (كما في المغرب)؛ لكن إغراء السلطة كان في جميع الأزمان مشجعاً لدور المهدي في تحريك ثورات دائمة، ذات طابع «اشتراكي» هذه الأيام، وكانت بلاد الإسلام مسرحاً لها على الدوام». انظر: Raymond Charles, *Le Droit musulman* (Paris: Presses universitaires de France, 1965), p. 33.

وفي التجربة الاستعمارية الفرنسية نظرة مشابهة: «المهدية، ظهور «صاحب الزمان» في بلادنا هو المثال التقليدي للعصيان». انظر: Edmond Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, la société musulmane du Maghrib (Alger: A. Jourdan, 1909), pp. 13-14.

(٢٠) توجد مقالة مفيدة حول الموضوع بقلم: Halima Ferhat et Hamid Triki, «Faux prophètes et mahdis dans le Maroc médiéval,» *Hespéris Tamuda*, vol. 27 (1988-1989), pp. 5-23.

سياسية قصوى. إن الإيمان بالمهدي يقوم على الأحاديث القدسية التي تشكل قسماً من التراث الإسلامي. هذا واحد من الأحاديث الأساسية حول المهديّة وهي من مجموعة أبي داود، ويفترض أنه مما يروى عن النبي محمد ﷺ: «لو لم يبقَ من الدهر إلا يومٌ لبعث الله رجلاً من أهل بيتي يملأها عدلاً، كما ملئت جَوراً»[٢١].

ويروي ابن القطّان أن أتباع ابن تومرت المقرّبين نادوا به المهدي بعدما سمعوه في خطبة يشير فيها إلى الحديث المذكور[٢٢]. ويروي الخليفة عبد المنعم هذه الكلمات: «عندما فرغ المهدي من كلامه، قام إليه عشرة رجال كنت أنا بينهم، فقلت له: إن هذا الوصف لا يوجد إلا فيك، وأنت المهدي»[٢٣]!

ما الذي كان ابن تومرت وعبد المنعم يفهمانه من كلمة «المهدي»؟ بوسعنا التماس ذلك في فقرة تنطق بلسان ابن تومرت نفسه؛ إذ يعبّر النصّ عن لحظة في بداية الصراع اليائس مع المرابطين، عندما كان من الضروري إقناع التابعين بقبول مخاطر الحرب وتضحياتها. ويتميّز أسلوب ابن تومرت البلاغي بالإشارات إلى الأحاديث الأثيرة عنده. وبالعبارات المقتضبة المفعمة بتوازن الأضداد التي تحاكي إيقاعات الخطاب:

«وأن الهجرة من بين الأعداء إلى الله ورسوله واجبة على جميع العباد، وأن الخروج من الديار والأموال إلى الدين لا يسقط عن أحد بوجه ولا بسبب، وأن القيام بأمر الله واجب، وأنه على الفور لا يجوز فيه التأخير، وأن مراعاة القيام بأمر الله أولى من مراعاة إراقة الدماء، وذهاب النفوس والأموال، وأن الفساد يجب دفعه على

(٢١) يورد ابن القطان رسالة كتبها أبو عبد الرحمن بن طاهر الرسي موجهة إلى خليفة الموحّدين عبد المنعم، تتناول انطباق هذه الأحاديث على ابن تومرت وذلك في شكل محاورة بين «النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء». انظر: ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ص ٥٠ ـ ٧٣.

وحول موضوع أحاديث المهدية، يورد ابن خلدون رأياً يعبّر فيه عن شكوكه حتى يقول «هذه هي جميع الأخبار التي تنشرها السلطات الدينية حول المهدي وظهوره في آخر الزمان. وقد رأينا شيئاً من ذلك، والقليل منه يصمد أمام النقد». انظر: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 2, chap. 3, section 51, pp. 156-186.

ولا بد من القول أن ليس بين هذه الأحاديث ما يرد في صحيح مسلم أو البخاري.

(٢٢) يروي ابن القطان عن ابن تومرت أنه قال: «الحمد لله الذي يفعل ما يشاء ويقرّ ما يريد. لا اعتراض لأمره ولا مردّ لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد الذي أنبأ بأن المهدي سيملأ الأرض عدلاً وإنصافاً، كما امتلأت قهراً وظلماً. مكانه في أقصى المغرب وزمانه آخر الزمان، واسمه كاسم النبي. لقد غدا ظلم الحكام ظاهراً وامتلأت الأرض ظلماً. وهذا آخر الزمان، والاسم هو الاسم والنسب هو النسب والأعمال هي الأعمال». ابن القطان، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٣) كما قيل للمؤرخ أليسع، رواه ابن قطان، في: المصدر نفسه.

الكافة، وأن الفساد لا يجوز التمادي على قليله وكثيره، وأن من منع فريضة واحدة كمن منع الفرائض كلها، وأن من منع عقالاً [إشارة إلى قول أبي بكر][٢٤] فما فوقه كمن منع الشرع كله، وأن التمادي على ذرة من الباطل، كالتمادي على الباطل كله، وأن من ترك دفع الفساد كمن أعان بنفسه وماله، وأن الفساد لا يدفع بالتخاذل، إنما يُدفع بالتناصر، وأن الهوى لا يجوز إيثاره على الحق، وأن الدنيا لا يجوز إيثارها على الآخرة، وأن المعطّل لا يجوز إقراره على تعطيله، وأن الزنديق لا تُقبل توبته، وأن الحق لا يجوز تلبيسه بالباطل، وأن العلم ارتفع وأن الجهل عمّ، وأن الحق ارتفع، وأن الباطل عمّ، وأن الهدى ارتفع، وأن الضلال عم، وأن العدل ارتفع، وأن الجور عم، وأن الرؤساء الجهّال استولوا على الدنيا، وأن الملوك الصمّ البكم استولوا على الدنيا، وأن الدجّالين استولوا على الدنيا، وأن الباطل لا يرفعه إلا المهدي، وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي، وأن المهدي معلوم في العرب والعجم، والبدو والحضر، وأن العلم به ثابت في كل مكان، وفي كل ديوان، وأن ما علم بضرورة الاستفاضة قبل ظهوره، يعلم بضرورة المشاهدة بعد ظهوره، وأن الإيمان بالمهدي واجب، وإن من شكّ فيه كافر، وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ فيه، وانه لا يكابر ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند، ولا يخالف ولا ينازع، وأنه فرد في زمانه، صادق في قوله، وأنه يقطع الجبابرة والدجاجلة، وإنه يفتح الدنيا شرقها وغربها، وأنه يملأها بالعدل كما ملئت بالجور، وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة»[٢٥].

تشير هذه الفقرة إلى ما يحسبه ابن تومرت تفويضاً من الله له بأنه المهدي. ونرى أن ذلك ينبع من شعور بانتشار الظلم في مجتمعه، ومن الإحساس بوجوب القيام بعمل تجاه ذلك[٢٦]؛ وبما أن المبدأ المسلّم به كان أن الحكومة الشرعية هي التي تقيم

(٢٤) هذه إشارة إلى قول شهير للخليفة الأول، أبو بكر، بعد وفاة النبي ﷺ «لو منعوني عقال بعير لجاهدتهم عليه». أبو عبد الله مالك بن عمرو بن أنس، الموطأ، تحقيق الزرقاني (القاهرة، [د.ت.])، ج ١، ص ٣٥٦.

لقد لخص ابن تومرت وأعاد تبويت الموطأ في: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن تومرت، موطأ الإمام مهدي (الجزائر: مطبعة بيار فونتانا الشرقية، ١٩٠٥)، ص ٢٢٠، وأبرز هذا الحديث بشكل خاص ووضعه بعد أول حديث للنبي ﷺ في بداية الفصل عن الزكاة، بينما نجده في موطأ مالك في فصل الزكاة في الكتاب الثالث. ويوجد هذا الحديث كذلك في جميع المجموعات الخمس الأساسية الأخرى من الأحاديث. والجملة السابقة «ومن يقصّر في أحد الواجبات الدينية فكأنه قصر فيها جميعاً»، تشير إلى الحديث اللاحق في: ابن تومرت، موطأ الإمام مهدي، ص ٢٢١.

(٢٥) Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, pp. 255-257.

[ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص ٢٣٨ - ٢٣٩].

(٢٦) حول قائمة بالأسباب المحددة للشعور بالظلم، انظر: القبلي، «رمز الإحياء وقضية الحكام في المغرب الأوسط».

فروض الشريعة وتضمن تطبيقها[٢٧]، صارت الثورة وسيلة للإصلاح. وكانت الضرورة الملحّة لواجب الإصلاح هذا قد دفعت ابن تومرت إلى القول بضرورة مجيء المهدي، لكن النسق السابق الوجود لشخصية اغورام البربرية هي التي هيّأت الإطار الاجتماعي لقيامه بدور الزعامة.

خامساً: الموقف الأندلسي: ابن تومرت ليس المخلّص المنتظر في الإسلام

عندما وصل الموحّدون إلى إسبانيا، كان الوهن قد أصاب مقتلاً من الفكرة القائلة إن ابن تومرت هو المهدي، أي المخلّص المنتظر الذي يُنبىء ظهوره بنهاية العالم. فبعد عشرين سنة من وفاة ابن تومرت بقي العالم على حاله. وما لبثت المهديّة المتركّزة حول ابن تومرت حتى صارت بالنسبة إلى الكثيرين هرطقة أو ضلالة. وهذه النظرة هي ما يمكن أن نجده في فصل آخر عن المهدية في كتاب ابن تومرت[٢٨] بعنوان «في ضرورة الإيمان بالإمامة في كلّيتها»؛ وهو ما ينطوي على نظرة أكثر اتّزاناً، وهي مما يميز الفترة اللاحقة. ففي القسم الأول من الجزء الذي يتناول الإيمان بالإمامة نجد المألوف من الجمل القصيرة النابضة، بأضدادها المتوازنة، وبنيتها المحكمة، وهو مما يميز النص السابق. ولكن يتبع ذلك أسلوب نثري مختلف، يخلو من الإشارات إلى الأحاديث حول المهدية، كما رأينا قبل ذلك في ما نحسبه النص الأسبق. وهذه الأحاديث التي لا شك أنها كانت في اللبّ من الجدل في عهد أسبق، غدت مبعث إحراج لأنها تقول بأن المهدي سيظهر في نهاية الزمان.

لكن الذي نجده موضع توكيد بشيء من التفصيل في النص هو فكرة أن المهدية «دعامة» من دون وجودها «سوف ينهار السقف». وهذه إشارة عريضة إلى النتائج السياسية المتوقعة من التنكّر للمهدية، وهي العنصر المهم في تماسك القبائل البربرية، الأمر الذي نراه واضحاً بين السطور. ولا نجد هنا أية محاولة لتبرير أو تفسير ادعاء ابن تومرت بالمهدية. بل نجد في النص نسخة مخففة جداً من الصلة بطبيعة الإمامة، تسرد تاريخاً لعدد من الخلفاء والأنبياء والمرسلين (آدم، نوح، إبراهيم، داود، يسوع، محمد، أبو بكر، عمر وعلي) وتصف كيف ظهروا في فترات من الانحطاط الروحي الكبير فأعادوا حُسنَ السيرة والنظام، كما تصف كيف استطاع آخر هؤلاء الأئمة، وهو ابن تومرت، أن يعيد العدل إلى نصابه ويستعيد النظام. ولكن لا توجد أية

---

(٢٧) وهذا يتفق مع المفهوم السنّي للإمامة. انظر: Yusuf Ibish, *The Political Doctrine of Bâqillânî*, Oriental Series; no. 44 (Beirut: American University of Beirut, Faculty of Arts and Sciences Publications, 1966), chaps. 3-4.

(٢٨) Ibn Tûmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, pp. 245-254.

إشارة إلى «المسيح الدجّال» أو إلى نهاية العالم. كما توجد محاولة مقصودة لمحو أي ارتباط محتمل بين ابن تومرت، والمذهب الشيعي، وذلك من خلال ذكر أسماء أبي بكر وعمر، وهما أول خليفتين، لا يعترف الشيعة بخلافتهما.

وهكذا يختلف هذا الفصل اختلافاً مهماً، إذ يناقض الفصل المذكور سابقاً، في أنه يلغي التماثل بين ابن تومرت وبين مخلّص إسلامي منتظر. فهو يصوّر ابن تومرت على أنه إمام مصلح آخر، وبعبارة أخرى، هو إمام وليس الإمام دون غيره؛ لا المهدي ولا المخلّص المنتظر. فهو الأخير بمعنى «الأخير زمانه» وليس بمعنى المنبىء بنهاية العالم. ويكون التوكيد الشديد في هذا الفصل في آخر النص، إذ يدور حول ضرورة حفظ واستذكار أخبار الإمامة[٢٩]. لكن هذا النداء يخبو أثره إلى جانب خفوت صوت الإدعاء بالمهدية. إن الموقف المؤقت أو الدفاعي حول دعوى ابن تومرت بالمهدية يوازي فترة الموحدين في إسبانيا خلال حكم يوسف، ثاني خلفاء الموحدين، أكثر مما يتساوق مع أفكار جيل الموحدين الأول.

سادساً: القول بأن العقيدة هي جوهر مذهب الموحدين

من المهم أن نلاحظ في هذا الصدد أن العبارات التي تحظر القول بالمهدية غير موجودة في «عقيدة» الموحدين التي بنى عليها بعض الباحثين تحليلاتهم لفكر ابن تومرت[٣٠]. وهذا المقطع من كتاب ابن تومرت[٣١] يتناول «العقيدة» ولا شك، لأنه

---

(٢٩) «فهذه الجملة واجبٌ اعتقادها، والتديّن بها، والتزامها ما بقيت الدنيا، وإظهارها وإشهارها ونشرها وتعليمها وتقريرها ورسوخها في قلب الصغير والكبير، والحرّ والعبد، والذكر والأنثى... واجب إظهارها لكل وليّ، والدفاع عنها كل عدو... وكل متديّن يكتب هذه التذكرة، ويتذكّر بها كل يوم بكرة وعشيّا، ويقف على معانيها، ويعمل بمقتضاها، ويدعو إليها، وينشرها ويرغّب فيها ويحضّ عليها وينتفع بها في الدنيا والآخرة...». المصدر نفسه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣ [ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤].

(٣٠) لم يعترض أحد على مناسبة هذا العنوان لذلك المقطع من: Ibn Tûmart, Ibid., pp. 229-239, الذي يظن أنه العقيدة. وهو يطابق الوثيقة اللاتينية التي وجدها فاجدا وألفرني في:

G. Vajda et Marie-Thérèse d'Alverny, «Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tûmart,» *Al-Andalus*, vol. 16 (1951), pp. 99-140 et vol. 17 (1952), pp. 1-56.

وكان مرقص الطليطلي كاهناً قام بترجمة القرآن الكريم عام ٦٠٦هـ/١٢٠٩ ـ ١٢١٠م كما ترجم العقيدة وكتابي المرشدة وتسبيحة دعاء وجدت في Ibn Tûmart, Ibid., pp. 229-244, بعنوان «كراس ابن تومرت = «Libellus Habentometi». وتاريخ مقدمة هذه الترجمة ١ حزيران/يونيو ١٢١٣م. وهكذا نجد من غير المستغرب أن تكون الوثيقة اللاتينية كذلك لاحقة لتاريخ مخطوطة ٥٧٩هـ/١١٨٣م في تجاوز المهدية. وتبرهن هذه الترجمة على الانتشار الواسع لهذه الوثيقة بالذات.

توجد ترجمة هنري ماسيه الفرنسية لنص العقيدة لابن تومرت في: Henri Massé, «La Profession de foi = ('aqîda) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdî Ibn Tûmart,» dans: *Mémorial Henri Basset*,

ينتهي بهذه الكلمات التي لا تحتمل الخطأ في التفسير: «وتنتهي «العقيدة» بحمد الله وعونه، والصلاة على محمد رسوله وعبده»[٣٢]. لكن غياب ذكر المهديّة من «العقيدة» يبعث على الحيرة، لأن المهديّة كانت تشكّل عنصراً مهماً في مذهب الموحّدين حسب جميع الروايات التاريخية، وهي مذكورة في نصوص أخرى مما كتب حول المذهب. والذي يبدو أقرب إلى الاحتمال أن نص «العقيدة» قد خضع للتنقيح والترتيب في فترة لاحقة، ربما في حدود عام ٥٧٩هـ/ ١١٨٣م عندما جرى استنساخ المخطوطة)[٣٣]، مما يبيّن تردّد المفكّر الأندلسي بخصوص المهديّة في هذا التاريخ المتأخر (٥٣ سنة بعد وفاة ابن تومرت).

ويدعم هذه الفرضية كثير من الأدلة الواضحة لدينا أن المهدية كانت جزءاً من التعبير الواضح عن مذهب الموحّدين في الأيام الأولى. ويذكر ابن القطّان في روايته كتاباً كتبه ابن تومرت وحفظه أتباعه[٣٤] يتضمن إشارات صريحة إلى الإيمان بالمهديّة، وتصريحاً بأن من لا يطيع المهدي فهو كافر. ويسرد ابن القطّان في نصّه قائمة بالموضوعات التي يعالجها ذلك الكتاب:

«وكان من الأمور الخيّرة التي أسبغها المهدي عليهم أن أمَرَهمْ بقراءة جزء منه كل يوم بعد صلاة الفجر، وبعد قراءة جزء من القرآن. وهو كتاب مكتوب على الرقّ، يحوي معرفة الله العليّ وعلم حقيقة القدر والمصير والإيمان والإسلام والصفات الإلهية، ما هو ضروري، وما هو مستحيل وما هو ممكن بما يخص الله العليّ، والإيمان بما جاء به الرسول، وبما رواه بفضل ما علّمه الله من غامض علمه. **ويضم الكتاب كذلك مفاهيم عن أصول الدين وعن الاعتراف بالمهدي بأنه الإمام، وبضرورة الإمامة، وبما يقتضي نحو (المهدي) من طاعة وتكريم، وأن الهجرة إليه واجب. ويجب ألا يحول بين أي مسلم وبينه أهلٌ ولا مالٌ ولا ولدٌ، وعلى كل من يسمع به أن يهاجر إليه. ولا يقبل عذرٌ يحول دون الهجرة إليه. ومن لا يقول «صلى الله عليه» ولا يطيعه فهو كافر**. [التوكيد من المؤلف].

وإلى جانب القرآن الذي يحفظونه غيباً مثل غيرهم من المسلمين يوصف هذا

publications de l'institut des hautes-études marocaines; 18 (Paris: Institut des hautes-études = marocaines, 1928), vol. 2, pp. 105-121,

يشكل هذا النص أساس دراسة فكر ابن تومرت في بحث: Urvoy, «La Pensée d'Ibn Tûmart,» pp. 19-44.

(٣١) Ibn Tûmart, Ibid., pp. 229-239.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٩.

(٣٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (٣).

(٣٤) ابن القطان، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، ص ٢٦ ـ ٢٧.

«الكتاب المكتوب على الرق» بأنه مصدر المادة التي جعل ابن تومرت الموحّدين يحفظونها غيباً:

«فقد جعلهم يحفظونها غيباً، وكان يمرّنهم فيها، وسهّل حفظها عليهم بتعليقاته الشخصية وتعليقات النابهين بين أتباعه».

ثمة سببان محتملان لتفسير غياب المهديّة من «العقيدة»، أولهما احتمال وجود «عقيدة» أصلية، رُفع منها المقطع الخاص بالمهديّة، أو ربما وضعه النسّاخ فصلاً مستقلاً في ما جُمعه عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م أو قبل ذلك التاريخ؛ وثانيهما أنه في أيام ابن تومرت لم تكن ثمة «عقيدة» بهذا المعنى، بل محض «كتاب رقّ» إلى جانب دليلين روحيّين قصيرين (المرشدة) مُخصّصين لمبدأ توحيد الله[٣٥]. وفي الحالة الثانية، يحتمل أن تكون العقيدة قد صُنّفت فعلاً في تاريخ لاحق، بعد حذف مبدأ المهديّة للتخفيف من مركزيتها وأهميتها، بسبب ما ذكر آنفاً من إحراج تثيره حول نهاية العالم. ومهما يكن مدى احتمال أحد هذه الحلول فإن ما يجب أن نذكره دائماً أن «العقيدة»، التي كانت تُحسب التمثيل الكامل لفكر ابن تومرت، تُسقط عنصراً كبيراً من مذهب الموحّدين.

وقد تكون بعض أجزاء «العقيدة» من عمل ابن رشد فعلاً، إذ توجد في مكتبة الإسكوريال مخطوطة تضم قائمة من أعماله بينها شرح عقيدة الإمام المهدي. ويرى رينان (Renan) أن لا وجود لعمل بهذا العنوان[٣٦]، لكن كتاب ابن تومرت يحوي فقرات ذات عبارات غاية في البراعة تدل على ذكاء نادر الصفاء.

سابعاً: معجزات ابن تومرت

تعبّر وثائق الموحّدين عن نظرتين مختلفتين حول المعجزات، تصوّرات العقليّتين الافريقية الشمالية والأندلسية. ففي روايات الموحّدين التاريخية، وإلى حدّ أقل، في «العقيدة»، ثمة دليل راسخ على عادة البربر الدائمة في الاقتناع بالولي عن طريق ما يأتيه من معجزات أو سحر. بينما نجد مقطعاً في كتاب ابن تومرت، كُتب في حدود عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م على أغلب الظن، يعبّر عن عقلية أندلسية سبق ظهورها في رأي ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦هـ/١٠٦٤م) تفيد بأن المعجزات بالمعنى الدقيق قد انتهت في عهد النبي محمد ﷺ أو أن الإيمان بالمعجزات، على الأقل، لا علاقة له بالإيمان.

---

(٣٥) Ibn Tūmart, Ibid., pp. 240-242.

(٣٦) أثار انتباهي إلى هذه المسألة كتاب: Dominique Urvoy, *Ibn Rushd (Averroès)*, translated by Olivia Stewart, Arabic Thought and Culture (London; New York: Routledge, 1991).

لقد أشار إلى أهمية اجتراح المعجزات لنجاح حركة ابن تومرت عدد من المؤرخين في القرون الوسطى، منهم معادون للحركة مثل ابن أبي زرع المريني (المتوفى عام ٧١٠هـ/ ١٣١٠م) ومن المشارقة ابن الأثير (٥٥٥هـ/ ١١٦٠م ـ ٦٣٠هـ/ ١٢٣٣م) وابن تيمية (٦٦١هـ/ ١٢٦٣م ـ ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م)، ومنهم من حزب ابن تومرت مثل ابن القطّان ورفيقه ومعاصره البَيْذَق. ومن الأمثلة المتطرفة، نورد وصفاً عجيباً يقدمه ابن تيمية(٣٧):

«وقد وجد [ابن تومرت] من المشروع لكي يجتذبهم إلى الدين، أن يظهر لهم أنواعاً من الأعاجيب شتى. فكان يذهب إلى المقابر حيث كان قد اتفق مع بعض أعوانه أن يدفنهم هناك ليستجيبوا إلى ندائه عندما يناديهم فيقدم بذلك البرهان.. وكان على أولئك الأعوان أن يقدموا الدليل، بين أمور أخرى، على أن من يتبع المهدي سيُصيب نجاحاً، ومن يعارضه سيؤول إلى الفشل. وإذ اقتنع هؤلاء البربر بمثل هذه الأدلة، وجدوا إيمانهم به يزداد قوة، فراحوا يزدادون إخلاصاً في اتباع أوامره. وبعد ذلك طمروا القبور التي كان الأعوان مُخْتَبِئين فيها. وإذ هلك أولئك الأعوان لم يعد ممكناً كشف السرّ من الأمر. وكان مقتنعاً أن موتهم مشروع وأنه كان يملك الحق في اللجوء إلى تلك الحيل لكي يقنع أولئك القوم الجاهلين».

ويورد ابن الأثير هذه الرواية(٣٨) ويحمّلها تهمة توازي ما سبق، مضيفاً إليها صوت ملاك يبرز من بئر، ويعزّز حكاية البشير الونشريسي عن العلاج العجيب. ثم يأمر المهدي بطمر البئر بالتراب والحجارة بدعوى الحفاظ على طهارته وبهذا يقتل شريكه. والمغربي الوحيد الذي يورد هذه الفكرة هو المؤرخ المريني ابن أبي زرع، ومن الواضح أنه يستخدم هذه الفكرة من أجل النيل من ابن تومرت. فهو يقول(٣٩):

«والدليل على تحايل [ابن تومرت] وإسراعه في سفك الدماء أنه كان يأخذ بعض أعوانه ويدفنهم أحياء، تاركاً للرجل منهم ثقباً في قبره يتنفس منه».

---

(٣٧) Henri Laoust, «Une fetwa d'Ibn Taimiya sur Ibn Tūmart,» *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale du Caire*, vol. 59 (1960), pp. 170-171.

ليس بين المصادر المؤكدة ما يذكر بالتحديد هؤلاء الموتى وهم يتكلمون، إلا ما يمكن أن يُفهم من جواب ابن تومرت للأمير المرابطي عندما كان المهدي في مقبرة ابن هيدوس في مراكش «أنا لست في أراضيك، أنا بين الأموات». Al-Baydhhaq, «Mémoires,» traduit par Evariste Lévi-Provençal, dans: Evariste Lévi-Provençal, ed., *Documents inédits d'histoire Almohade* (Paris: Paul Geuthner, 1928), p. 111.

(٣٨) Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, appendice, p. 21.

(٣٩) 'Alī Ibn Abdallāh Ibn Abī Zar' al-Fāsī, *Rawḍ al-Qirṭās*, translated by Ambrosio Huici Miranda (Valencia: [J. Nácher], 1964), vol. 2, p. 363.

وقد يستطيع المرء تلمّس قدر من الحقيقة في هذه الحكايات على ما فيها من تحامل واضح في السرد[٤٠]. إن التفاصيل المتنوعة في هذه الأوصاف تكشف عن جهد الخيال في إعادة ترتيب مخطط لإخراج «الحقيقة» المتواترة، التي قد تغدو وصفاً لحدث «مُعجِز» مثل إنسان يتحدث من قبره. ويقوم الراوية بتوليف تفسيره الخاص لصدور صوت من جماد، لأنه لا علم له بما يدعى «الكلام الباطن»[٤١] أو أساليب قذف الصوت، ثم تؤول هذه التفسيرات إلى أيدي مؤرخين معادين فيظهرون هذه الأحداث بأسوأ مظهر. وكان لدى المرينيّين ميل كبير لتشويه سمعة الموحّدين بعد أن أخذوا السلطة منهم في حكم المغرب، فأصبحوا المصدر الذي استقى منه المؤرخون المشارقة.

وفي غموض هذه «الأصوات الصادرة عن القبر» ما كان يمكن أن يحمل أتباع ابن تومرت، الأسهل إقناعاً، أن يحسبوه قادراً على أن يقيم الموتى من قبورهم - وهي أكثر المعجزات خطورة مما ينسب إليه - وفي هذه المسألة ما يفسّر إطناب المرينيين في إنكار هذه المعجزة بالذات والنيل منها في أحاديثهم الشفوية[٤٢] وفي ما تروي تواريخهم. ولدينا دليل على بقاء هذه القدرة الخاصة أو الممارسة في ما يرويه الأنثربولوجي إ. دوتيه[٤٣] في بواكير القرن العشرين من أن صوتاً كان يصدر من باطن

---

(٤٠) يفصل أمبروزيو ويثي ميراندا النظر إلى هذه الأوصاف تلفيقات صرفة: «أساطير أشاعها أعداء أمبراطورية الموحّدين لينالوا منها، بإسناد نجاح المهدي إلى الحيلة والقسوة. لكن المماحكات الأدبية لا تقصر في إظهار الحقائق والدوافع التي كانت وراء ذلك القصد». انظر:

Ambrosio Huici Miranda, *Historia política del imperio Almohade*, 2 vols. (Tétouan: Editora Marroqui, 1956), vol. 2, p. 603.

ويستبعد ويثي ميراندا بشكل منتظم من تاريخه جميع العناصر الخارقة، ويحصرها في ملحق تحت عنوان «أسطورة». وهو يرى صفة «خارق» ترادف صفة «زائف» وبذلك لا يعبّر عن مفهوم الخارق عند البربر، وهو جزء مهم في الوسط القبلي المحيط بابن تومرت. ونحن نطمح إلى وضع هذه العناصر الخارقة في إطار عقلاني، بإدخالها في تاريخ الموحّدين حيث كان لها دور فعلي. وبهذا نتبع نهج ابن خلدون في المقدمة: انظر: Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah: An Introduction to History.*

(٤١) يشير دوتيه إلى استعمال شعبي للحديث الباطن في كتابه: Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 35:

«تدّعي نساء البربر أنهن يقدرن على جعل الضحايا تتكلم من صندوق يتوالدن فيه».

(٤٢) يشير ابن الأثير إلى أن بعض هذه المعلومات وردته شفاهاً: «سمعتُ بعض الفضلاء من المغرب يتكلمون عن التمييز، وسمعت رجلاً قال...». انظر: Ibn Tūmart, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, appendice, p. 22.

(٤٣) Edmond Doutté, *Missions au Maroc* (Paris: Paul Geuthner, 1914), vol. 1: *En tribu*, pp. 276-277.

الأرض في مرقد لالا تاكواندوت (Lalla Taquandout) مستجيباً لطلبات المرضى، ويغلب أن يوصي بتقديم ضحية في المرقد المقدس لأحد الأولياء، أو إقامة وليمة شعائرية.

وقراءة الرمل، أو ضرب الرمل هو نوع آخر من «السحر» كان يعزى إلى ابن تومرت على لسان عبد الواحد المراكشي الذي يقول «إن ابن تومرت كان أول أهل زمانه في قراءة الرمل»(٤٤). وهذا من الفنون المعقدة الغامضة التي تتصل بالرياضيات، يصفها ابن خلدون في مقدمته(٤٥).

إن اختيار ابن تومرت أتباعاً من خارج قبائل المصمودة وحلفائها يدل على اهتمامه بتجنيد رجال من ذوي الموهبة في السحر، ومنهم اثنان مثال على ذلك. كان أولهما عضواً في جماعة «الخمسين»، واسمه ملّول بن إبراهيم بن يحيى الصّنهاجي، أحد اثنين يقومان بأمانة السّر عند ابن تومرت المهدي. ويذكر **كتاب الأنساب** أن ملّول «كان فصيحاً سريعاً في فهم لغات متعددة، يكتب بالسريانية [وهي لغة سريّة تستخدم في السحر] وبرموز سريّة. ومن أجل ذاك أُقطِع ضياعاً في إقليم هُنايا ما زالت تعرف باسمه»(٤٦).

وكان الغريب الثاني عبد الله محمد بن محسن، المعروف كذلك باسم البشير الونشريسي. وتدور حول هذه الشخصية حكايات أعاجيب وسحر؛ فقد كان عضواً في «مجلس العشرة» ينوب عن المهدي ابن تومرت الذي اختاره شخصياً ليكون خلفاً له. ونجد ابن الأثير، الذي يعتمد مصادر معادية للموحّدين، يورد أوصافاً من مصادر مغربية عديدة حول معجزة اجترحها ابن تومرت بمساعدة أبي عبد الله البشير الونشريسي. فقد تظاهر الأخير بالبلاهة والهذيان، وفي لحظة حرجة أثناء حصار «تينمل» عندما كان الناس بحاجة إلى التشجيع، ظهر الونشريسي في المسجد سليماً معافى، قائلاً إنه خلال الليل جاءه ملاك وعلّمه القرآن والحديث وكتاب الموطأ وغيره من الكتب. ويصف ابن القطان تحوّل البشير بتفصيلات مختلفة على أنها من المعجزات. ومن الطريف أن البشير الونشريسي هو الذي قرّر مصير أتباع المهدي(٤٧) في «التميز»

= نقلاً عن: Hassan Rachik, *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain* (Casablanca: Afrique Orient, 1989), p. 19, note (2).

(٤٤) انظر: Ibn Tūmart, Ibid., p. 4.

(٤٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦ - ٢٣٤.

(٤٦) «Kitāb al-ansāb,» dans: Lévi-Provençal, ed., *Documents inédits d'histoire Almohade*, vol. 1, pp. 59-60.

وقد أمر ابن تومرت أتباعه من قبيلة هرغه أن تتبنى هذا الرجل.

(٤٧) يمكن مقارنة: Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 29, لنرى كيف كان الكهان قبل الإسلام يعرِّفون بالقَتَلة.

الأول، عندما حكم على غير المخلصين بالقتل. كان البشير يوصف بالغريب الغرير (ويقول ابن الأثير إن في نُطقه عَيّاً) لكنه كان في موقع يستطيع أن يستشف منه رأي الآخرين فيه، ممن كان حريّاً بهم أن يكونوا أشدّ حذراً. ويربط ابن الأثير بينه وبين «صوت الملاك» العجيب، لأنه يقول إن الصوت يعزّز دليله. ونحن نعلم أن عبد المنعم تسلّم زعامة الموحّدين بعد الإطاحة بالبشير، وأن ظروف موت الأخير يكتنفها شيء من الغموض. ويذكر كتاب الأنساب، وهو في اللبّ من عقيدة الموحدين، رواية شاهد عيان، هو الشيخ أبو علي يونس، أن البشير قد ارتفع إلى السماء[٤٨].

توفي المهدي ابن تومرت بعد هزيمة البحيرة؛ وبعد أن بقي موته سرّاً لثلاث سنوات، برز عبد المنعم زعيماً للموحدين. كان الرجل ذا شخصية تختلف عن شخصية البشير الونشريسي، إذ كان عسكرياً فذّاً وإدارياً جيداً من دون ادعاءات في مجالات السحر أو المواهب الخارقة. وقد دُوِّنت تواريخ لاحقة ترمي إلى إرضاء الخليفة عبد المنعم وذريّته، وكان الشائع في الأندلس، كما سنرى، التخفيف من أهمية السحر. وهكذا فنحن لا نعرف بالتحديد أي دور كان للمعجزات والعِرافة في إقامة سلطة المهدية بين البربر في الأيام الأولى من حكم الموحّدين، لكن الدور البارز للبشير الونشريسي وطبيعة نشاطه في حياة ابن تومرت تدفعنا إلى الاستنتاج بأن السحر كان له دور كبير في إلهام رجال القبائل البربرية والسيطرة عليهم في ذلك الزمان.

إن الحقائق التاريخية والانثروبولوجية تعزّز الأهمية السياسية لمعجزات العرّافين البربر وأوليائهم منذ أيام معتقداتهم[٤٩] التي سبقت الإسلام وحتى عهد قريب[٥٠].

كانت العادة متّبعة منذ ٢٠٠ سنة قبل ابن تومرت، عندما جاء المهدي عبيد الله الفاطمي ليقول إن حقه في ذلك اللقب الإسلامي يدعمه كونه من سلالة جعفر الصادق، آخر إمام معروف من سلالة علي. فلما اجتمع عبيد الله بأعوانه البربر أخيراً، طلبوا منه أن يجترح المعجزات ليبّرر دعواه، فكاد أن يتسبّب في انهيار الحركة الفاطمية عندما اتضح أنه لا يستطيع ذلك. ويذكر ابن حيّان مثالاً آخر من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي عن استخدام المعجزات في السياسة، وذلك من خبر

---

(٤٨) Lévi-Provençal, ed., Ibid., vol. 1, pp. 41-42.

(٤٩) انظر مثلاً: Edward Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (Paris: Payot, 1935), p. 121, n. 2, p. 123 et seq.

(٥٠) انظر مثلاً: Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, p. 53,

حيث يقول دوتيه: «ونعتقد أن السابقين من النساك الذين أخذ التراث عنهم أولياء المسلمين، كانوا كهنة سَحَرة من أنواع الشامان أو أصحاب الطبابة المعروفين في المجتمعات البدائية؛ وهم رجال أو نساء كانوا يتمتعون بالمنزلة الأولى في العشيرة أو القبيلة».

تمرّد ابن القط الذي ادّعى المهدية في الأندلس في إقليم لوس بيدروچس (Los Pedroches) (فحص البلّوط) وفي سييرا دي الماذن (Sierra de Almaden) (جبل البرانص) بين قبائل «النَفْزه» البربرية. وقد كان في الوقت نفسه ينحدر مباشرة من سلالة الأمير الأموي هشام الأول، وكان ساحراً ذا أثر في أتباعه البربر بما كان يقوم به من أعمال خفّة اليد والشعوذة[٥١].

وهكذا يغدو من المناسب النظر إلى اهتمام ابن تومرت باجتراح المعجزات دليلاً على وجود ملامح بربرية تؤثر في فكره، وبخاصة عند النظر إليها في ضوء التحفظ الإسلامي حول الموضوع، كما يتبيّن من القرآن والحديث. فالإشارة إلى المعجزات ضئيلة في الإسلام قياساً على ما يوجد في المسيحية. فخلافاً لما فعل المسيح، لم يقم محمد ﷺ بإحياء الموتى ولا بإحالة الماء إلى خمر. فباستثناء معجزة الوحي بنزول القرآن، وبعض الأعاجيب القليلة مثل إيجاد الماء في الصحراء وإطعام جمع كبير بطعام قليل[٥٢]، عاش الرسول حياة إنسانية طبيعية، بل إن حياته لم تخلُ من بعض الهنوات البشرية التي تسجّلها الأحاديث.

ثامناً: أهمية المعجزات في العقيدة

تنظر عقيدة الموحّدين إلى المعجزة على أنها أساسية في مذهبهم. وهذه هي وجهة النظر السنّية الثابتة التي ترى أن الوحي القرآني، الذي هو أساس الإسلام، معجزة من الله الذي أراد لها أن تكون آية على أن النبي محمد ﷺ هو رسول من عند الله. لكن «عقيدة» الموحّدين تسبغ أهمية رسمية على المعجزة، إذ تبدأ وتنتهي بفقرات تتحدث عن المعجزات، أكثر من أي ناموس مذهبي مماثل. فأول تصريح رئيس في «العقيدة»، بعد فاتحة قوامها ثلاثة أحاديث، هو التوكيد على الحياة الدينية برمّتها، وعلى شرعيتها (في الإيمان، والعبادة، والقانون) وذلك من خلال إظهار المعجزة (معجزة الله للنبي)، وبعد ذلك، وبشكل أكبر مغزى، يأتي المقطع الختامي في «العقيدة» ليؤكد الرسالة النبوية من خلال معجزات يجترحها الأنبياء. ويشتمل ذلك على نقاش حول أنواع الأعمال التي تقع في باب المعجزات، أي آيات نعمة الله، وذلك كما يأتي:

---

(٥١) Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev. et augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 1, pp. 384-385.

(٥٢) للإطلاع على قائمة من هذه الأعمال الخارقة، انظر: Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Historia crítica de las ideas religiosas*, translated by Miguel Asín Palacios (Madrid, 1932), vol. 2, pp. 220-221 and vol. 5, pp. 158-159.

العقيدة، فصل في إثبات الرسالة بالمعجزات

«وبالضرورة يُعلم صدق الرسول لظهور الآيات الخارقة للعادة على وفق دعواه، وبيان ذلك أن مدّعي الرسالة لا يخلو من ثلاثة أقسام: إما أن يأتي بالأفعال المعتادة كالأكل والشرب واللبس وادعى أنها معجزة له، بطل دعواه لعدم الأمارة على صدقه، إذ لا أحد يعجز عن تلك الأفعال التي ادعى أنها أمارة لصدقه، أو يأتي بالأفعال التي يتوصل إليها بالحيل والتعليم، كالكتابة والبناء والخياطة، وغير ذلك من الصنائع، وادّعى أنها معجزة له، بطل دعواه، إذ كان ما يتوصّل إليه بالحيل والتعليم، لا يصحّ كونه معجزة للرسول، أو يأتي بالأفعال الخارقة كانغلاق البحر، وانقلاب العصا حيّة، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر معجزة له، ثبت صدقه لانفراد الباري سبحانه باختراعها وإظهارها على وفق دعواه، والموافقة بين المعجزة والدعوى محسوسة، ولا سبيل إلى دفع المحسوسات وإبطال المعلومات»[٥٣].

لا تتضمن القائمة المذكورة سوى أمثلة من المعجزات المقبولة في الإسلام عموماً ـ فمن الأمور الأساسية في الأسلوب الإسلامي الحفاظ على ظواهر الدين القويم وتجنّب إظهار الرغبة في التجديد، لكن إمعان النظر في هذه الفقرة يكشف عن غرضها في السؤال: «من الذي أرسل من عند الله؟» إن هذا السؤال غير وارد إطلاقاً في الحديث عن شخصيات مثل محمد ﷺ أو موسى، الذي انشطر البحر أمامه، والذي قلَب عصا إلى حيّة تسعى، أو يسوع، الذي أقام العازر من الموت، لأن شرعية نبوّتهم مذكورة في القرآن. ولكن حالة معجزة جديدة تستدعي حكماً مستقلاً. والغرض من تضمين هذه الفقرة في «العقيدة» لا بد أن يكون لأنها تقدّم معايير للحكم على المعجزات الجديدة، معايير يمكن أن تُظهر معجزات ابن تومرت دليلاً على كونه مختاراً من عند الله. يتحدث النص عن «موتى» يعادون إلى الحياة[٥٤]؛ وابن

---

(٥٣) Ibn Tûmart, *Le Livre des Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*, p. 238, [ابن تومرت، أعز ما يطلب، ص ٢٢٢].

(٥٤) نلاحظ هنا فرقاً لدى المقارنة مع قائمة تقليدية بالمعجزات تذكر «الميت» بصيغة المفرد. ففي كتاب مالكي الباقلاني (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) الذي يدور حول المعجزات والسحر، نجد القائمة الآتية: «إن المعجز في بيان القرآن أبلغ أثراً في نوعه وأكثر أهمية من شفاء الأعمى بالولادة، والأبرص، ومن إحياء الميت (بالمفرد) ومن إحالة العصا إلى أفعى، الخ، لأن كثيراً من الناس يعتقدون أن هذه الأعمال تمّت بالحيل والألاعيب البارعة». انظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، **كتاب البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسحر والنارنجات**، عني بتصحيحه ونشره رتشرد يوسف مكارثي، منشورات جامعة الحكمة في بغداد، سلسلة علم الكلام؛ ٢ (بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٥٨)، وهذه ترجمة ص ١٦ من النص الأصلي، الفقرة ٢٩. لكن ابن حزم يستعمل صيغة الجمع في مقالته عن المعجزات في كتاب الفصل، الكتاب ٤، الفصل ٣. وفي الترجمة الاسبانية: Ibn Ḥazm, Ibid., vol. 5, p. 173, تجري العبارة =

تومرت، حسبما يفهم من الإشارات والوصف، يُفترض أنه قد تحدث مع الموتى. والمعجزة الرابعة، انشقاق القمر، وهي المذكورة في «العقيدة» مأخوذة من السورة (٥٤) في القرآن الكريم، وتصف يوم القيامة. وهذه السورة (القمر) تحتوي على إشارات كثيرة إلى يوم القيامة، وهو سياق وثيق الارتباط بالمهدي، المنقذ الإسلامي المنتظر مجيئه يوم القيامة.

والخلاصة أن واحدة من آخر معجزتين في قائمة «العقيدة» تقدّم السياق لظهور المهدي، بينما يفهم من الثانية أنها تشير إلى معجزة ابن تومرت في إحياء الموتى. وبهذا المعنى تشي «العقيدة» بوضوح إلى معجزات ابن تومرت، ولو أنها لا تورد أية إشارة مباشرة إلى المهديّة. إن استمرار بقاء المعجزة في حال غياب المهديّة في نص «العقيدة» يشير بشكل دقيق إلى مركزية المعجزات في الثقافة البربرية، ويعزّز نظرتنا أن المهدية قدمت الإطار الإسلامي لدور الزعيم الذي تمنحه التقاليد البربرية للولي. من أجل ذلك، غدت المهدية زينة زائدة بعد وفاة ابن تومرت، بينما بقيت ذكرى معجزاته وكراماته قائمة.

تاسعاً: التشكيك بالمعجزات في القسم الأول من كتاب ابن تومرت

ترتبط المعجزات بالثقافة البربرية إلى درجة تبعث على الشك في وجود تأثير أندلسي في كتاب ابن تومرت، حيث تعالَج المعجزات بتحفّظ بل بتشكيك مكتوم. ونجد مثالاً على ذلك في فقرة حول المعجزات في الحديث الطويل عن أصول الفقه، الذي يستهلّ به كتاب ابن تومرت[٥٥]. ففي الجزء الذي يتناول كيفية معرفة بعض أنواع المعلومات، توجد فقرة محاذرة تذهب بعيداً في إنكار المعجزات ومن بينها، بالطبع، معجزات ابن تومرت نفسه ـ وقد يكون في ذلك دليل أكيد على أن هذه الفقرة قد أُعيدت صياغتها عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م. وأرى أن هذه الرهافة والحذلقة قد تكون دليلاً على أنها من عمل ذلك الرجل، المشهور بشرح أرسطو. لننظر في هذه الفقرة من كتاب ابن تومرت:

«أما المعجزة، فالسبيل إلى معرفتها يكون بالدليل المحسوس ضرورةً، لأننا عندما ننظر في المقارنة والمطابقة بين المعجزة ودعوى الرسول أو رسالته، إلى جانب كون ذلك عملاً ليس في قدرة مخلوق، فإنه تقوم مقام الدليل المحسوس الذي لا يدع مجالاً لخيار، مثل اصفرار الخائف عند النظر في صورة أسد، وتغيّر لونه وارتعاش مفاصله،

=هكذا «علامات الأعاجيب، مثل شق القمر نصفين، وانشطار البحر شطرين، وإحياء الموتى واستخراج بعير من صخرة، الخ».

(٥٥) Ibn Tūmart, Ibid., pp. 47-48.

فمن المعلوم ضرورةً من الدليل المحسوس ان هذا الارتعاش والاصفرار قد نجما عما رأى، لأنه ليس في ذلك من خيار. وشبيه بذلك المعجزة، لأننا رأيناها مطابقة لدعوى الرسول، وليس في مقدوره تماماً أن يحملنا على الاعتقاد بها، ولا مجال لتكرار التوصيل في معرفة المعجزة، وأما عند وجودها فقد تم توصيلها إلينا تكراراً، ووجودها يختلف عن العلم بها».

إن هذا الكلام عن وجود قدر كبير مما يتناقله شهود عيان عن المعجزات لا يعني العلم بها، وإن الناقل لا يملك القدرة على إرغامنا على الاعتقاد بها، يشير إلى رأي المؤلف أن الناس أحرار في الإيمان بالمعجزات أو عدم الإيمان بها.

إن الطريقة الملتوية التي صيغت بها هذه الفقرة هي مما يميز النصوص الموجّهة إلى غير نوع واحد من القرّاء. فهي لا تخفي عن القارىء الفطن تشكيك المؤلف الأساس حول المعجزات، لكن ذلك قد يغيب عن القارىء العابر أو الغرير. فعلى النقيض مما تقوله «العقيدة» من أن الإدراك الحسّي يثبت حقيقة المعجزة، نجد المضمون المنطقي للتشبيه في هذه المقالة يفيد أن الدليل الملموس ليس إلا برهاناً على الحالة النفسية لمن يشهد المعجزة. فالمؤلف يقول إن الاصفرار والارتعاش عند الناس يعني أنهم مقتنعون أنهم يرون أسداً (أي معجزة)؛ ولكنه لا يقرّ بأن ذلك يبرهن على أنهم يرون أسداً حقاً. سواء كان ابن رشد مؤلف هذه الفقرة أو لم يكن، فمن الواضح أنها تشير إلى موقف أندلسي مديني تجاه المعجزات سبق أن عبّر عنه ابن حزم الأندلسي: وهو أن المعجزات، وهي أبعد ما تكون عن إثبات النبّوة، غير ضرورية، وكما يقول الغزالي[٥٦]، قد تكون سبباً في الشك قدر ما تكون سبباً في الإيمان.

عاشراً: البينة الأساس لهذا الجدل حول المعجزات

وهكذا نجد في وثائق الموحّدين هذه قطبين متنافرين في مفهوم المعجزة عندهم، وهما: (١) عادة البربر الأبدية في تكريس الولي من خلال المعجزات والسحر، كما

---

(٥٦) ينتقد الغزالي فكرة أن المعجزة تثبت النبوّة، وذلك في المنقذ من الضلال «فمن هذا الطريق [دراسة القرآن والأحاديث] اطلُب اليقين بالنبوّة، لا من قَلب العصا ثعباناً وشقّ القمر. فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخييل، وأنه من الله إضلال، فإنه «يُضِلّ من يشاء ويهدي من يشاء». وتَرِدُ عليك أسئلة المعجزات، فإن كان مستنداً إيمانُك إلى كلام منظوم في وجه دلالة المعجزة فينجرمُ إيمانك بكلام مرتّب في وجه الإشكال والدلالة عليها». ويشير الغزالي إلى معجزة المسيح بصورة أكثر إقناعاً ليثبت المسألة نفسها. «إن هذه المعجزة لم تفلح في حل جميع البشر للإيمان بحقيقة المسيح. بل على نقيض ذلك أمكن إثارة اعتراضات خطيرة عليها، لا يمكن دحضها إلا باعتبارات عقلانية. لكن الاعتبارات العقلانية لا يمكن الوثوق بها، حسب رأيك». انظر:

The Faith and Practice of al-Ghazālī, translated by W. Montgomery Watt (Chicago, 1982).

نلمس من أخبار الموحّدين و«العقيدة»؛ و(٢) الفكرة المعاكسة تماماً كما نراه في المقطع السابق، الذي يعكس رأياً يشبه ما نجده عند ابن حزم الأندلسي، وهي أن المعجزات بحدّ ذاتها قد انتهت في عهد النبي محمد ﷺ.

إن التدقيق في تاريخ هذين الموقفين يكشف عن السبب في تعارضهما. ففي الإسلام الأندلسي المستقل الرأي الذي يمثله ابن حزم نلمس جهداً متواصلاً للوقوف بوجه الإيمان بالسُّحَرة. ويضع ابن حزم حدّاً فاصلاً بين الإسلام التقليدي القائم على المعرفة والحكمة وبين ماضي العِرافة السابق على الإسلام، الذي بقي ماثلاً في كثير من المناطق جنباً إلى جنب مع الدين الحنيف. تنطوي مسألة المعجزات على نقطة مهمة ذات مغزى سياسي نظراً لحساسية البربر تجاه المهدي الذي يجترح المعجزات، لأنه منذ عهود مبكرة كانت تمرّدات البربر تخلق مشكلات متكررة لحكام الأندلس. ولدينا تاريخ طويل لمثل هذه التمردات في الأندلس. فقد كان لدى ابن حزم ذكرى قريبة مؤلمة عن مذبحه سكّان قرطبة التي قام بها مرتزقة بربر من شمال افريقيا أثناء الفتنة التي قضت على الخلافة الأموية، والتي كانت بدورها بؤرة ولائه السياسي طوال حياته[٥٧].

تبعث الحساسية الدينية البربرية إيقاعاً بعيد الغور تحت السطح من أحداث التاريخ الديني في شبه الجزيرة الأيبيرية. ويعزّز ما نذهب إليه من أن متصوّفة الأندلس الأوّلين يمكن ربطهم بالممارسات الدينية عند قبائل البربر، حقيقة أن فورة الاحتجاج في مدينة ألمريّة على حرق كتب الغزالي كانت بقيادة الصوفي ابن العريف الصّنهاجي (المتوفى عام ٥٣٦هـ/ ١١٤١م). كان والد الصّنهاجي الذي ولد في طنجة بربرياً أصيلاً (ونسبة الصّنهاجي تشير إلى أنه من قبيلة صنهاجة البربرية). فإذا افترضنا أن المتصوفة هم أول المحتجّين على حرق الكتب، يغدو من الدلالة بمكان أن جميع المدن التي ساهمت في الاحتجاج (مثل ألمرية ومراكش وفاس وقلعة بني حمّاد) تقع في إقليم البربر، باستثناء ألمريّة وحسب. لكن ألمريّة، وهي أهم ميناء أندلسي في ذلك الوقت، كانت أقرب المدن الأندلسية إلى المغرب.

ونمط «اغورّام» البربري، وهو الزعيم الديني الذي يجترح المعجزات، يُرى في حقيقة أن ابن العريف الصّنهاجي نفسه، الذي كان من أوائل متصوّفة الأندلس، قد

---

(٥٧) في اسم «محمد المهدي» الذي اتخذه أول ثائر ادّعى الحق في الخلافة أثناء الفتنة نجد محاولة لاستعادة تقاليد المهديّة بين أعوانه من مرتزقة البربر. ونجد أفضل وصف للوضع السياسي المعقد في تلك الأيام في كتاب: Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*, 3 vols., 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 3, chaps. 13-16, et «Al-Mahdi, M.b. Hishām,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, pp. 1239-1240.

زعم أن للمتصوفة عشرين من الكرامات، وهي دلائل خارقة من نعمة الله. وتتطابق الخمسة الأخيرة منها مع قدرات الساحر في النوع بشكل واضح[٥٨]، وهي[٥٩]: (١) الخصائص الشافية الموجودة في ملابس الصوفي، ... الخ، أو في تراب قبره بعد موته؛ (٢) قدرة الصوفي أن يطوف بالأرض جميعاً خلال الهواء، وقدرته في السير على الماء والدوران حول الأرض جميعاً في أقل من ساعة؛ (٣) تخضع الوحوش له وتألفه؛ (٤) حيث يضرب بيده يظهر كنز[٦٠]، ويستطيع إحضار الطعام والشراب متى يشاء؛ (٥) إن له حظوة خاصة عند الله ويستطيع تحويلها إلى الآخرين، لذا يأمل الناس إذا خدموه أن ينالوا رضا الله.

وعند مقارنة هذه القائمة بالمعجزات الموصوفة في رسالة القدس[٦١] وهي مجموعة من سيَر المتصوفة، كتبها الأندلسي محيي الدين بن العربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ/ ١١٦٥ ـ ١٢٤٠م) نجد أن مثل هذه الكرامات بقيت مقبولة تماماً بعد زمانه بجيلين، إذ كانت تُعدّ نعمة يُسبغها الله على أوليائه. وهذا مما يشير إلى أن توقّع المعجزات الأصيل في المعارف البربرية قد غدا أحد المكوّنات المهمة في تصوّف شبه الجزيرة[٦٢].

---

(٥٨) يسرد دوتيه قدرات الساحر أنه: (١) يحكم قوى الطبيعة؛ (٢) يستطيع الغياب عن النظر؛ (٣) يستطيع أن يطوي الأرض تحته؛ (٤) يستطيع الانتقال إلى مسافات بعيدة بلمح البصر؛ (٥) له اتصال مع الأرواح يتعلّم أسرارها... الخ. ويعلّق دوتيه قائلاً إن قدرة الساحر تشبه بالضبط قدرة المرابط أو الناسك. انظر: Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, pp. 52-53.

(٥٩) Ibn al- 'Arif, *Mahāsin al-majālis*, édité et traduit par Miguel Asín Palacios (Paris: Paul Geuthner, 1933), pp. 100-101.

(٦٠) انظر في ما سبق الهامش رقم (١).

(٦١) Miguel Asín Palacios, tr., «Risālat rūḥ al-quds fī munāṣaḥat al-nafs,» in: Miguel Asín Palacios, *Vidas de santones Andaluces; la «Epistola de la santidad» de Ibn 'Arabi de Murcia* (Madrid: Impr. de e Maestre, 1933).

وتوجد ترجمة إلى الإنكليزية: Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī Ibn al-'Arabī, *Sufis of Andalusia; the Rūḥ al-Quds and al-Durrah al-Fākhirah of Ibn al-'Arabī*, translated and introduction and notes by W. J. Austin; with a foreword by Martin Lings (Berkeley, CA: University of California Press, [1972, ©1971]).

(٦٢) انظر دراسة: Georges C. Anawati, «Philosophy, Theology and Mysticism,» in: Joseph Schacht and C. E. Bosworth, eds., *The Legacy of Islam*, 2nd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 378-379,

وهي استعراض عام للجذور الشعبية في الجمعيات الصوفية الإسلامية:

وهكذا انتشرت «الأخويات» بين الجماهير، وكانت في الأساس جماعات تتكون من معلّم وأتباعه. وقد ساعد في هذا الانتشار سهولة قبول الدعاة المسلمين للمهتدين الجدد؛ وكل ما كان يطلب هو الرغبة =

وربما كان ذلك أيضاً أحد مكونات التديّن الشعبي عند غير البربر إلى بعض الحدود، وهو ما قد تؤكده بعض المعتقدات المسيحية التي ربما تشير إلى جذور مشتركة سابقة في التاريخ.

ومن الظواهر المهمة في عهد الموحّدين نضوج تآلف بين معارف البربر وبين التقاليد الفكرية الأندلسية. فقد برزت مجموعة كاملة من أمارات نعمة الله خلال حكم الموحّدين إلى جانب قبول عام بالكرامات المنسوبة إلى الأولياء. إن التقارب الفكري الذي أدخل التصوّف في إطار المذهب الأندلسي التقليدي يُعدّ مكسباً مهماً لهذه العملية التي أرست دعائم تراث أولياء شمال افريقيا في الإسلام التقليدي.

خاتمة

لقد كشف هذا البحث عن وثيقة مركّبة من خلال تحليل كتاب ابن تومرت في ضوء معرفتنا الانثروبولوجية عن حساسية البربر تجاه السحر والمهديّة. ففي حالة المهدية، نلاحظ أن غيابها عن «عقيدة» الموحّدين، وضمور وإضعاف موقعها في مقاطع أخرى من كتاب ابن تومرت يتعارض مع مفهوم الموحّدين الأصلي الذي يفهم من الروايات التاريخية، التي تشير إلى أن ابن تومرت هو المهدي الذي تبشّر به الأحاديث وهذا يشير بوضوح إلى وجود إقحام وتنقيح في مادة كتاب ابن تومرت، لكي تناسب الإطار الذهني عند جيل لاحق في الأندلس، وأغلب الظن أن ذلك قد حدث عام ٥٧٩هـ/١١٨٣م وهي سنة تاريخ المخطوطة، عندما كان ابن رشد وابن طفيل من مستشاري خليفة الموحّدين يوسف بن يعقوب.

وفي حالة المعجزات، يمكن ملاحظة أنواع الاختلاف نفسها. تتفق الروايات التاريخية التي تناصر الموحّدين أو تعارضهم على أن المعجزات كانت أساسية في تجميع أتباع ابن تومرت من بين البربر أول الأمر. ومع ذلك نجد التوكيد على المعجزات في «عقيدة» الموحّدين تناقضها فقرة في بداية كتاب ابن تومرت، تفيد بأنه لا يمكن إرغام أحد على الإيمان بالمعجزات. ونحن نرى مرة أخرى في هذه الفقرة دليلاً يوضح ما ذهب إليه الجيل الأندلسي اللاحق، بما يتعلق بالفكرة نفسها وبطريقة التعبير عنها.

= في اعتناق الإسلام والنطق الصادق بالشهادة. وكان هؤلاء الدعاة يغضّون الطرف عن العادات القديمة إذا لم يكن فيها إظهار واضح للشرك. وكان من نتيجة هذا التساهل تغيّر ملموس في صورة الإسلام دام عدة قرون. وحتى ذلك التاريخ بقيت الوحدة قائمة، بفضل احترام سلطة العلماء. وعندما غابت سلطتهم في التوحيد، بدأت كل منطقة حديثة العهد بالإسلام، وأحياناً بعض المناطق التي مضى على إسلامها عهد طويل، تسترجع ما تخلّف من عاداتها الشعبية وتراثها السالف.

وفي هذين الموقفين المتطرفين حول المعجزات تتبدّى صورة عن حدود الجدل، داخل الإسلام الأندلسي، بين الأسطوري والعقلاني. ففي الجانب الأسطوري توجد آثار تسهُل رؤيتها في المعارف البربرية. لكن إمكان التحركات السياسية من هذا الجانب هو أحد العوامل التي أرغمت السلطة الأموية الرسمية، على امتداد تاريخها في الأندلس، على الميل إلى الجانب المعاكس، المعارض للموقف الخارق، أكثر مما كان يجري في دولة المشرق[٦٣].

ويذكر ابن صاعد الطليطلي (٤١٩ ـ ٤٦٢هـ/١٠٢٩ ـ ١٠٧٠م) في كتابه **طبقات الأمم** أسماء عدد كبير من العلماء في مجال الرياضيات والفلك والطب، وهي العلوم التي كانت موضع تشجيع رسمي في الأندلس، ولكنه لا يذكر سوى ثلاثة من الميتافيزيقيين، أحدهم يهودي. وبوسع الضرورة السياسية أن تذهب بعيداً في تفسير المسحة القانونية العقلانية[٦٤] التي سادت في الإسلام الأندلسي قبل القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي، وهي تراث فكري نلمسه في نظرة الموحدين إلى العالم.

إن دراسة المعجزة، في انبساطها وراء مظهرها العَرَضي أو الحكائي، قد أدّت بنا إلى خطوط التماس في التآلف الجديد بين الصفة العقلانية والأسطورية في عهد الموحِّدين. وبحلول ذلك العهد، كانت عناصر الأفلاطونية المحدثة قد لعبت دورها في بناء موقف وسيط يؤالف بين العقلاني والأسطوري من خلال تجربة التوحّد الصوفي، أو المعرفة الروحية، كما نجدها في **حي بن يقظان** لابن طفيل. ومن بالغ الأهمية أنه أمكن التوصل إلى ذلك من دون أي ميل إلى تحطيم أدوات العقلانية كما

---

(٦٣) وهذا بالطبع ليس على مبعدة من خطر الدعاوة الباطنية الفاطمية وخطرها المحتمل على الحكم الأموي بداية من عام ٢٩٧هـ/٩٠٩م. وقد حافظ الأمويون على الميل إلى جانب الثقافة العربية القديمة التي تؤكد على التراث الشفوي في الشعر وحفظ الأنساب والتقاليد الدينية وكتاب مالك بن أنس ومدرسته، بعيداً عن المؤثرات المشرقية المتطرفة (من إيرانية ونسطورية وهندية ومعتزلية) مما أدخله العباسيون. ولكن الخطر المحدّد من السحر أنه كان مسيطراً على البربر.

(٦٤) وليس من السهل أن نحدد بالضبط ما نعنيه بهذه الكلمة. فتحديد الثقافة الأولى يحتّم على المرء أن يكون في ذهنه مفهوم لثقافة ثانية، إلى بعض الحدود، فبالقياس إلى ثقافة ثانية وحسب، يمكن تحديد الثقافة الأولى بشكل مفهوم. فقد لاحظ العلماء هذا التوجّه العقلاني العربي حتى في التصوّف نفسه. فهذه آنا ماري شيمّل (A. Schimmel) التي تعرف التصوف الشرقي معرفة جيدة تقول «لا شك أن ابن عربي قد درس كتب ابن مسرّة القرطبي، الذي كان في حدود عام ٩٠٠م قد تكلّم على الإشراق المطهّر، والذي كان يُعدّ من المتصوفة الفلاسفة. وربما كان الإسلام الغربي بوجه عام أكثر ميلاً إلى تفسير الدين بشكل فلسفي أو صوفي تأملي، على النقيض من موقف التولّه والحماس الذي كان يميز كثيراً من متصوفة المشرق ـ وهي اتجاهات كانت تُلمس في خصائص بعض أخويات المتصوفة كذلك». انظر: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina, 1975), p. 264.

جرى في تراث الأشعرية الإسلامية في المشرق[٦٥]. وقد ورثت المسيحية الغربية (واليهودية الغربية)[٦٦] هذا الأفق الفكري العريض الشامل، مما قاد إلى التطورات الفكرية في أوروبا في القرن الثالث عشر وما بعده.

حاولنا في هذا البحث تبيان المدى الذي بلغته عناصر شمال افريقية في حدود المؤالفة التي أحدثها الموحّدون فجعلت هذه التطورات ممكنة. فعن طريق إقحام مادة جديدة، ما كان لها أن تنسجم مع الأعراف القديمة المتصلّبة في مبدأ النقل والتقليد عند المالكية، استطاع الموحّدون تنشيط التراثين الأسطوري والعقلاني، اللذين بقيا، بشكل من الأشكال، في أوروبا الغربية، حتى عصرنا الحاضر.

---

(٦٥) توجد دراسة لهذه الظاهرة في: Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and Its Critique by Averröes and Aquinas* (London: Allen and Unwin, [1958]).

يصف المؤلف الموقف العقلي الذي دمّر الابداع الفكري في الشرق الإسلامي. وقد حدث هذا على الرغم من جهد الغزالي للحفاظ على تماسك العقلاني مع التصوفي، كما يتضح من كتاباته. ولا شك أنه من الخطأ النظر إليه على أنه سبب هذه الظاهرة. انظر: Francis E. Peters, *Aristotle and the Arabs; the Aristotelian Tradition in Islam*, New York University Studies in Near Eastern Civilization; no. 1 (New York: New York University Press, 1968), pp. 190-191.

(٦٦) على الرغم من أن بعض الكتاب اليهود الأندلسيين المهمين (مثل ابن جبيرول «آڤيثيبرون» وأبو الفضل حسداي) كانوا مساهمين بشكل كامل في الحركة الفكرية في الأندلس، وكان بعضهم قد سبق أقرانهم المسلمين. انظر: Şâ'id Ibn Ahmad al-Andalusī, *Kitāb ṭabakāt al-umam (Livre des catégories des nations)*, traduction avec notes et indices précédée d'une introduction par Régis Blachère (Paris: Larose, 1935), chap. 8: «Les Sciences chez les Juifs».

المراجع

أ ـ قائمة قصيرة بالمصادر الأساس

ابن تومرت، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **أعز ما يطلب.** تحقيق عمار طالبي. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥.

ـــــ. **موطأ الإمام مهدي.** الجزائر: مطبعة بيار فونتانا الشرقية، ١٩٠٥.

ابن القطان، أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك. **نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان.** تحقيق محمود علي مكي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، [د. ت.].

Ibn al-'Arīf. *Maḥāsin al-majālis*. Edité et traduit par Miguel Asín Palacios. Paris: Paul Geuthner, 1933.

Ibn Tūmart, Abū Abdallāh Muḥammad Ibn Abdallāh. *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert, Mahdi des Almohades*. Texte arabe, accompagné de notices

biographiques et d'une introduction par I. Goldziher. Alger: Pierre Fontana, 1903.

Lévi-Provençal, Evariste (ed.). *Documents inédits d'histoire Almohade*. Paris: Paul Geuthner, 1928.

ب ـ قائمة قصيرة بمراجع مهمة

توفيق، أحمد. «التاريخ وأدب المناقب من خلال مناقب أبو يعزى.» في: محمد المنوني. التاريخ وأدب المناقب. تقديم محمد القبلي. الرباط: منشورات عكاظ، ١٩٨٩. (منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي؛ ١)

القبلي، محمد. مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٧. (سلسلة المعرفة التاريخية؛ ٥٨)

Doutté, Edmond. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Alger: A. Jourdan, 1909. (La Société musulmane du Maghrib)

——. *Missions au Maroc*. Paris: Paul Geuthner, 1914.

Vol. 1: *En tribu*.

Huici Miranda, Ambrosio. *Historia política del imperio Almohade*. Tétouan: Editora Marroqui, 1956. 2 vols.

Rachik, Hassan. *Sacré et sacrifice dans le Haut Atlas marocain*. Casablanca: Afrique Orient, 1989.

Westermarck, Edward. *Marriage Ceremonies in Morocco*. London: Curzon Press, 1972.

——. *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*. Paris: Payot, 1935.

Zaehner, R. C. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken Books, 1972.

أعداء الداء، جيران أخفياء: الشماليون في عيون الأندلسيين

عزيز العظمة(*)

ـ ١ ـ

إنها لحقيقة لافتة للنظر أن الكتابات الأندلسية تكشف القليل من المعرفة، أو ربما لا شيء على الإطلاق، عن الأعداء الشماليين الذين قاتلوا أهل الأندلس في صراع مميت خلال فترة إخضاع الأندلس (وهي فترة يطلق عليها في المنظور الايديولوجي الغربي اسم «الاسترداد» (Reconquista)). إن كتب التاريخ والسياسة والجغرافيا، إلى جانب كتب الأدب بالمعنى الضيق للكلمة، تكثر فيها الروايات عن الشماليين ـ القشتاليين، والباسك، والفرنجة وغيرهم. وما عدا الأمور المتعلقة بقضايا الصراع السياسي والعسكري المباشر لا تذكر هذه الروايات إلا القليل الملموس عن هؤلاء الناس؛ إنها تنقل الكثير من الصور النمطية الشائعة، ومع ذلك ليس هناك ما يدل على أن ما يفترض أنه جسم ضخم من المعرفة العملية، الناشئة عن الاحتكاك الدائم والتلاقح المتبادل بين العرب والمستعربين (Mozarab) والبربر والصقالبة والآخرين، وبين المسلمين وغير المسلمين، كان مسموحاً له بأن يتجاوز حدود الممارسة العملية ـ الشفوية، وأن يدخل عالم الخطاب الأدبي.

ليس هذا الأمر مستغرباً في عصر سبق ظهور الرواية بوصفها نوعاً أدبياً رئيسياً، أي قبل عصر عد فيه الحاضر وصفاته المباشرة مجرد جريان مستمر «غير موثوق وغير

(*) أستاذ الدراسات الإسلامية في التاريخ الثقافي والفكري العربي والإسلامي في العصرين الوسيط والحديث في جامعة إكستر.

قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

حاسم»[1]، وكان عدم الكمال فيه يفسر بالرجوع إلى معايير مستمدة من تشخيصات أخلاقية الطابع. وهكذا لم يبدُ الأندلسيون راغبين، في شعرهم أو نثرهم، بإيراد أي انطباع عن خصومهم الشماليين فيما عدا تلك الأمور التي تتطلبها مسائل الدعاية العسكرية بعباراتها الشائعة المستخدمة في توصيف الشر وأنماط تمثيل الآخر. إن تصوير الآخر الشمالي لا يعكس في الحقيقة معرفة الأندلسيين اليومية لهذا الآخر، بل إن القوالب اللازمة للتعبير عن العواطف التقليدية والصور المجازية في الأدب الأندلسي هي عواطف وصور مستمدة إلى حد كبير من النماذج العربية المشرقية التي عدت في الأندلس الجوهر الفعلي للأدب.

هذه الحركة المضاعفة لإحداث الطلاق بين المعرفة الفعلية العملية والتعبير الأدبي، المجسدة في النزوع إلى اتباع التقليد والشرقنة، لم تلق الكثير من الاهتمام، وخصوصاً ذلك الجانب المتعلق بتمثيل الكتابات الأندلسية للعدو الشمالي. ويشكل العمل الموسوعي الضخم لأبي العباس المقري (توفي عام ١٠٤١هـ/ ١٦٣٢م) حول أمجاد الأندلس نقطة انطلاق ممتازة لتتبع العلامات والمعاني الضمنية لهذا الطلاق بين ما يفترض أن الأندلسيين عرفوه وعايشوه، وبين ما كتبوه.

- ٢ -

إن قراءة دقيقة لكتاب المقري **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب** يمكن أن تفيدنا أيما فائدة في التحقق من الطريقة التي عالج بها رجال الأدب في الأندلس، في غسق تاريخها العربي - الإسلامي، نظرتهم إلى عدوهم اللدود. **نفح الطيب** هو احتفال كبير بفضائل الأندلس الغاربة. والمكان الذي يحتفل به هنا هو بالطبع أندلس الخيال، مكان لم يتشكل من خلال الرؤية بل من خلال الحنين (النوستالجيا) المضاعف: فالحنين إلى الأندلس نفسها يعبر عنه من خلال شعر الحنين المشرقي، بموضوعاته المألوفة وأشكاله وعواطفه.

ينعكس ذلك بوضوح في الفصول المتعاقبة التي تعالج فضائل الأندلس الماضية: الحدائق والقصور والمدن والعادات الحسنة وأشياء أخرى كثيرة[2]. وعلى مدار العمل

---

(١) Mikhail Mikhailovich Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin, TX: University of Texas Press, °1981), p. 20.

انظر أيضاً: Northrop Frye, *The Anatomy of Criticism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), pp. 303 et seq.

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ج ١ ومواضع أخرى من الكتاب.

كله لا يشكل سرد المؤلف الصريح إلى حد بعيد أكثر من فواصل بين النصوص المقتبسة في الكتاب كله مع تغيير في الفواصل يشير إلى كون المنتخبات الشعرية المتواصلة في موضوع معين سوف تفضي إلى منتخبات أخرى في موضوع آخر. وهكذا يتكون الوصف لبلدة مثل قرطبة، أو حديقة أو قصر في بلدة ما، من وصف افتتاحي يقدم المؤلف من خلاله موضوعه متبوعاً بصفحات كثيرة من الاقتباسات الشعرية الغرض منها تقديم الموضوع ـ وهو غالباً موضوع مكاني ـ إلى جوار مجموعة أخرى من الاقتباسات الشعرية التي قيلت في أماكن أخرى شبيهة، يكون متناسباً معها، أو الأشعار التي قيلت في الحياة المخضوضرة بعامة أو في عظمة أبنية وجدت في أماكن أخرى، أو أنها ببساطة لم توجد إلا في الخيال. ولهذا فإن في مقدور المقري، الذي لم ير جنان قرطبة أو غرناطة، أن يجد في بساتين دمشق ما يذكر بتلك الجنان، وأن يكتب **نفح الطيب** بتوصية من أصدقاء اتخذهم خلال فترة إقامته في دمشق(٣).

بهذه الطريقة تستحضر ذكريات الأندلس من خلال الموضوعات الأدبية المشرقية الشائعة إما بصورة مباشرة أو عبر حقن التقاليد الشعرية الأندلسية بالموضوعات والأشكال المشرقية. لقد انتحلت الأندلس شعرياً من خلال الموضوعات والصور والأشكال والعواطف والمفاهيم ذات المصادر المشرقية والتي جرى تطعيمها باللون المحلي، ومنحت قيمة معيارية من حيث كونها نوعاً شعرياً معيارياً، ومن حيث كونها تمثيلاً ملائماً للواقع. إن شوقي ضيف، إلى جانب دارسين عرب آخرين، يتحدث عن مجمل النتاج الشعري الأندلسي بوصفه صدى للنموذج الشعري المشرقي بغض النظر عن تميز بعض الأصوات الشعرية الأندلسية وتجديدها ضمن هذا التراث الشعري؛ أما بيريس (Pérès) فإنه يتحدث، بنوع من العاطفة الأمومية، عن «الاستبداد» البغدادي و«الاستغلال» الشرقي. إن الأشكال الأندلسية الخالصة، كالموشح، متصلة بوضوح بالصيغ المشرقية ـ وقد أصبحت أشكالاً أندلسية خالصة ـ كما أنها تتصل في الوقت نفسه باحتياجات البيئة الاجتماعية وقد أدرجت ضمن النوع الأدبي المعياري في مرحلة زمنية متأخرة (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي). أما بالنسبة للزجل فإن تاريخه الأدبي المتأخر (مثل أزجال ابن الخطيب) يشير إلى دخوله بصورة مطردة إلى حقل الأدبية بموازاة البيت الشعري الذي يتبع عمود العروض الكلاسيكي(٤).

---

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩ ـ ١١١.

(٤) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، مكتبة الدراسات الأدبية، ط ١٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨)، ص ٤٠٩ ـ ٤٥٥؛ إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢: عصر الطوائف والمرابطين، ط ٦ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٨١)، ص ١٠٨ ـ ١١٧ و٢١٧ ـ ٢٧٩، و Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 46 et 48.

لا تُستدعى قرطبة ببساطة عبر الأنماط الشعرية المناسبة لوصفها والملائمة لذكراها، بل إنها تختزل في العديد من صفحات الكتاب إلى موضوعات العظمة والاخضرار والتألق والإشراق، وفي الوقت نفسه تعد عاملاً لتوضيح المسار الذي لا يرحم لقدر فاس[5]. وهكذا، فإن الأندلس، بمدنها وحدائقها وفضائلها الأخرى، لا تغيب في تذكر المقري واستحضاره لها فقط بل إنها تنسحب أيضاً خلف الموضوعات المتنوعة. وهكذا فإن الأندلس بعناصرها المكونة تصبح مجرد مناسبة لتهذيب الحساسية وجعل العواطف والصور الشائعة المتداولة شيئاً ملموساً بربطها باسم مثل قرطبة، أو تخصيص قسوة القدر بتسجيل المشهد المذل لأحفاد النصريين الذين أصابهم الفقر المدقع في فاس في زمن المقري[6]. إن تراجع النظر في حضرة النمط الأدبي هو العلامة المميزة للكلاسيكية؛ وهكذا فإن فراغ الذاكرة الشاغر في عمل المقري يُملأ باستحضار أشياء مماثلة (دمشق مثلاً) أو بصور شائعة، والحنين إلى الأندلس ليس في الحقيقة سوى استحضار لصور شعرية يظن أن الأندلس تتطابق معها بشكل من الأشكال، أو أنها على الأقل تمثلها.

وهكذا فإن رثاء المقري واحتفاله المطول بالأندلس يستندان إلى الذكرى إلى حد بعيد، وهو يغلف موضوعه بأكثر النعوت والصفات تقليدية عارضاً إياه في النهاية في صورة نصب تذكاري كلاسيكي. إن أعمدته لا تمثل فقط الموضوعات التي شكلت النص بل إنها تمثل أيضاً العلاقة المادية الملموسة مع النموذج التقليدي المشرقي ممثلاً في حجم الكتابة الواسع الذي كرس لتسجيل حياة الرحالة الذين ارتحلوا إلى الأندلس أو إلى المشرق[7]. وما هو متضمن هنا هو بالطبع أكثر من مجرد التوثيق للعلاقة المستمرة، لأن حنين الأندلس للمشرق هو نفسه القوة الدافعة الكامنة وراء هذه الرغبة في محاكاة النموذج الكلاسيكي الذي يمثل المشرق التجسيد الحقيقي أو الزائف له، وفي كل الحالات مرجعيته.

في ضوء ما سبق فإنه ليس مستغرباً أن تشكل الأجزاء الأربعة الأولى من نفح الطيب خطاباً استهلالياً يتضمن وصفاً لحياة لسان الدين ابن الخطيب وأعماله. وليس اختيار ابن الخطيب مجرد مصادفة، فهو يمثل، بنثره المشهور وبعواطفه كذلك، المناحي الأدبية التي كنا نناقشها. إن سجعه الذي لا نهاية له، حيث تتوالى سلسلة طويلة من الأسجاع والإطناب مصحوبة بالإضجار الذي تحمله الرسالة البيروقراطية، يعامل هنا

(٥) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٠ ـ ٥٠٥.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢٩.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢ ـ ٤. وحول دراسة مفصلة لهذا الموضوع، انظر أيضاً: M. K. Lenker, «The Importance of the Rihla for the Islamisation of Spain,» (Unpublished Ph. D. Dissertation, University of Pennsylvania, 1982) (University Microfilms).

بوصفه الجوهر الحقيقي للروح الكلاسيكية، رغم أن إسرافه الذي لا روح فيه لا يحتفظ بشيء من حس السخرية والمفارقة والرشاقة المفعمة بالحيوية التي يمتلكها النموذج المشرقي المبكر للنثر المسجوع، أو الذي تمتلكه المقامات الأندلسية المبكرة، التي كانت مثلها مثل نموذجها المشرقي مليئة بحس المفارقة والمحاكاة الساخرة واستحضار الحياة اليومية[٨]. يدعم هذا العنصر الأسلوبي الموضوعات التي أعرب فيها ابن الخطيب، كاتب عصره، عن ذاته المثقفة وعن الآخر الشمالي. ابن الخطيب إذن، وبصورة جوهرية، هو الرابط الذي يربط المقري بماضيه الأندلسيّ؛ إنه، إلى جانب الكتاب الآخرين الذين يزودون **نفح الطيب** بمادته، هو الذاكرة الفعلية للمقري. إن من الممكن القول إن **نفح الطيب** هو النتاج الأخير للأدب الأندلسي، لا لكونه ديوان هذا الأدب بل لأنه كذلك ديوان لأشكال وأمزجة وعواطف وموضوعات سابقة تم تفسيرها بمعايير مشرقية. إن تمثيل العدو الشمالي ووصفه يفهمان تماماً في هذا السياق وضمن هذه المحددات التقليدية.

هذه النزعة المحلية المبالغ فيها كانت سمة من سمات فترة حكم النصريين، كما كانت سمة من سمات العصور التي جاءت قبلها. إن الحمراء، بمنزلتها الرفيعة التي تحتلها في العالم، ترتبط، في البنية والوظائف، بالعمارة المشرقية الإسلامية والعمارة الملكية ما قبل الإسلامية، أي بوصفها مختصراً لهذه العمارة بشكل من الأشكال[٩]. ولقد كانت عبارة الشعوبية التي أطلقها في مرحلة سابقة أبو عامر بن غرسيا، وهو أحد المدافعين عن مجاهد العامري وابنه علي إقبال الدولة (ملوك الطوائف reyes de taifas) حكّام دانية، هم متحدرون من الرقيق ذوي الأصل الصقلبي)، وذلك في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، تُبين هذه النقطة أيضاً. لقد صيغت دعايته السياسية ضد العرب، بموضوعاتها، على غرار الأدب الشعوبي السابق عليه في بغداد: إننا نسمع عن الطبيعة الهمجية للعرب، عن كونهم رعاة إبل بالوراثة، هذا إذا لم نذكر انحدارهم من سلالة أبناء الأمة هاجر - وهذه همجية واضحة تماماً إلى درجة أن ظهور محمد فيهم لا يعد شيئاً مستغرباً مثله مثل ظهور الذهب في الوحل[١٠]. إن الأمزجة المشرقية التي تتخلل الأدب الأندلسيّ تنتسب، عموماً، إلى

---

(٨) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٣٠٣ وما بعدها وقارن ص ٢٨٠. انظر أيضاً:

James T. Monroe, *The Art of Badīʿ az-Zamān al-Hamadhānī as Picaresque Narrative* (Beirut: American University of Beirut, 1983).

(٩) Oleg Grabar, *The Alhambra*, Architect and Society (London: Allen Lane, 1978), p. 207 and chap. 2, passim.

(١٠) James T. Monroe ,comp., *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn Garcia and Five Refutations*, introduction and notes by James T. Monroe (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), pp. 23-29.

مقولات أوسع تتعلق بعملية تهذيب العاطفة والرؤية حيث يُطرد التسجيل الفوري للرؤية والشعور من دائرة الإمكانية الأدبية ويُحل في مرتبة أدنى هي عالم الأنانة (Solipsism) (وهي نظرية تقول بأن لا وجود لشيء غير الأنا) أو الحياة العملية الفورية. وليس هذا حدثاً مستغرباً في المرحلة التي سبقت نضوج الظروف التي مهدت لظهور الرواية، وبالتالي جلبت الحياة اليومية إلى عالم الكتابة.

يصدق هذا بدرجة مساوية على فهم القشتاليين وشماليين آخرين قريبين منهم، وتصويرهم من قبل رجال الأدب في عهد النصريين وعهود سابقة عليهم. إن الاحتكاك المباشر مع القشتاليين، وكذلك مع الشماليين الآخرين، كان كبيراً، لا من خلال العيش مع المستعربين فقط، بل من خلال الاحتكاك مع الأسرى والمهاجرين والجنود والتجار في غرناطة والمرية ومالقة وفي أماكن أخرى عديدة[11]. وقبل ذلك كان ابن مردنيش، سيد بلنسية ومرسية، المولّد (توفي عام ٥٦٧هـ/ ١١٧٢م)، ثنائي اللغة، وكذلك كان عمّاله[12]، وكانت عملية التثاقف بلا شك عظيمة القوة والتأثير: لقد خلع النصريون، الحكام والمحكومون منهم (باستثناء الجنود والقضاة العرب) العمامة واتبعوا العادات القشتالية في اللباس، إضافة إلى أخذهم عن القشتاليين بعض أساليب الحرب والتسليح الحربي[13]، ويبدو أنهم أخذوا عن الشماليين طريقتهم في تنفيذ حكم الإعدام بقتلة الملوك، أي الجر والتمزيق والحرق، وهذا ما حصل لقاتل السلطان يوسف بن إسماعيل النصري عام ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤[14]. ولقد رأى ابن خلدون، بذهنه الثاقب وذكائه المعتاد في تأثر النصريين بالشماليين، عبر اتخاذ النصريين لباس الشماليين واتباعهم عاداتهم ونحتهم تماثيل للزينة، دليلاً على انتصار الشماليين وهيمنتهم[15]. إن ما هو أكثر أهمية بالنسبة لنا في هذا السياق هو أن ذلك كله

---

(١١) Rachel Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232-1492)* (Paris: Boccard, 1973), pp. 316-323.

(١٢) محمد عبد الله عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ط ٣ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦)، ص ٧٢.

(١٣) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق محمد عبد الله عنان، ذخائر العرب؛ ١٧ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٣٦، واللمحة البدرية في الدولة النصرية، تحقيق محب الدين الخطيب (بيروت، ١٩٧٨)، ص ١٣٦؛ المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣، و Rachel Arié, «Quelques remarques sur le costume des musulmans d'Espagne au temps des Naṣrides,» dans: Rachel Arié, *Etudes sur la civilisation de l'Espagne musulmane*, Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 6 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1990), pp. 91-120.

(١٤) ابن الخطيب، اللمحة البدرية في الدولة النصرية، ص ١١٠.

(١٥) 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère (Paris: =

يعكس معرفة قريبة، رغم كون ذلك لا يبدو أنه تخلل عملية تمثيل الذات والآخر التاريخيين. إن الكلاسيكية العربية تسود في مرحلة أصبحت فيها الشخصية الإسبانية للسكان المسلمين، وندرة الأصول العربية، شيئاً ملحوظاً تماماً من خلال دراسة الأسماء التي تظهر في سجلات غرناطة الشرعية في القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي[١٦]. ومع ذلك فإن هذا التكوين البشري الاجتماعي لحكم النصريين شبه غائب من المصادر العربية، إلى الدرجة التي صار فيها وجود المستعربين في مملكة غرناطة موضع شك من قبل بعض الدارسين، مع أن ذلك مناف للعقل[١٧].

لهذه الأسباب علينا ألا نستغرب كثيراً ما كتبه ابن خلدون من وصف لزيارته إشبيلية في سفارته إلى بطرس القاسي (Pedro the Cruel). وما كتبه لا يتضمن أي وصف للمدينة أو للقاءاته بالقشتاليين[١٨]. إن قراءة متفحصة للتعليق المفصل على نظرية ابن خلدون في الملك ـ **بدائع السلوك في طبائع الملوك** لابن الأزرق المالقي (توفي عام ٨٩٦هـ/ ١٤٩١م) ـ الذي قصد منه اكتشاف الأسرار الكامنة وراء نجاحات الحكم وإخفاقه (والذي كتب للأمراء النصريين، الذي كانوا مشغولين بمعاركهم في ذلك الوقت) ـ تكشف أن التجربة السياسية الراهنة للنصريين، وكذلك تلك الخاصة بدويلات الطوائف الأخرى في الأندلس، لم تلعب سوى دور ضئيل الأهمية في ما كتبه ابن الأزرق إذ ليس هناك أي ذكر لقشتالة، وحتى النصريون أنفسهم لا يرد ذكرهم سوى ثلاث مرات فقط على مدار هذا العمل الضخم. إن معظم المادة التاريخية تقدم على سبيل ضرب الأمثلة لأخذ العبرة والاقتداء والتحذير، كما هو معتاد في كتب الآداب السلطانية، وهي مستمدة من تاريخ الفرس والبيزنطيين إضافة إلى بعض الأحداث التاريخية المأخوذة من تاريخ المشرق الإسلامي وهي تستند بوضوح تام إلى مصادر مشرقية. إن وصف ابن الأزرق لأهل الذمة لا يشير إلى التجربة الأندلسية الواسعة في هذا المجال، ولا يرتبط بأية علاقة مع هذه التجربة. إنها كتابة أدبية وفقهية في الأصل والاستلهام لا تعود إلى وقائع الأحوال[١٩]. أما مقامة ابن الخطيب في السياسة فهي

= Institut impérial de France, 1858), vol. 1, p. 267.

(١٦) انظر المقدمة العربية لـ: Luis Seco de Lucena, ed. and tr., *Documentos Arábigo-Granadinos*, Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos (Madrid: Imprenta del Instituto de Estudios Islámicos, 1961), pp. 8m-9m.

(١٧) انظر: Arié, *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)*, p. 314.

(١٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١)، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٩) أبو عبد الله محمد بن علي بن الأزرق، بدائع السلوك في طبائع الملوك، تحقيق محمد بن عبد الكريم (ليبيا؛ تونس، ١٩٧٧)، ج ١، ص ٥٨ ـ ٥٩ وج ٢، ص ٦٨٤ ـ ٦٩٨.

مكتوبة بالروحية نفسها: وهي تقدم على أنها خطاب حكيم فارسي مجهول الاسم، هو مثال الحكمة والعقل، يوجه إلى هارون الرشيد، وهو خطاب حافل بالحكم الجامعة المانعة والأمثال السائرة عن العدل والسلطة والفضيلة بطريقة مألوفة في كتب الآداب السلطانية. إن النص يتضمن بعض الأمثال السائرة المتصلة بالعلاقة بين السياسات المدنية والشريعة، لكنه لا يتضمن أية إحالة على السياسات الأندلسية؛ ولا يتضمن أية نماذج تاريخية، كما تفعل كتب الآداب السلطانية بصورة ثابتة[٢٠].

بكلمات أخرى، فإن هذا الكتاب يتأثر خطى التقليد، بمعنى أنه يحيل على نصوص معيارية تصبح بموجبها الحياتان الثقافية والأدبية خاضعتين لفكرة شبه شرعية عن الالتزام بالأسلوب والنوع، وحيث تكون المعايير هي معايير المسموح والمشروع. وهذا ما جعلها، بالمصادفة، مختلفة عن أعمال الحسبة التي تزود المحتسب بالتعليمات والوقائع، لأن الأخير يدمج خطابه عن المشروعية بذكر شواهد ينبغي تصحيحها ملقياً بذلك نظرة قيمة على الواقع الاجتماعي؛ لكن أعمال الحسبة تظل مجرد مرشد عملي. وتتفق هذه الرؤية، فيما يتعلق بالعبارات الشائعة الاستخدام والأنماط الممثلة، إلى حد بعيد مع الطريقة التي صور بها المؤلفون القشتاليون خصومهم العرب المسلمين الأندلسيين الذين أسموهم المورين (Moros)، فقد صوروهم بطريقة أكثر بدائية وأكثر حساسية، بلا أي ريب، لأية فكرة تتعلق بالاحتكاك معهم[٢١]، «برغم حقيقة التداخل الثقافي - الاجتماعي بينهم والمعرفة العملية المفصلة الظاهرة، على سبيل المثال، بوضوح في الخطاب الذي ألقاه السيد (El Cid) أمام مسلمي بلنسية الذين هزمهم عام ١٠٩٤»[٢٢].

هناك بالتالي غياب واضح للشماليين والعادات الشمالية، لكن هذا لا يعني بأي

---

(٢٠) لسان الدين محمد بن عبد الله بن الخطيب، «رسالة السياسة،» في: محمد عبد الله عنان، **لسان الدين ابن الخطيب: حياته وتراثه الفكري** (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ص ٣٧٦ - ٣٨٨.

الـ Furstenspiegel هي الكتب التي تتحدث عن الأفعال والسلوكات التي ينبغي على السلطان أن يتقيد بسلوكها، ومن الأمثلة على ذلك كتاب الأمير لمكيافيللي، وهي تقابل بالعربية كتب الآداب السلطانية. [المترجم].

(٢١) انظر النصوص في: Colin Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, 3 vols. (Warminster, UK: Aris and Phillips, ᶜ1988-ᶜ1992), vol. 2, pp. 79 and 85; Juan Goytisolo, *Chroniques sarrasines*, traduit par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zéphir (Paris, 1981), pp. 9-29, et Richard William Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962), passim.

(٢٢) Smith, ed. and tr., Ibid., vol. 1: *711-1150*, pp. 115-119.

انظر أيضاً: Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), p. 123 and passim.

شكل من الأشكال غياب تعبيرات وأقاويل عن هؤلاء الشماليين؛ فعلى النقيض من ذلك تظهر غزارة هذه التعبيرات والأقاويل، في كتب التاريخ على الأخص، وكذلك في كتب الجغرافية والأعمال الأدبية عموماً. وعلى امتداد صفحات هذه الكتب يتعرض القارىء، بصورة ثابتة تقريباً، لسلسلة من النعوت والعلامات التي تصف المظاهر الخارجية، وبخاصة ما يتعلق بالمظهر الديني الخارجي. وهكذا فإن ورود ذكر صاحب قشتالة، مهما كان التعبير عن ذلك محايداً، أو ورود الاسم الفونش أو الأذفونش، يؤدي على الدوام إلى إلحاقه بوصف «الطاغية» أو «طاغية النصارى» الذي غضب فـ «أقسم بآلهته»، ووضع على رأس جيوشه «كلباً من مساعير كلابه»[٢٣]. إن المخاطبات السلطانية التي سطرها قلم ابن الخطيب تردد بانتظام هذه الصور الشائعة المبتذلة: والقول بأن الكفرة وعبدة الصليب وأصحاب العادات الوثنية البغيضة الأخرى قد اغتصبوا الأندلس[٢٤] ليس قولاً غير مألوف في زمن الحرب.

يزودنا هذا النص، إضافة إلى نصوص أخرى، بصور وموضوعات شائعة سابقة الوجود تتلخص وظيفتها الاستطرادية في إخبارنا بالفروقات عبر تعداد علامات الاختلاف والتلميح بفساد الحال. وهكذا فإن نقاد ابن غرسيا، ومن منظور عرقي صرف، قد اتهموا الشماليين بأنهم عامة رعاة خنازير ونسل رجال مخمورين غير مختونين ونساء نهمات لا يشبعن (وهن كن أخذن على الأغلب كغنائم حرب)، وأنهم عاقون ناكرون للجميل ارتفع شأنهم في الديار الإسلامية من خلال اللغة الفصحى (العربية) التي حلت محل رطانتهم الغريبة غير المفهومة[٢٥]. وإذا يمتدح ابن غرسيا شقرة اللون يمقت نقاده اللون الأشقر ولا يعدونه من صفات الجمال، ونستطيع أن ندرك الطبيعة التقليدية لهذه المجادلات المتعلقة بالكراهية العرقية بالعودة إلى ابن حزم. فلكي يوضح اطروحته الخاصة بأن المرء يظل على ارتباطه بصفات حبه الأول يقتبس ابن حزم من تجاربه الشخصية، إذ إن حبه الأول لفتاة شقراء قد حدد ذوقه في النساء طيلة حياته... وذلك في إشارة إلى «نُعم» التي ماتت في سن السابعة عشرة تاركة ابن حزم الشاب محطم الفؤاد. وقد كان تفضيل النساء الشقراوات واضحاً لدى والد ابن حزم، كما هو الأمر لدى معظم سادة بني أمية في قرطبة؛ وهكذا كانت ذرية

---

(٢٣) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٤، ص ٣٥٨، نقلاً عن: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الأمانة؛ دار بيروت، ١٩٧٥)، ص ٢٨٨.

(٢٤) على سبيل المثال: المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٠٤ - ٤١٥ وج ٦، ص ١٦٥ - ١٦٦ ومواضع أخرى.

(٢٥) Monroe, comp., *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn García and Five Refutations*, pp. 75, 70, 76, 78, 79 and passim.

عبد الرحمن الناصر شقراء بصورة عامة[٢٦]، والحكام يكونون في العادة ذوي عادات ونزعات متباينة في ما يخص مسائل الذوق.

بصورة مشابهة يستفيد قول المعتمد بن عباد، الذي أصبح بمثابة المثل السائر، من علامات الاختلاف المذكورة. . بما في ذلك تكييف الموضوعات الشعوبية. ففي رده على تحذير حاشيته له من عاقبة قراره باستدعاء المرابطين وقولهم «السيفان لا يجتمعان في غمد واحد»، يفضل المعتمد أن يرعى الجمال على أن يرعى الخنازير[٢٧]. لكن آكلي الخنازير ينتصرون في النهاية، وفساد حال العالم تصاحبه أشياء أخرى كتحول المساجد إلى كنائس وحلول الكفر محل الإيمان وحلول الصلبان محل منابر المساجد، وتضوّر الخيول العربية الأصيلة جوعاً، كما يقول أبو البقاء الرندي في نونيته[٢٨]:

فاسأل بلنسية ما شأنُ مرسية ... وأينَ شاطبةٌ أم أين جيانُ

....

قواعدُ كنَّ أركانَ البلادِ فما ... عسى البقاءُ إذا لم تبقَ أركانُ

تبكي الحنيفيةُ البيضاءُ من أسف ... كما بكى لفِراقِ الإلف هيمانُ

على ديارٍ من الإسلام خاليةٍ ... قد أقفرت ولها بالكفرِ عمرانُ

حيث المساجدُ قد صارت كنائسَ ما ... فيهن إلا نواقيسٌ وصلبانُ

تلاحظ القصيدة أيضاً فساد الحال هذا في حقل حساس بصورة خاصة، أي ذلك الحقل المتعلق بالنساء؛ فقد فعل العلوج الشماليون بنساء الأندلس ما فعله جنود الأندلس والغزاة بالنساء الشماليات[٢٩].

يقودَها العلجُ للمكروه مكرهةً ... والعينُ باكيةٌ والقلبُ حيرانُ

وفي الحقيقة أنه يُروى عن ابن حيان قوله بأن أحد الفرنجة، خلال فترة احتلال النورمانديين القصيرة لبربشتر (Barbastro) عام ١٠٦٤م، قد احتجز ابنة أحد النبلاء المحليين واضعاً في اعتباره أنها ستنجب له أولاداً مقارناً فعله هذا بالطرق والممارسات الشرعية لخصومه[٣٠]. إن العلوج الشماليين يقومون بإيصال فساد الحال إلى أقصى حد

---

(٢٦) المصدر نفسه، مواضع مختلفة، وأبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق الطاهر أحمد مكي، ط ٣ (القاهرة، ١٩٨٠)، ص ٤٨ ـ ٤٩، ١٢٤ و١٣١.

(٢٧) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ٤، ص ٣٥٩، نقلاً عن: الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص ٢٨٨.

(٢٨) المقري، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨٧ ـ ٤٨٨، ٤٥٧ ـ ٤٦٠ و٤٨٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٨٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٢.

يستطيعونه، حيث: «يفتضون البكر بحضرة أبيها، والثيب بعين زوجها وأهلها»[٣١].

وهذا بالطبع مجرد نتيجة أخيرة لدوران عجلة القدر، وهي نهاية تحققت بصورة حاسمة في طلب أبي عبد الله الصغير، آخر ملوك بني نصر في غرناطة، من الشيخ الوطّاسي، سلطان فاس، أن يسمح له بالهجرة إلى افريقيا الشمالية[٣٢]. ولقد ابتدأ دوران عجلة القدر هذا، بحسب الكتاب الأندلسيين، منذ نشوء الفتنة الكبرى في القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي، مما أحدث فساداً للحال، مثل اغتصاب لقب الخليفة من قبل ملوك الطوائف أنفسهم. يرد هذا الكلام بوضوح لدى ابن رشيق (والنقطة نفسها يذكرها البيروني في المشرق مشيراً إلى العباسيين، وإن كان يفعل ذلك على صورة تؤكد أكثر على الواقعية وأقل على العبارات البلاغية)[٣٣]:

مـا يـزهـدني فـي أرض أنـدلـس	تـلـقيب معتضد فيها ومعتمدِ
ألقابُ مملكةٍ في غيرِ موضعها	كالهر يحكي انتفاخاً صولةَ الأسدِ

هناك تأويل مشابه لطيش بن هود، حاكم سرقسطة، وسلوكه غير المناسب، وينسب إليه أنه كان يمشي في الأسواق محاولاً إظهار عناية مفرطة بالعامة محدثاً بذلك انهياراً وفساداً في الملك، وبالنتيجة هزيمة للمسلمين[٣٤]. وبالتالي فإن القدر يستخدم فساد الملك كحيلة له علاوة على استخدامه لتلك الممارسات السياسية السخيفة مثل تلك التي أضعفت المسلمين عشية «واقعة العقاب» البحرية (Las Navas de Tolosa) عام ٦٠٩هـ/١٢١٢م، حيث هزمت جيوش الموحدين[٣٥]، يرافق ذلك بالطبع، كما هو معهود في العصور الوسطى، مزيج متنافر من العلامات والتداعيات ذات الأصول الدينية كالرؤى[٣٦] والنذر الكونية والمناخية[٣٧]. ومن أكثر العلامات التي تتنبأ بمسار التاريخ شهرة صندوق طليطلة الذي فتحه لذريق، آخر ملوك القوطيين، ضارباً عرض الحائط بالتوصية بعدم فتحه، حيث رأى صوراً لفرسان يلبسون عمائم وكتاباتٍ عربية. لقد ذكرت هذه الحادثة في الكتابات العربية كما ذكرت في (De Rebus Hispaniae) لرودريغو خيمينث دي رادا (Rodrigo Jiminez de Rada) (١٢٤٣م)[٣٨]. مثل هذه

(٣١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٥٠.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣ ـ ٢١٤، وأبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، تحقيق ادوارد سخاو (ليبزك: ادوارد سخاو، ١٩٢٣)، ص ١٣٢.

(٣٤) المقري، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٨٤.

(٣٦) على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٦٢ ـ ٣٦٩.

(٣٧) على سبيل المثال: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٤٤٧.

(٣٨) الحميري، **الروض المعطار في خبر الأقطار**، ص ٣٩٣، و Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, vol. 1, p. 9.

الأشياء كانت تُرى بوصفها علامات على غضب إلهي، وهو موقف يلخصه القول المنسوب إلى آخر النصريين أبي عبد الله الصغير، عندما سلم الحمراء لفرناندو وإيزابيلا... إن من المفترض أنه قال إن الكارثة التي كان مشاركاً فيها حدثت فقط لأن الله لم يكن راضياً عن المسلمين، وبسبب رضاه عن الملوك المسيحيين(٣٩). وسواء أكان هذا الكلام مشكوكاً في صحته أم لا، فإن هذه العبارة تعكس المزاج السائد حينئذاك.

إن الخطاب التاريخي والسياسي عن الخصم الشمالي لا يفشي الكثير عن الشماليين أنفسهم. وفي الرواية التاريخية، مثل تلك التي نعثر عليها لدى ابن خلدون وآخرين، نقرأ سرداً سياسياً عارياً يحافظ على تقاليد الكتابة التاريخية العربية التي تعد الحياة الاجتماعية والوصف الأنثروبولوجي غير ذي صلة بالموثوقية التاريخية(٤٠). إن كتاب **أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر**، وهو رواية معاصرة للأحداث التي قادت إلى سقوط غرناطة مجهولة المؤلف، لا يتضمن أي تأمل للأحداث السياسية التي يرويها بلغة تخلو من الكياسة؛ وأي تعليق يورده هو ذو طبيعة روتينية ويستعين على ذكره بإرادة الله(٤١). في ثنايا هذه الروايات التاريخية تذكر الأسباب المتصلة بالقضاء والقدر، والشعوذات التي ذكرناها سابقاً، بصورة مباشرة أو نقلاً عن آخرين كما رأينا من قبل عبر تمثيل فساد الحال. إن فساد الحال يحصل عندما ينتصر المسيحيون؛ وهناك شواهد كثيرة جداً على ذلك، والاستثناء الوحيد، الذي يمكن أن نحدس به، هو ابن خلدون الذي افترض، بصورة فريدة واستثنائية، تواصلاً تاريخياً لتاريخ إسبانيا قبل الإسلامية وتأريخها الإسلامي، وذلك على مستوى الدولة والاستخدامات المعمارية وعادات الطبخ والمهرجانات والأعياد(٤٢).

لقد كانت عبقرية ابن خلدون خاصة واستثنائية على كل حال. كتب ابن خلدون بوضوح عن التاريخ والدولة أشياء مزقت نظام المعرفة في زمنه رغم إنه لم يقم بهدم عناصرها المكونة؛ وبذلك يكون علامة على مرحلة تاريخية انقضت لا فاتحة لعصر

---

(٣٩) عنان، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين، ص ٢٦٠ و٢٦٢.

(٤٠) Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation* (London, 1981), p. 11 et seq., and

عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، الفصل ٢.

(٤١) كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر، مجهول المؤلف، تحقيق م. مولر (ميونيخ، ١٨٦٣)، مواضع مختلفة.

(٤٢) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol. 2, pp. 252, 309-310.

(٤٣) Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*, chap. 3.

يجيء، ولهذا السبب تجاهله معاصروه[٤٣]. ومع ذلك يظل عرضه لتاريخ إسبانيا المسيحية الأكثر أهلية واتصالاً بذلك التاريخ[٤٤]، ويمثل أفضل ما في الكتابة التاريخية الأندلسية أو المشرقية المبكرة رغم أنه لا يطرح بأية صورة من الصور المعايير السابقة للكتابة التاريخية. . وملاحظاته في الوصف الأنثروبولوجي لا تنتسب إلى التاريخ بل إلى خطابه التمهيدي حيث إن مقدمته الشهيرة تبدو شيئاً مختلفاً تماماً[٤٥]. إن أي وصف اجتماعي أو انثروبولوجي للشماليين، سواء لدى ابن خلدون أو أي مؤلفين آخرين، لا يشكل جزءاً من الخطاب التاريخي أو السياسي، إذ إن هذين الخطابين يتشكلان من تسلسل الأحداث السياسية التي تُدمج، في أفضل الأحوال، مع وصف الأعراق الذي يتم بمعزل عن وصف الخصائص الانثروبولوجية.

- ٣ -

إن تقديم وصف الأنماط العرقية على الوصف الانثروبولوجي هو إحدى العلامات المميزة للخطاب العربي كله في العصر الوسيط (وخطابات وسيطية أخرى) والذي يتخذ أقواماً وثقافات أخرى موضوعاً له، رغم أن الرحلات العربية والأدب الجغرافي العربي تتضمن ما يمكن عده كلاسيكيات في الوصف الانثروبولوجي. . ومثال ذلك وصف ابن فضلان للأتراك والبلغار والروس، وعلى نطاق أضيق وصف الرحالتين الأندلسيين إبراهيم بن يعقوب والغزّال للأقوام والأماكن الأوروبية المختلفة[٤٦].

ومع ذلك فإن الكتابات الأندلسية عن عادات جيرانهم الشماليين القريبين ومؤسساتهم منقسمة، من جهة، بين متطلبات سوء فهم العدو (عبر أشكال من الوصف النمطي) وبين ما يمليه علم جغرافية الأقاليم (التي استندت إليها الجغرافية العربية برمتها. المترجم) من جهة أخرى. بالنسبة للمسألة الأولى فإن النظير المشرقي واضح تماماً في وصف العدو الخالد، البيزنطي. . وهو وصف تصاحب فيه المعالجة التفصيلية للجغرافية الطبيعية والاقتصادية درجة استثنائية من القص الخرافي الخاص بالمناطق القريبة التي كانت لهم فيها تجارب واسعة ومباشرة. نتيجة لذلك فإن المجتمع البيزنطي برجاله ونسائه قد تموضع في فراغ شاغر غريب بين هذين الخطابين،

---

(٤٤) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، تحقيق يوسف أسعد داغر (بيروت، ١٩٥٦)، ج ٤.

(٤٥) Al-Azmeh, Ibid., p. 112 et seq.

(٤٦) لمناقشة هذا الموضوع، انظر: عزيز العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١)، الفصل ٤.

(٤٧) André Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ᵉ siècle: Les Travaux et les jours*, 4 vols. (Paris; Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967-1988), vol. 2, pp. 462-463.

الجغرافي والقصصي الخرافي[٤٧]. ومثلها مثل الأندلس، وبالاقتران معها في الحقيقة، لعبت بيزنطة دوراً لافتاً في الأدب الإسلامي الخاص بالآخرة والفتن والملاحم[٤٨].

أما بالنسبة إلى مجال علم جغرافية الأقاليم، وملازمة علم وصف الأعراق البشرية، فإن وصف الأندلسيين لجيرانهم الشماليين هو نتاج تقليدي للتراث العربي في وصف الأعراق. لقد أصبح ذلك شيئاً ثابتاً في القوالب الأدبية في المشرق انتقل من جيل إلى جيل مع إضافة تحريفات تجريبية بارزة من حين لآخر[٤٩]. لكن هذه التحريفات لم تكن لتغير التوجه النمطي العام. وبالتالي فإن مظاهر الوصف الانثروبولوجي الدقيق قليلة جداً وهي لا تحدث تغييراً في الصورة العامة. كان البكري (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، على سبيل المثال، واعياً لمبادىء تزاوج الأباعد بين المسيحيين الإسبان[٥٠]. ولقد ورد ذكر ممارسة الملوك المسيحيين لكبح الشهوات وإماتة الجسد تأدية لنذر، وورد ذكر الامتناع عن الجنس وعن الحلاقة والنوم على السطوح الصلبة وأشياء أخرى من هذا القبيل[٥١]. وليس مما يثير الاستغراب أن مظاهر الموسيقى العسكرية وشعارات النبالة قد كتب عنها[٥٢]، وكذلك سجلت مظاهر وترتيبات الظئار (إرضاع المرأة لغير ولدها)[٥٣].

لكن الدوافع (الموتيفات) الوصفية الانثروبولوجية الأكثر شيوعاً كانت تلك التي تدمج تماماً مع أنماط وصف الأعراق، أي تلك التي تتضمن بصورة خاصة وصف العادات الخاصة بالجنس والنظافة والاستعدادات للحرب... أي أشياء توضح فساد الحال وهي نفسها أدوات لهذا الفساد.

لقد أمعن الكتاب المشرقيون النظر منذ زمن بعيد بموضوع حرية النساء الأوروبيات وغير الأوروبيات، وكذلك فعل نظراؤهم الأندلسيون بدءاً من الغزال

---

(٤٨) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ٢٠٤. في ما يتعلق بهذا المقدار الضخم من الأدب الخاص بالبعث والحساب تجدر الاشارة، على سبيل المثال إلى: أبو الفدا اسماعيل بن عمر بن كثير، نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق محمد أبو عبية (الرياض، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٦٥، ٧٢ ومواضع أخرى.

(٤٩) Miquel, Ibid., vol. 2, pp. 124-125, note (9).

(٥٠) أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، تحقيق عبد الرحمن علي الحجي (بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨)، ص ٩٩.

(٥١) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ٤٤٣.

(٥٢) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol. 2, p. 46, and

ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ٤، ص ٣٩٥.

(٥٣) الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص ٥٠.

(توفي عام ٢٥٠هـ/ ٨٦٤م)، الذي سجل مشاهداته الشخصية في بلاد النورمانديين(٥٤) وانتهاءً بإبراهيم بن يعقوب(٥٥)، وابن دحية(٥٦) وآخرين. ومن الجدير ملاحظته بالنسبة لهؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم تشديدهم على غياب الغيرة بين الرجال والحرية الجنسية التي تمتلكها النساء غير المتزوجات، وهذان العنصران يتوحدان لدى إبراهيم بن يعقوب في وصف نمطي واضح للميل المزعوم لدى الرجال السلاف لتطليق النساء اللواتي يتزوجونهن ويجدونهن عذراوات(٥٧).. وهو ما يمكن أخذه كمثال على الفساد وانقلاب السوية الطبيعة للأشياء التي هي موضع السؤال. وتظهر الحدود المنطقية لانقلاب السوية هذا في الكتابات العربية الخرافية المتعلقة بأمازونيات البلطيق والجزر الميلانيزية(٥٨) (والأمازونيات مجتمعات خرافية نسائية عسكرية ترجع إلى خرافات اليونانيين، وعنهم التسمية. المترجم).

تلعب شؤون النظافة دوراً مشابهاً في هذا الوصف النمطي للأعراق. ان الجلالقة (Galicians)، كما يراهم إبراهيم بن يعقوب، ليسوا أهل غدر ودناءة أخلاق فقط، بل إنهم لا يتنظفون أبداً، ولا يغتسلون في العام إلا مرة أو مرتين بالماء، ولا يغسلون ثيابهم منذ يلبسونها إلى أن تتقطع عليهم، ويزعمون أن الوضر الذي يعلوها من عرقهم به تتنعم أجسامهم وتصلح أبدانهم(٥٩). هناك، كما هو واضح، بعض الحقيقة في هذا؛ لكن هذه الحقيقة تصبح من منظور النظافة المتحضرة والمتطلبة التي يتسم بها الإسلام والحياة المدنية المعقدة علامة على الهمجية، ولذلك نجح نص إبراهيم بن يعقوب نجاحاً كبيراً وقد اقتبسه المؤلفون كثيراً في كتبهم. وهكذا عمم الوصف ليغطي الأوروبيين الغربيين والشماليين الغربيين (الفرنجة بعامة)، وانتشر في البلدان الإسلامية من خلال وصف القزويني المؤثر للعالم (توفي عام ٦٨٢هـ/ ١٢٣٨م)(٦٠).

---

(٥٤) الغزال، نص ورد في: Alexander Seippel, ed., *Rerum normannicorum fontes arabici* (Oslo: Typis excudit A. W. Brogger, 1896-1928), p. 14 et seq.

(٥٥) البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، ص ١٨٧.

(٥٦) النص في: Seippel, ed., Ibid., p. 17.

(٥٧) البكري، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

(٥٨) العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، الفصل ٥.

(٥٩) البكري، المصدر نفسه، ص ٨١.

(٦٠) أبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد، تحقيق ف. وستنفلد (غوتنغن، ١٨٤٨)، ص ٤٩٨؛ الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص ١٦٩، وأغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة ايغور بليايف، ٢ ج (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥)، ص ٣٦٢.

ليس واضحاً في الحقيقة لماذا اكتسب الجلالقة هذه المكانة المتميزة في الكتابات التي وردت في وصف الإسبان الشماليين. . إذ لم يجرِ تصويرهم على أنهم قذرون فقط، بل إنهم أصبحوا نموذجاً ممثلاً لشجاعة الشماليين وتولعهم بالقتال. فالمسعودي يعدهم الجنس الأصلي للمسيحيين الإسبان حيث يشكلون فرعاً من جماعة كبيرة هي الفرنجة[٦١]، وحتى ابن خلدون يتحدث بلهجة غير متيقنة عن هذا النسب[٦٢]. ومع ذلك فإن كل المؤلفين، بمن فيهم المسعودي من المؤلفين المشارقة وإبراهيم بن يعقوب من الأندلسيين، يتفقون في الرأي أن شاربي عصير التفاح هؤلاء هم أشجع الفرنجة وإنهم يفضلون الموت على الفرار من المعركة[٦٣]. إن هؤلاء، بحسب المؤلفين العرب جميعاً، هم النمط الممثل للهمجية الشمالية، وهم جمعوا فساد العقل إلى الولع المتهور بالقتال، وتخريب القواعد الطبيعية في علاقة الرجال بالنساء إلى قلب قواعد النظافة التي هي من متطلبات المجتمع المتحضر والدين الصحيح على حد سواء. هذه العناصر الواردة جميعاً متوفرة في التمثيل المشرقي للصليبيين، ونستطيع أن نقع على ذلك في مذكرات أسامة بن منقذ التي لا نجد لها نظيراً للأسف في الكتابات الأندلسية[٦٤]. إنه لمن غير المستغرب أن تهيمن في الوصف الجغرافي المتخصص لايبيريا الشمالية، ذلك الوصف الذي قام به الإدريسي، عناصر وصف الجغرافيا الطبيعية والاقتصادية، وأن تكون الإشارات إلى تولع بعض الشعوب بالقتال صريحة تماماً[٦٥]. ففي الوصف الجغرافي المتخصص ليس هناك من مكان للوصف الانثروبولوجي. . «والحقيقة القاطعة أن هذا الوصف لا ينتمي إلى ذلك النوع الأدبي، إضافة إلى أن ندرة الوصف الانثروبولوجي بالقياس إلى الوصف الاقتصادي هي سمة غالبة في الأدب الجغرافي العربي والاستثناء الوحيد هو الوصف الوارد للهمجية المطلقة، وهو يشكل النواة التقليدية للخطاب المتمحور حول قلب السوية وحل الأوضاع والذي يتلازم دائماً مع الوصف الأدبي للغرائب»[٦٦]. «إن الموضوعات

---

(٦١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق س. بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ ـ (بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٥)، الفقرات ٩١٠ و٩١٩.

(٦٢) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ٣، ص ٤٨٤ ـ ٤٨٥.

(٦٣) المسعودي، المصدر نفسه، الفقرة ٩١٠؛ البكري، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م)، ص ٨١، والحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص ٣٢٤.

(٦٤) أبو المظفر أسامة بن مرشد بن منقذ، كتاب الاعتبار، تحقيق فيليب حتي (بيروت، ١٩٨١) (تالياً لطبعة برنستون عام ١٩٣٠)، ص ٨٣ ـ ٨٤، ١٦٩ و١٧٤ ـ ١٧٥.

(٦٥) Al-Idrīsī, *Opus geographicum*, sous la direction de l'Instituto Orientali de Naples (Leyde: E. J. Brill, 1970-), pp. 725-731.

(٦٦) العظمة، العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى، الفصل ٥.

التقليدية لوصف الأعراق تتفق تماماً مع وصف جغرافية أقاليم العالم التي شكلت جزءاً من العدة العقلية للثقافة العربية في العصر الوسيط شرقاً وغرباً، وكذلك الأمر بالنسبة للموضوعات المتعلقة بالأقوام الشمالية، التي تضم أحياناً أقوام شمال ايبريا. ولقد عد معظم المؤلفين «القسم الشمالي من شبه الجزيرة جزءاً من الإقليم الخامس»(٦٧). وبهذا فإن سكان هذه المنطقة، بحسب ابن خلدون، يشاطرون سكان المناطق المعتدلة (خصوصاً سكان الإقليم الرابع) تأثير هذا الاعتدال عليهم حيث إن الأقوام الغالية والفرنجة والإغريق والإيطاليين يميلون إلى الاعتدال في أمور المظهر الخارجي وغرس قواعد التهذيب في السلوك واستخدام الذهب والفضة في عملاتهم(٦٨). يبدو ابن خلدون، أكثر من ذلك، وكأن لديه شعوراً قوياً بأن تطورات مهمة كانت آخذة في الحدوث في مناطق الشماليين، وانه كان يحدس أن الثقل السكاني كان آخذاً بالتحول إلى الشمال.. حيث يورد لذلك أسباباً نجومية رئيسية إضافة إلى أسباب أرضية لم يستطع إدراك كنهها(٦٩). إن من الصعب تأويل النص الذي كتبه بخصوص ذلك، إذ يمكن أن يكون التلميح فيه إلى نمو قوة العثمانيين أيضاً، ونحن نعثر على إشارات غامضة إلى ذلك في مواضع أخرى من المقدمة. لقد فهم ابن خلدون بصورة أفضل اختلال التوازن في الوفرة والازدهار في الشرق، مع أن فهمه لذلك كان دائرياً، وهو شيء يتفق وفهمه للنظام النجومي(٧٠).

أنه ليبدو أن بعض المؤلفين قد حاول عقلنة هذه المظاهر الواضحة للحضارة بين الأقوام الشمالية، وهو أمر لا يتفق مع الوصف النمطي المكرر لهم، وذلك بالقول إن هذه الأقوام لن تدخل الجنة في الحياة الآخرة، وبالتالي فإن الله عوضهم عن ذلك بمساحات شاسعة من الخضرة(٧١). أما بقية الأقوام، من سكان الإقليم الخامس، وتضم هذه المنطقة الإسبان الشماليين، فهم، بحسب الجغرافي المشرقي الدمشقي (توفي عام ٧٣٧ هـ/١٣٢٧م)، وهو مؤلف عمل شهير عن **الغرائب والعجائب**، «أقوام همجية تتصف بالغباء، ويعود ذلك إلى الظروف المناخية والبيئية المحددة التي

---

(٦٧) الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار، ص ٣٢.

(٦٨) Ibn Khaldūn, *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*, vol. 1, p. 149.

(٦٩) M'barek Redjala, «Un texte inédit de la *Muqaddima*» *Arabica*, vol. 22 (1975), pp. 321-322.

(٧٠) Ibn Khaldūn, Ibid., vol. 2, pp. 245-246.

(٧١) المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ١٣٧.

(٧٢) Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Abī Ṭalib al-Dimashqī, *Cosmographie de Chems-ed-Din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui*, texte arabe, publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn et d'après les manuscrits de St. - Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague par M. A. F. Mehren (Leipzig: O. Harrassowitz, 1923), p. 275.

يعيشون فيها»[٧٢]. أما بالنسبة لابن صاعد (توفي عام ٦٨٥هـ/١٢٨٦م)، أحد أفضل جغرافيي الأندلس ومن أكثر واضعي خرائطها أصالة وتميزاً، فإن القشتاليين والبرتغاليين ينتمون إلى الإقليم السادس، أما الأراغون فينتمون إلى الخامس. ويميل سكان هذه الأقاليم بصورة مطردة إلى شحوب اللون وشقرة الشعر، وهو وصف غير استثنائي تظهر في جوانبه أساسيات مجردة لعلم الكون الخاص بهذه المنطقة.. إن ابن صاعد يشدد أيضاً على ميل سكان هذه المنطقة إلى المهق[٧٣]، رغم أنه لا يشدد على أساسية أخرى من الأساسيات التي تفرضها الظروف الطبيعة للمنطقة السادسة والتي يشدد عليها المؤلفون المشارقة.. وهي بلا أي شك مأخوذة من المثال التركي، بأن سكان هذه المنطقة ينبغي أن يكونوا صغار العيون والأنوف وقصار القامة، حيث يمثلون بذلك النظير الشمالي للأفارقة السود.

يذكر ابن صاعد الكواكب والأبراج القيمة على هذه الأقاليم، وذلك في سياق إيجاد التطابقات الجغرافية والفلكية حيث ترتبط الألوان والأصوات والنجوم والعناصر والطباع وكل شي بعلاقة من الترابط والتطابق[٧٤]. إن الإقليم الخامس هو في حراسة الزهرة، أما السادس فهو ضمن نطاق عطارد[٧٥]، وينتج عن هذه التطابقات على التوالي حظ سعيد وحظ غير مُتيقَّن منه.. فقد عرف كوكب عطارد بين المنجمين بالكوكب المنافق[٧٦]. وليس هذا تمييزاً يصعب الاحتفاظ به في وجه الوحدة التاريخية للمصير بين أهل قشتالة وأراغون في زمن ابن صاعد. لكن ما يصعب الدفاع عنه في الواقع التاريخي، وما لا نعثر له على أثر في الكتابات الأندلسية، هو قسمة العالم إلى أرباع[٧٧]، مما يضع هذه الأقوام في الربع الشمالي المجاور للغرب، أي في نطاق زحل، جالب الحظ العاثر بكل تأكيد، مما يعني في الوقت نفسه أن طبعهم سيميل إلى سرعة الغضب وذوقهم إلى العَفْص من المطعومات، وهو نبات مر يستخدم من بين أشياء أخرى كعلاج قابض.

---

(٧٣) أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، كتاب الجغرافيا، حققه ووضع مقدمته وعلّق عليه اسماعيل العربي (بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٠)، ص ١٦٦ و١٧٧.

(٧٤) Aziz al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies*, Exeter Arabic and Islamic Series (London: Croom Helm, ©1986), p. 69 et seq.

(٧٥) انظر: المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج ١، ص ١٣٧.

(٧٦) أبو عبد الله زكريا بن محمد القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ص ٥٣.

(٧٧) على سبيل المثال: Abū al-Ḥasan Alī Ibn al-Ḥusayn al-Mas'ūdī, ... *Les Prairies d'or*, édité et traduit par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, collection d'ouvrages orientaux publiée par la société asiatique, 9 vols. (Paris: Imprimerie impériale, 1861 - 1917; 1861 - 1930), vol. 4, pp. 2 - 3.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأزرق، أبو عبد الله محمد بن علي. **بدائع السلوك في طبائع الملوك**. تحقيق محمد بن عبد الكريم. ليبيا؛ تونس، ١٩٧٧.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والأُلاّف**. تحقيق الطاهر أحمد مكي. ط ٣. القاهرة، ١٩٨٠.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦. (ذخائر العرب؛ ١٧)

ـــــ. **اللمحة البدرية في الدولة النصرية**. تحقيق محب الدين الخطيب. بيروت، ١٩٧٨.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **تاريخ العلامة ابن خلدون**. تحقيق يوسف أسعد داغر. بيروت، ١٩٥٦.

ـــــ. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**. عارضه بأصوله وعلق حواشيه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **كتاب الجغرافيا**. حققه ووضع مقدمته وعلق عليه اسماعيل العربي. بيروت: المكتب التجاري، ١٩٧٠.

ابن كثير، أبو الفدا اسماعيل بن عمر. **نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم**. تحقيق محمد أبو عبية. الرياض، ١٩٦٨.

ابن منقذ، أبو المظفر أسامة بن مرشد. **كتاب الاعتبار**. تحقيق فيليب حتي. بيروت، ١٩٨١.

البكري، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز. **جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب**

المسالك والممالك لأبي عبيد البكري (ت ٤٨٧هـ/١٠٩٤م). تحقيق عبد الرحمن علي الحجي. بيروت: دار الارشاد، ١٩٦٨.

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **الروض المعطار في خبر الأقطار**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الأمانة؛ دار بيروت، ١٩٧٥.

ضيف، شوقي. **الفن ومذاهبه في الشعر العربي**. ط ١٠. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨. (مكتبة الدراسات الأدبية)

العظمة، عزيز. **العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١.

ــــــ. **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣.

عنان، محمد عبد الله. **لسان الدين ابن الخطيب: حياته وتراثه الفكري**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨.

ــــــ. **نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين**. ط ٣. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦.

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد. **آثار البلاد وأخبار العباد**. تحقيق ف. وستنفلد. غوتنغن، ١٨٤٨.

ــــــ. **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**. تحقيق فاروق سعد. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧.

كتاب أخبار العصر في انقضاء دولة بني نصر. مجهول المؤلف. تحقيق م. مولر. ميونيخ، ١٨٦٣.

كراتشكوفسكي، اغناطيوس يوليانوفتش. **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**. ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم؛ مراجعة ايغور بليايف. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٥. ٢ ج.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. تحقيق س. بربيه دي مينار وبافيه دي كرتاي؛ عني بتنقيحها وتصحيحها شارل بلا. بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٦٥. (منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية؛ ١٠ ـ)

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arié, Rachel. *L'Espagne musulmane au temps des Naṣrides (1232 - 1492)*. Paris: Boccard, 1973.

——. *Etudes sur la civilisation de l'Espagne musulmane*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1990. (Medieval Iberian Peninsula, Texts and Studies; v. 6)

Al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm, ©1986. (Exeter Arabic and Islamic Series)

——. *Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation*. London, 1981.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich. *The Dialogic Imagination. Four Essays*. Edited by Michael Holquist; translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin, TX: University of Texas Press, ©1981.

Al-Dimashqī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Abī Ṭalib. *Cosmographie de Chems-ed-Dīn Abou Abdallah Moḥammed ed-Dimichqui*. Texte arabe, publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn et d'après les manuscrits de St. - Pétersbourg, de Paris, de Leyde et de Copenhague par M. A. F. Mehren. Leipzig: O. Harrassowitz, 1923.

Frye, Northrop. *The Anatomy of Criticism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Glick, Thomas F. *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages: Comparative Perspectives on Social and Cultural Formation*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

Goytisolo, Juan. *Chroniques sarrasines*. Traduit par Dominique Chatelle et Jacques Rémy-Zephir. Paris, 1981.

Grabar, Oleg. *The Alhambra*. London: Allen Lane, 1978. (Architect and Society)

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *Prolégomènes d'Ebn Khaldoun*. Texte arabe publié d'après les manuscrits de la bibliothèque impériale par M. Quatremère. Paris: Institut impérial de France, 1858.

Al-Idrīsī. *Opus geographicum*. Sous la direction de l'Instituto Orientali de Naples. Leyde: E. J. Brill, 1970.

Al-Mas'ūdī, Abū al-Ḥasan Alī Ibn al-Ḥusayn. *...Les Prairies d'or*. Edité et traduit par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. Paris: Imprimerie impériale, 1861-1917; 1861 - 1930. 9 vols. (Collection d'ouvrages orientaux publiée par la société asiatique)

Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du*

11e siècle: Les Travaux et les jours. Paris; Leyde: Editions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1967 - 1988.

Monroe, James T. (comp.). *The Shu'ūbiyya in al-Andalus; the Risāla of Ibn García and Five Refutations.* Introduction and notes by James T. Monroe. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Seco de Lucena, Luis (ed. and tr.). *Documentos Arábigo-Granadinos.* Madrid: Imprenta del Instituto de Estudios Islámicos, 1961. (Publicaciones del Instituto de Estudios Islámicos)

Seippel, Alexander (ed). *Rerum normannicorum fontes arabici.* Oslo: Typis excudit A. W. Brogger, 1896 - 1928.

Smith, Colin (ed. and tr.). *Christians and Moors in Spain.* Warminster, UK: Aris and Phillips, ©1988 - ©1992. 3 vols.

Vol. 1: *711 - 1150.*

Southern, Richard William. *Western Views of Islam in the Middle Ages.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

Periodicals

Redjala, M'barek. «Un texte inédit de la *Muqaddima*». *Arabica:* vol. 22,1975.

الإطار الإسلامي للرحلات الاستكشافية

عبّاس حمداني(*)

مقدمة

يدرك الباحثون في حرب الاسترداد الإسبانية البُعد الإسلامي والعربي في تاريخهم الأوروبي؛ كما أن الباحثين في اكتشاف أمريكا يدركون السياق الأوروبي لذلك الاكتشاف. ولكن من النادر أن نجد من يفكر في أن الاكتشاف الأوروبي للعالم الجديد كان له أساس عربي ـ إسلامي. ولا يعني هذا القول ان البُعد الإسلامي هو العنصر الحاسم في اكتشاف أمريكا، بل أني أريد الإشارة إلى أنه واحد من العوامل المهمة التي ساهمت في ذلك الاكتشاف؛ وأنه، بهذا المعنى، يستحق أن يكون موضوع دراسة في هذا البحث.

تُهيء سنة ١٤٩٢م ومدينة غرناطة، الزمان والمكان لاجتماع ثلاثة عناصر مهمة في تاريخ الاكتشافات الكبرى ـ أوروبا والإسلام وأمريكا. ففي اليوم الثاني من كانون الثاني/يناير عام ١٤٩٢ سقطت غرناطة، آخر ممالك المسلمين في إسبانيا بيد فرديناند ملك أراغون وإيزابيلا ملكة قشتالة، بعد أن توحدت المملكتان بزواجهما. وقد كان التأخر في إعطاء كولومبس الموافقة الضرورية لرحلته موضع تفسيرات عديدة، لكن السبب الحقيقي هو ما يذكره فرديناند، ابن كولومبس، من أن الملكين الكاثوليكيين كانا مشغولين بشن الحرب على غرناطة[1]. وبعد ذلك بعدة أشهر، وفي الثاني عشر من تشرين الأول/اكتوبر، مكن الملكان كولومبس من الوصول إلى أمريكا. وفي أثناء تلك

(*) أستاذ متخصص في الدراسات الفاطمية والتاريخ الثقافي والاجتماعي للإسلام في العصر الوسيط. حاضر في جامعة كرانشي والجامعة الأميركية في القاهرة وجامعة ويسكنسن ـ ميلووكي.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) انظر: Ferdinand Columbus, *Le Historie della vita e de'fatti dell'Ammiraglio Don Cristoforo Colombo* (Venice, 1571); English translation entitled: *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, by Benjamin Keen (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, [1959]), p. 40.

الفترة تم بتاريخ ١٢ أيار/ مايو ١٤٩٢ تصديق وختم الوثائق لرحلة كولومبس وذلك في سانتافي (Santa Fe) بالقرب من غرناطة[٢]. كانت حياة كولومبس وأعماله في جنوب البرتغال وإسبانيا متأثرة بالأندلس الإسلامية؛ ففي رسالة بعث بها إلى الملكين الكاثوليكيين يعترف كولومبس «بعلاقاته وأحاديثه» مع المغاربة، إضافة إلى اللاتين والإغريق واليهود[٣]. وقد «كانت الرحلات التاريخية الأربع» كما يقول نيبينتسال (Nebenzahl) قد «تم تخطيطها وتنظيمها وتموينها والشروع بها واختتامها أخيراً، في حدود المثلث الذي يضم بالوس (Palos) واشبيلية وقادس»[٤]، أي في الأندلس.

لقد أوجد اكتشاف أمريكا دافعاً كبيراً للاستقصاء والتوسع والاستيطان والشعور القومي، فصار يُنظر إليه كحدث كبير من عصر الانبعاث يبشر بالعصر الحديث، ولا غرو في ذلك. لكن بروز هذا الحدث في زمن حروب صليبية قروسطية، مهووس بالوجود الإسلامي في أوروبا والأراضي المقدسة، مسألة لم يُلتفت إليها كثيراً، إن لم نقل إنها كانت مهملة تماماً. فقد كَثُر التوكيد على النتائج الاقتصادية لذلك الاكتشاف حتى غدا الإهمال نصيب أسبابه الدينية.

أولاً: التقصي والاكتشاف

قبل أن نأتي إلى كولومبس واكتشافه العظيم، علينا أن ننظر في مفهوم الاكتشاف بمجمله ونشير إلى وجود تاريخ طويل من المغامرات البحرية والبحث عن الجزر، وهو ما يدعوه أولشكي (Olschki) باسم «رومانسية الجزر» (romanticismo insulare) وبطولات الصيادين وأخبار الأماكن الخرافية واستقصاء الأماكن الحقيقية[٥]. يقول

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) Kenneth Nebenzahl, *Atlas of Columbus and the Great Discoveries* (Chicago, IL: Rand McNally and Co., 1990), p. 40.

(٥) يمكن الاحالة إلى المصادر التالية: William Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic* (New York: American Geographical Society, 1922); George Emra Nunn, *The Geographical Conceptions of Columbus: A Critical Consideration of Four Problems*, American Geographical Society of New York, Research Series; no. 14 (New York: Octagon Books, 1977, ©1924); John K. Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades* (New York: A. G. S., 1925), reprinted 1965; George Herbert Tinley Kimble, *Geography in the Middle Ages* (London: Methuen and Co., [1938]); Charles E. Nowell, *The Great Discoveries and the First Colonial Empires* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1954), and Felipe Fernández-Armesto, *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987).

الباحث الروسي أ. ف. إيفيموف (A. V. Efimov)[٦] إن الاكتشاف كان عملية متواصلة بدأت في عصر ما قبل التاريخ، قبل حوالى ٣٥ ـ ١٢ ألف سنة، وذلك بوصول المغول الأوائل إلى القارة الأمريكية قادمين من آسيا؛ ثم إن اكتشاف أمريكا بأكملها لم يحدث في الوقت نفسه، بل تناول ذلك مناطق محدودة بين حين وآخر. وهكذا أصبح اكتشاف كل منطقة صغيرة «سبقاً»، ولكن لم يكن لأي منها أن يدعي الفضل جميعه في الوصول قبل الآخرين. ويجب كذلك أن نميز بين الاكتشاف المقصود لأرض جديدة، وبين زيارات العديد من الرحالة وصيادي الأسماك؛ ثم إن اكتشاف أرض مسكونة يصعب أن يُعَد اكتشافاً، فهو محض مقابلة بين مجموعتين من البشر. ويبدو من كلام إيفيموف أن رحلات كولومبس تمثل البداية، على الأقل فيما يخص عملية الاستيطان الأوروبي وراء البحار الذي بدأ في بواكير القرن السادس عشر. وحتى هنا، لنا أن نضيف أن أمريكا لم تكن مقصودة، وأن الدافع لم يكن الاستيطان، بل الرغبة في اكتشاف طريق بحري جديد يؤدي إلى آسيا ويتجنب ضرورة المرور بالشرق الأوسط الإسلامي، بل الرغبة في القضاء على أهمية ذلك الطريق القديم بكل ما يستتبعه ذلك من نتائج سياسية.

لقد كان المحيط الأطلسي لغزاً كبيراً في القرون الوسطى، وكان يشار إليه باسم «بحر الأوقيانوس» أو «بحر الظلمات»، ويشكل جزءاً من «البحر المحيط». ولم يكن يعرف سوى القليل عما يوجد في وسطه، ولا شيء عن البعد الذي يمتد إليه. ويروى عن (آنتيلا) إحدى جزره الخرافية أسطورة طريفة. وتبين أبحاث ج. ر. كرون[٧] أن الاسم في صيغة «جنتوليا»، كان يطلق أول الأمر على الجزء الشمالي الغربي من إفريقيا «منطقة المغرب ـ موريتانيا». وفي خارطة بيزيكانو التي تعود إلى عام

---

(٦) A. V. Efimov, «Vopros ob Otkrytii Ameriki,» = «On the Discovery of America,» in: *Iz istorii velikikh russkikh geograficheskikh otkrytii* (Moscow, 1970), pp. 11-20.

وقد تلطف زميلي البروفسور رسل بارتلي بلفت انتباهي إلى هذا المقال الممتاز. انظر أيضاً:

Wilcomb Washburn, «The Meaning of «Discovery» in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,» *American Historical Review*, vol. 68, no. 1 (October 1962), pp. 1-21.

(٧) G. R. Crone, «The Origin of the Name Antilia,» *Geographical Journal*, vol. 91 (1938), pp. 260-262.

وتقدم الأعمال المشار إليها في الهامش رقم (٥) معلومات إضافية عن المسألة. ويناقش أثر أسطورة أنتليا على كولومبس كتاب: Samuel Eliot Morison, *Portuguese Voyages to America in the Fifteenth Century*, Harvard Historical Monographs; xiv (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940), pp. 16-21.

وتظهر الجزيرة في خارطة بيكاتشيو (Beccacio) العائدة لعام ١٤٣٥، وكذلك خارطة باريتو (Paretto) لعام ١٤٥٥، وخارطة بنيكاسا (Benicasa) لعام ١٤٨٢، وأخيراً خارطة كانتينو (Cantino) لعام ١٥٠٢.

١٣٦٧، صار الإسم يطلق على «آتوليا» وهي جزيرة قريبة، ثم انتقل الاسم غرباً فصار «أنتيلا»، ويقابل الجزيرة الأسطورة المسماة «جزيرة المدن السبع» (Ohla das sete cidades)، وهي ملجأ خرافي كان يقصده المسيحيون الإسبان في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي فراراً من الفتح الإسلامي لإسبانيا. ويرى بابكوك (Babcock) أن الاسم آنتيلا (Antilla) قد يكون مشتقاً من «anti» و«illa»، أي (الجزيرة المقابلة. وكانت تصور جزيرة كبيرة تمتد من الشمال إلى الجنوب، مستطيلة توازي البرتغال في امتدادها بعيداً على الجهة الأخرى من المحيط[٨]. وهكذا صار الوصف ينطبق على أية أرض تُكتشف في العالم الجديد الحقيقي؛ وربما كان ذلك يمثل دافعاً للاستكشاف، ولآخرين بوابة جديدة نحو الهند. وفي عام ١٤٧٤ أرسل طبيب فلورنسي إسمه بولو بوزو دال توسكانيلي (Paolo Pozzo dal Toscanelli) رسالة إلى فرنايو مارتينز (Fernao Martins) (١٣٧٩ - ١٤٨٢) مطران لشبونة، وأرسل نسخة منها إلى كولومبس بعد ذلك، يشير فيها إلى «جزيرة آنتيلا التي تسمونها المدن السبع». ويذكر فرديناند، في سيرة حياة الأميرال، الأثر الكبير الذي خلفته هذه الرسالة على والده كولومبس[٩]. ومن الجدير بالملاحظة أنه وجد وراء عملية التقصي والاكتشاف، هذا الانشغال النفسي بوجود ملاذ من المسلمين، وهو انشغال يمتد منذ بواكير القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي إلى أيام كولومبس نفسه. وفي الخارطة المسطحة التي رسمها ألبيرتو كانتينو (Alberto Cantino) عام ١٥٠٢ في البرتغال، لكنها بقيت مخفية حتى عام ١٥٩٢، نقرأ عبارة «جزيرة ملك قشتالة» التي تشير إلى ذلك الجزء من أمريكا الذي خصصه البابا لإسبانيا عام ١٤٩٤. والواقع أن هنري فينو (Henry Vignaud) يعتقد أن كولومبس لم يكن يقصد إلى أي اكتشاف، بل انه كان يبحث عن آنتيلا وحسب[١٠]. وبعد ذلك، قام الأميرال العثماني بيري ريس (Piri Reis) برسم خارطة للعالم الجديد عام ١٥١٣، تعتمد على خارطة كولومبس الضائعة، ويشير فيها فعلاً إلى أمريكا باسم (أنتيلا)[١١].

إذا كان البرتغاليون والايرلنديون والنورمان يجوبون عباب الأطلسي، ووجدت

---

(٨) Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, pp. 149-150.

(٩) Columbus, *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, pp. 149-150.

(١٠) Henry Vignaud, *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*, 2 vols. (Paris: H. Welter, 1911).

(١١) انظر: Paul Kahle, «A Lost Map of Columbus,» *Geographical Review*, vol. 23 (October 1933), pp. 621-638; and E. H. Van de Waal, «Manuscript Maps in the Topkapi Saray Library, Istanbul,» *Imago Mundi*, vol. 23 (1969), pp. 81-89.

خرائط غريبة مختلفة تبين جزراً حقيقية أم خيالية، أما كان العرب في إسبانيا والبرتغال وصقلية وشمال إفريقيا مهتمين بما يوجد في الأطلسي وما وراءه؟ يشير د. م. دنلوب (D. M. Dunlop) أنّ المسعودي (وهو المؤرخ الشهير والجغرافي والرحالة المتوفى عام ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، يروي حكاية شاب إسباني مسلم من أهل قرطبة يدعى خشخاش أقلع، مع شباب آخرين من أبناء مدينته بسفن حسنة التجهيز، وذهبوا في عرض البحر المحيط. ثم غاب لزمن وعاد يحمل غنائم كثيرة، وذاع خبره بين الإسبان[١٢]. ويذكر العذري أن خشخاش «البحري» توفي عام ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م وهو يقاتل النورمان[١٣].

وفي عام ١٩٢٠، أشار الأمريكي ليو فينر (Leo Wiener) للمرة الأولى إلى أن أقوام الماندينغو (Mandingo) من غرب إفريقيا، ربما يكونون قد وصلوا بقيادة ملاحين عرب إلى أمريكا الوسطى. وكان كتابه الضخم بمجلداته الثلاثة بعنوان **إفريقيا واكتشاف أمريكا** يعتمد على أدلة تاريخية ولغوية وزراعية وسوسيولوجية مسهبة. لكن الكتاب، باستثناءات قليلة، لم يلق قبولاً لدى الباحثين الغربيين الآخرين، لا عن طريق تقديم ما يناقضه، بل ربما بسبب نوع من التجاهل القائم على رأي أوروبي التوجه. وكان من أقوى أتباعه في الغرب ثيودور مونود (Theodore Monod)، الذي كان يكتب عام ١٩٤٤، وم. د. و. جيفريز (M. D. W. Jeffreys) الذي كان يكتب في الأعوام ١٩٥٣/ ٥٤. وفي عام ١٩٥٨، قدم محمد حميد الله أدلة إضافية من مصادر عربية قديمة، لكن جهوده لقيت الإهمال نفسه، وبعد ذلك بعامين، نشر ريمون موني (Raymond Mauny) ملخصاً مركزاً للجدل بأكمله. وأقتطف هنا من أبحاث حميد الله، ليس بالضرورة لأني اتفق مع استنتاجاته، بل اعترافاً باستعماله المصادر الأولية[١٤].

---

(١٢) Douglas Morton Dunlop, *Arab Civilization to A. D. 1500*, Arab Background Series (Beirut: Librairie du Liban; London: Longman; New York: Praeger, 1971),

وذلك اعتماداً على: أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ١، ص ٢٥٨.

(١٣) Dunlop, Ibid., p. 311, note (83),

وذلك اعتماداً على: أحمد بن عمر بن أنس العذري [ابن الدلائي]، **ترصيع الأخبار**، تحقيق عبد العزيز الأهواني (مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ١١٩.

(١٤) Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America*, 3 vols. (Philadelphia: Innes and Sons, 1920-1922), esp. vol. 3, chap. 12: «The Mandingo Elements in Mexican Civilisation,» pp. 228-332, and the conclusion, points 29-48, pp. 365-370; Theodore Monod, «Au bord de l'océan ténébreux: Atlantique et Afrique,» *IFAN* (Saint-Louis de Sénégal) (1944), particularly pp. 9-10; M. D. W. Jeffreys: «Arabs Discover America before Columbus,» *Muslim Digest* (Durban) (September 1953), pp. 18-26, and «Pre-Colombian Arabs in the Caribbean,» *Muslim* = *Digest* (August 1954), pp. 25-29,

يقتطف حميد الله تقريرين من كتاب الجغرافي العربي الشهير الإدريسي المتوفى عام ٥٦٣هـ/١١٦٦م، والذي كان في رعاية بلاط ملك صقلية النورماني روجر الثاني الذي حكم من ١١٠١ ـ ١٩٥٤م. ويذكر أحد هذين التقريرين أن السلطان المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين الذي حكم بين عامي ٥٠٠هـ/١١٠٦م و٥٣٧هـ/١١٤٢م، أرسل حملة استكشاف إلى الأطلسي بقيادة ملاح اسمه رقش الأعز، لكنه هلك في البحر[١٥]. ويذكر التقرير الثاني أن بعض المغامرين قد استغلوا الريح الشرقية المواتية، فأقلعوا برحلة استكشاف من لشبونة إلى بحر الظلمات (ليجدوا ما كان فيه وأين ينتهي). وقد كانوا في الواقع ثمانية أشخاص، جميعهم أبناء عمومة، فأبحروا غرباً لأحد عشر يوماً ثم توجهوا جنوباً لاثني عشر يوماً أخرى حتى وصلوا إلى «جزيرة الماعز». ثم:

«بعد أن أبحروا اثني عشر يوماً أخرى، رأوا جزيرة يبدو أنها مسكونة وفيها حقول مزروعة. فتوجهوا نحوها ليروا ما فيها. وسرعان ما أحاطت بهم قوارب، فأخِذوا أسرى ونقلوا إلى جزيرة فقيرة تقع على الساحل. فنزلوا هناك. ووجد البحارة هناك قوماً «شقر الجلود» على أجسامهم قليل من الشعر وعلى رؤوسهم شعور مسدلة. وكانوا طوال القامة ونساؤهم بالغات الحسن. ثم أخِذ البحارة إلى جزيرة أخرى حيث سجنوا لثلاثة أيام. وفي اليوم الرابع جاءهم رجل يتكلم العربية، يترجم كلام رئيس ذلك المكان. ثم جهز أهل الجزيرة قارباً، وعصبوا عيون البحارة وأقلعوا معهم لأيام ثلاثة حتى بلغوا أحد السواحل».

ويبدو أنهم قد عادوا إلى صافي الواقعة في المغرب. ويضيف الإدريسي أن في لشبونة شارعاً اسمه «درب المغامرين»[١٦].

=ويثبت جيفريز وصول العرب إلى أمريكا بحدود عام ١٠٠٠ للميلاد. انظر أيضاً: Raymond Mauny, *Les Navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)* (Lisbon: Centro de Estudos Historios Ultramarinos, 1555), particularly pp. 26-33 and 103-110; Muhammad Hamidullah: «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb,» *Présence africaine* (Paris) (février-mai 1958), pp. 173-183, and «Muslim Discovery of America before Columbus,» *Hyderabad Times*, 'Id edition (December 1976-January 1977),

ولدينا كذلك ترجمة وتعليقات من قبل: Sureyya Sirma, «Amerika yi Kim Kesfett?» [لكن عنوان المجلة غير واضح في نسختي]، ص ٤٩ ـ ٥٤.

(١٥) أبو عبد الله محمد بن محمد الإدريسي، **كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق** ([ليدن: بريل، ١٩٧٠ ـ ١٩٨٤])، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٤٨ ـ ٥٤٩، كما يشار للمسألة ذاتها في: Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, p. 7.

يعتقد حميد الله أن المكان الذي وصل إليه أولئك البحارة هو جزر الكناري؛ ويحتمل أنها كانت جزر الماديرا أو الآزورس. ومن المدهش أن يجد البحارة هناك قوماً حُمر الجلود. أيحتمل أن تكون تلك الجزر قد بلغها بعض سكان أمريكا الأصليين (الهنود الحمر) من الجهة الأخرى من المحيط؟ ثم إن وجود المترجم العربي يوحي بوجود بحث سابق عن هذه الجزر من جانب العرب.

ويقتطف حميد الله كذلك مقطعاً طريفاً من العمل الموسوعي الذي ألفه فضل الله العمري المتوفى عام ٧٤٩هـ/١٣٤٨م بعنوان **مسالك الأبصار**[١٧]. ففي طريق الحج إلى مكة، توقف في القاهرة ملك مالي البربري منسا موسى الشهير، فاستضافه حاكمها المملوكي الأمير أبو الحسن علي، ابن الأمير الحاجب (وهذا لقب عسكري مملوكي). وقد اغتنم ابن الأمير الحاجب هذه الفرصة ليحصل على معلومات مهمة من السلطان عن غرب إفريقيا. فلما سأل السلطان عن كيفية وصوله إلى العرش، روى له هذا الحكاية التي نقلها بعد ذلك إلى العمري:

«كان الحاكم الذي سبقني لا يعتقد باستحالة الوصول إلى أقاصي الأوقيانوس الذي يحيط بالأرض [يقصد المحيط الأطلسي]؛ فأراد أن يصل إلى [هناك] وصمم على تنفيذ خطته. فجهز مئتي قارب ملأى بالرجال، وكثيراً غيرها ملأى بالماء والذهب والمؤن تكفي لعدد من السنين. وأمر قائد الحملة ألا يعود حتى يبلغ الجانب الآخر من المحيط، أو حتى يستنفد المؤن والماء. وهكذا بدأوا رحلتهم، وغابوا مدة طويلة، وفي النهاية عادت سفينة واحدة. وعندما سأل ربانها قال: «أيها الأمير، لقد أبحرنا مدة طويلة حتى رأينا في وسط المحيط نهراً عظيماً يتدفق بشكل هائل. وكان مركبي آخر المراكب، فقد سبقني الآخرون وغرقوا في الدوامة العظيمة فلم يخرجوا منها. وقد عدت أدراجي لأنجو من هذا التيار». لكن السلطان لم يصدقه وأمر بتجهيز ألفين من المراكب له ولرجاله، وألف مركب غيرها للماء والمؤن. ثم عهد بالوصاية إليّ مدة

---

(١٧) شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. وتحوي نسخة القاهرة ٣٢ مجلداً. وقد تم نشر القسم ذي العلاقة من قبل حسن حسني عبد الوهاب تحت عنوان «وصف إفريقيا والمغرب والأندلس في أواسط القرن الثامن للهجرة»، في البدر (مجلة جامعة الزيتونية في تونس) عام ١٩٢٥. وقد ترجم هذا الجزء إلى الفرنسية وتعليقات عليه من قبل Maurice Gaudefroy-Demombynes تحت عنوان: Abû al-'Abbas Aḥmad Ibn Yaḥyâ Ibn Faḍl Allâh al-'Umarî, *Masâlik el-abṣâr fî mamâlik el-amṣâr*, traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes, bibliothèque des géographes arabes; t. 2 (Paris: P. Geuther, 1927), vol. 1: *L'Afrique moins l'Egypte*.

انظر ص ٧٠ و٧٤ ـ ٧٥ لتقرير معاصر.

غيابه وأبحر مع رجاله فلم يعد ولم يظهر له من أثر. وهكذا أصبحت الحاكم الوحيد في الإمبراطورية».

يعتقد حميد الله أن النهر العظيم الذي بلغته هذه الحملة البحرية هو نهر الأمازون، وأن المكتشفين البربر قد أطلقوا على الجزيرة التي اكتشفوها اسم قبيلتهم «البرازيل» ومفردها «برزالة» ـ ومن هنا جاءت تسمية البرازيل للمنطقة المجاورة في تلك القارة. وقد يكون ذلك من باب التخمين، ولكن عند مقارنته بجميع التفسيرات الأخرى لاسم البرازيل، لا يكون هذا الاقتراح بعيد الاحتمال(١٨).

ونحن نعلم أن الأخوة فيفالدي (Vivaldi) من أهل مدينة جنوى، كانوا أصحاب أول محاولة جادة غربية لاكتشاف الأطلسي فيما وراء مضيق جبل طارق عام ١٢٩١ ـ وهو عام سقوط عكا ـ وأن البرتغاليين بلغوا ماديرا بين عامي ١٣٣٠ و١٤١٨، ثم بلغوا جزر الكناري عام ١٣١٤. وفي عام ١٤١٣ تم اكتشاف جزر الآزورس ثم جزر الرأس الأخضر عامي ١٤٥٦ و١٤٥٩.

ثانياً: من الحروب الصليبية إلى أمريكا

على مدى أربعة قرون، كانت الحروب الصليبية وحرب الاسترداد تدفع أوروبا المسيحية في القرون الوسطى لاكتشاف طرق جديدة لتحقيق غاياتها؛ وفي أثناء ذلك تشابك عدد من المفاهيم. فأولاً، كان من المُسَلَّم به عموماً، عند العلماء ورسامي الخرائط، إن لم يكن لدى عامة الناس، أن الأرض كروية، وأنه بالاتجاه غرباً، يمكن المرء أن يصل إلى الشرق (بلاد الهند)؛ وثانياً، كانت هناك الفكرة القائلة إن الشرق لم يكن بعيداً جداً، ومن السهل الوصول إليه بالإبحار غرباً (وهذا ما يعكس الفرضية الخاطئة بأن «البحر المحيط» يغطي ثلث الأرض وحسب، ويمتد الثلثان الآخران من أوروبا إلى الصين)؛ وثالثاً، كان يظن أن الشرق فيه «ملك قسيس» «Prester John»، أو «خان أعظم» يمتد سلطانه على جماعة كبيرة مؤثرة في المسيحيين الشرقيين؛ وأخيراً، توفر، في ذلك الوقت، وسائل تقنية للسفر إلى الهند مثل القوارب السريعة والبوصلة التي تحدد الاتجاهات وغير ذلك من أدوات وخرائط ورسوم تعين في الإبحار.

---

(١٨) Hamidullah, «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb,» pp. 173-183.
وهذا التفسير هو من باب التخمين بالطبع، لكنه ليس أقل احتمالاً من كثير غيره مثل القرب من الكلمة اللاتينية Bersil أو Breasail وO'Brassil، أو الفرنسية braise أو البرتغالية braza, brasetro، أو الإسبانية brasero، أو الإيطالية braciere، وجميعها كلمات تتعلق بالنار. ومثل ذلك إشارة تعود لعام ١١٩٣ حول «حبة النار»، والتي يكررها بعد ذلك بكثير ماركو بولو الذي حمل «بذور البرازيل» من سومطرة إلى البندقية. انظر: Babcock, *Legendary Islands of the Atlantic*, pp. 50-67.

وكان من المعروف أن مثل هذه الرحلات تكلف الكثير من النفقات؛ وهذا ما دفع إلى البحث عن الذهب والاهتمام بإمكان المتاجرة بالتوابل والعاج والرقيق. ومن الضروري عدم خلط النتيجة بالسبب. فقد كانت النتيجة النهائية استيطاناً وثورة تجارية؛ وكان السبب المحرك متابعة الحرب المقدسة ضد المسلمين ـ وفي الوقت نفسه استعمال الكثير من معارف العدو المسلم وخبرته مما تجمع بفضل اتصالات أوروبا المسيحية مع الشرق الأوسط في العصور الوسطى في زمن الحروب الصليبية، ومن خلال الترجمات الكثيرة من العربية إلى اللاتينية والتي أنجزت في إسبانيا وإيطاليا وفرنسا خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وكان اكتشاف أمريكا ناتجاً عرضياً مسراً جداً ـ ولو أنه كان غير مقصود ـ لفعاليات الحروب الصليبية الأوروبية، ويجب أن ينظر إليه ويدرس لا من وجهة نظر إقليمية ضيقة، بل من منظور شامل أوسع. وكان في هذا الميدان عدد من اللاعبين، وأهمهم إسبانيا والبرتغال، ولكن كان من بينهم أيضاً البابا والمدن الإيطالية. وتمثل رحلات كولومبس وفاسكو دا غاما ذروة العملية بأكملها.

ثالثاً: الأرض والشرق

كان مفهوم سطح الأرض وصناعة الخرائط عند الجغرافيين المسلمين تحت تأثير كبير من جغرافية العالم الإغريقي الإسكندري بطلميوس. وكان الجغرافيون المسلمون يعتقدون دائماً أن الأرض كروية. ويلخص حميد الله القول في هذا الموضوع من أيام القاضي الإمام أبي حنيفة (المتوفى عام ١٥٠هـ/ ٧٦٧م) إلى أيام الجغرافي والمؤرخ أبي الفدا (المتوفى عام ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)[(١٩)] ـ وكانت أفكار الجغرافيين المسلمين تصور الأرض بسبعة أقاليم إلى الشمال من خط الاستواء، وبحر محيط، وبحرين كبيرين يلتقيان به وسَمْتٍ يقع في عُجين في وسط الهند على طول خط الطول الذي يمر خلال سري لانكا. ويظهر في كثير من هذه المفهومات مؤثرات هندية ـ فارسية[(٢٠)]. يقول ج. هـ. كريمرز (J. H. Kramers):

«كان بعض علماء المسيحيين يقول كذلك بالقسمة إلى سبعة أقاليم. وثمة موروث أكبر أهمية، هو فكرة أن نصف الكرة المعروف في العالم، له مركز أو «سَمْت عالم» يقع في نقطة متساوية البعد عن الشرق والغرب والشمال والجنوب. يتحدث البتّاني (حدود عام ٢٨٧هـ/ ٩٠٠م) عن «قبة الأرض» هذه بوصفها جزيرة، لكن كاتباً آخر من معاصريه هو ابن رسته، يعرّفها باسم «قبة عرين». وكلمة عرين تحريف

---

(١٩) Hamidullah, «Muslim Discovery of America before Columbus,» p. 17.

(٢٠) S. Maqbūl Aḥmad, «Djughrafiyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), pp. 575-587.

لتصحيف عربي لاسم المدينة الهندية «عُجين»، وهي «أوزين» في جغرافية بطلميوس، حيث كان يوجد مرصد فلكي يفترض أنه كان يقوم على خط الطول الذي تقع عليه المدينة «ذروة العالم» - وهو في الأصل مفهوم هندي. لقد كان الفلكيون المسلمون، ومثلهم أتباعهم المسيحيون، يعدون هذا المبدأ ذا أهمية كبرى؛ ومن بين التابعين أدلار أوف باث (Adelard of Bath) الذي ترجم عام ١١٢٦ جداول اللوغاريثمات للخوارزمي، وجيرار أوف كريمونا (Gerard of Cremona) (؟ - ١١١٤ - ١١٨٧)، وفي القرن الثالث عشر روجر بيكون (Roger Bacon) وألبرتوس ماغنوس (Albertus Magnus). وتعود نظرية «عرين» أو «عريم» للظهور بعدئذٍ في كتاب الكاردينال بيتر أوف آيي (Cardinal Peter of Ailly) المنشور عام ١٤١٠، ومن هذا الكتاب تعلم كريستوفر كولومبس المبدأ نفسه الذي توسع فيما بعد حتى صار الأخير يعتقد أن للأرض شكل إجاصة، وأنه في نصف الكرة الغربي قبالة سَمت عرين، يوجد مركز آخر أكثر ارتفاعاً بكثير من المركز الواقع على الجانب الشرقي بحيث يتخذ شكل النصف الأسفل من الإجاصة. وهكذا يكون للنظرية الجغرافية الإسلامية نصيب من الفضل في اكتشاف العالم الجديد(٢١).

ويشير دنلوب إلى المقطع الخاص من رسالة كولومبس إلى الملكة إيزابيلا في أثناء رحلته الثالثة عام ١٤٩٨، ويقول «ولا شك، إذن، كما قال كريمرز أن النظرية الجغرافية الإسلامية قد يكون لها نصيب من الفضل في اكتشاف العالم الجديد»(٢٢). وحول أثر الفلكيين المسلمين في التفكير الأوروبي بكروية الأرض، يقول كريمرز:

«كانت بعض أعمالهم قد ترجمت في وقت مبكر، مثل كتاب الزيج للبَتّاني (الذي كتبه في حدود عام ٩٠٠م) ونقله أفلاطون التيفولي (في حدود عام ١١٥٠م). وكان المركز الرئيسي الذي يقصده العلماء المسيحيون من جميع الأقطار للاطلاع على علوم العرب هو مدينة طليطلة، بعد أن استردها ألفونس الرابع. وبقدر ما يتعلق الأمر بالجغرافيا، ساهمت هذه الدراسات بالدرجة الأولى في الإبقاء على مبدأ كروية الأرض الذي قارب أن يُنسى في «العصور المظلمة»، ولولاه لما كان لاكتشاف أمريكا أن يتحقق»(٢٣).

وثمة تأثير مهم في تفكير كولومبس يتمثل في كتاب ماركو بولو بعنوان المليون

---

(٢١) J. H. Kramers, «Geography and Commerce,» in: Thomas Arnold (Sir) and Alfred Guillaume, eds., *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1931), pp. 93-94.

(٢٢) Dunlop, *Arab Civilization to A.D. 1500*, p. 156.

(٢٣) Kramers, Ibid., p. 93.

أو وصف العالم الذي ألّفه عام ١٢٩٨[٢٤] ومذكرات كولومبس[٢٥] مفعمة بالأعاجيب التي يرويها ماركو بولو. ويبدو أن أهم درس تعلمه كولومبس من رحالة البندقية الشهير هو رأي الأخير أن الطريق البري الموصل من أوروبا إلى الصين كان أطول مما يجب، وأن الطريق البحري غير المكتشف من غرب أوروبا إلى الصين سيكون أقصر بكثير. وقد وجد كولومبس تصديقاً لذلك في أفكار الفرغاني، العالم المسلم الذي وضع رسالته في الفلك بعنوان المُدخِل عام ٢٤٧هـ/ ٨٦١م. وقد ترجمها إلى اللاتينية عام ١١٣٥م يوحنا الإشبيلي وجيرار الكريموني، ولكن ربما كان كولومبس قد علم بها من كتاب صورة العالم (Imago Mundi) الذي ألفه الكاردينال الفرنسي واللاهوتي والجغرافي بيير دايي (١٣٥٠ ـ ١٤٢٠)، وبخاصة في الفصل الثامن من كتابه حول حجم الأرض المسكونة. يقول فرديناند، ابن كولومبس:

«إن أحد آراء الأميرال التي قدمت أكبر دعم للقول بأن هذا الفراغ صغير هو رأي الفركان ـ أي الفرغاني ـ وأتباعه الذي يحدد للأرض حجماً أصغر بكثير مما يحدده

---

(٢٤) هناك دراسة جيدة عن *Il Milione* من قبل: Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia; an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione»*, translated from the Italian by John A. Scott (Berkeley, CA: University of California Press, 1960).

(٢٥) لقد نشرت يوميات كولومبس في عدة مجلدات كبيرة ومنها: Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los Viajes y Descubrimientos*, 5 vols. (Madrid: Imprenta Real, 1825-1837), reproduced as: *Viajes de Cristóbal Colón*, 2nd ed. (Madrid: Espasa-Calpe, 1941); Italy, R. Commissione Colombiana, *Raccolta di Documenti e Studi Pubblicati dalla R. Commissione Colombiana, pel Quarto Centenario dalla Scoperta dell'America*, 6 parts in 14 vols. (Roma: Ministero della Pubblicaistruzione, 1892-1896); John Boyd Thacher, *Christopher Columbus: His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records, Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America*, 3 vols. (New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1903-1904); Lionel Cecil Jane, ed., *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*, 2 vols. (London: Printed for the Hakluyt Society, 1930-1933), and Samuel Eliot Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, illustrated by Lima de Freitas (New York: Printed by the Members of the Limited Editions Club, 1963).

ولم يوظف في هذا الإسهام سوى يوميات موريسون لأنها تحوي مقتطفات على جانب كبير من الحكمة، ولأنها تتفق في الترجمة الإنكليزية مع النص الاسباني العائد إلى: Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke, Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias; [15]-[17], 3 vols. (México: Fondo de Cultura Económica, [1951]), 2nd ed. (México: Fondo de Cultura Económica, [1965]).

كتاب وجغرافيون آخرون، إذ يحسبون الدرجة ٣/ ٥٦٢ ميلاً؛ وهذا حمل الأميرال على القول بما أن الكرة برمتها صغيرة،فإن ذلك يستتبع أن يكون فراغ القسم الثالث صغيراً، وهو ما تركه مارينوس مجهولاً، لذلك يمكن الإبحار فيه بوقت أقصر»[٢٦].

ويقصد فرديناند أن الأميرال وجد ما تعلمه عن صغر حجم الأرض وقرب إسبانيا من بلاد الهند في تعليق ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥هـ/١١٩٨م) على كتاب أرسطو **كتاب السماوات**[٢٧].

ولو وجدت إمكانية العثور على طريق تجاري جديد إلى الشرق، لتمكنت أوروبا المسيحية من الاستقلال اقتصادياً عن الشرق الأوسط المسلم. والواقع أن بعضهم كان يرى أنه لو أمكن فرض حصار تجاري[٢٨] على الشرق الأوسط، لأمكن أن يؤدي ذلك إلى اختناق اقتصادي يجر إلى سقوط سياسي في الأقطار الإسلامية، وهكذا تتحرر القدس وينفتح الشرق الأوسط من جديد أمام الصليبيين والاستيطان. وقد تحمس لمثل هذا التوجه في النيات نبيل من البندقية اسمه مارينو سانودو (Marino Sanodo) الذي قدم عام ١٣٢١ للبابا يوحنا الثاني والعشرين «**سِرّه الخفي**» أو **كتاب الأرض المقدسة** *(Libre Secretorum or Opus Terrae-Sanctae)* الذي كان يضم خارطة للعالم، وأيضاً رأيه في شن حملة صليبية جديدة تقوم على إنجاز حصار بحري لمصر يجر إلى انهيار اقتصادي تعقبه موجتان من غزو أوروبي عسكري[٢٩]. ويعلق كريمر على خارطة سانودو بقوله:

«إن أحد البراهين القليلة على قبول الآراء الجغرافية الإسلامية من قبل الكتاب المسيحيين، يعثر عليه في الخارطة التي يضمها **كتاب الأرض المقدسة** الذي أنجزه مارينو سانودو عام ١٣٢١ وأهداه للبابا. وهذه الخارطة دائرية الشكل، مركزها القدس، وتبين بوضوح البحرين الكبيرين الخارجين من المحيط، كما يظهر امتداد الساحل الإفريقي إلى الشرق. وهكذا نجد هذا الذي لا يكل من إثارة الروح الصليبية

---

(٢٦) Columbus, *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand,* p. 16.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢٨) لقد سبق للمجمع الكنسي الرابع (١٢١٥) أن منع العالم الكاثوليكي من المتاجرة بالمواد الأساسية مع الدول الإسلامية، وقد أكد على ذلك في تشريعات بابوية وكنسية لاحقة. انظر: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta,* edited by Giuseppe Alberigo (Basilae: Herder, 1962), Canon 71, p. 246.

(٢٩) Marino Sanuto [Il Vecchio], *Liber Secretorum Fidelium Crucis* ([Toronto Buffalo]: Prelum Academicum Universitatis Torontonensis, 1972), reproduction of the 1611 edition.

يكشف عن نفسه واحداً من بضعة ممن تتلمذوا على معارف الشعب الذي يريد الآن تدميره»[٣٠].

ويجدر بنا الآن أن نتحدث قليلاً عن «المشروع الهندي» عند كولومبس. يقول تشارلز نويل (Charles Nowell): «لم يكن لكلمة الهند في القرون الوسطى عند الأوروبيين معنى محدد جغرافياً؛ فقد كانت كلمة مناسبة لإطلاقها على ما يقع شرقي العالم الإسلامي»[٣١]. وهكذا كان مشروع كولومبس يرمي إلى الوصول إلى الشرق أو آسيا أو الهند، وبتحديد أكثر إلى اليابان (تشيبانجو) وسواحل الصين (كاثاي)، لا شرقاً عن طريق الأراضي الإسلامية، بل بالاستدارة حولها والذهاب غرباً عن طريق «بحر الأوقيانوس».

رابعاً: الخان الأعظم،
أو القسيس يوحنا حامي المسيحيين في الشرق

عند النظر من خلال الإطار المشار إليه أعلاه، يمكن متابعة المراحل الحاسمة في مسيرة كولومبس الصليبية. فبين عامي ١٤٨٥ و١٤٩٢، كان الأخير ينتظر صابراً موافقة الملكين الإسبانيين لتسهيل رحلته، فنجده في شتاء ١٤٨٩ مشاركاً في حصار مدينة بازا (Baza) الواقعة إلى الشمال من غرناطة. وقد وصلت بعثة من قايتباي (٨٧٢هـ/١٤٦٨م - ٩٠١هـ/١٤٩٦م) سلطان مصر المملوكي يطلب فيها من إسبانيا رفع الحصار عن غرناطة تحت طائلة اضطهاد المسيحيين وتدمير كنيسة القيامة[٣٢]. وقد

---

(٣٠) Kramers, «Geography and Commerce,» p. 92.

(٣١) Nowell, *The Great Discoveries and the First Colonial Empires*, p. 13.

يلاحظ جورج كيمبل أن المصطلح Indies غامض لأن القرون الوسطى عرفت ثلاثة مفاهيم للهند، وهي الهند الصغرى (India Minor)، الهند الكبرى (India Major) والهند الثالثة (India Tertia)، أي «السند» و«الهند» و«الزنج» عند العرب. وقد حدد موقع البلدين الأولين في آسيا والثالث في افريقيا (إثيوبيا). ووجب عدم أخذ استشهاد كيمبل بأن جغرافيي القرون الوسطى العرب اعتبروا «الزنج» كجزء من الهند لأنهم كانوا على علم أفضل بجغرافية البلاد المطلة على المحيط الهندي. وبخصوص مفاهيم الهند الثلاثة انظر: Kimble, *Geography in the Middle Ages.*

انظر أيضاً: Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, pp. 272-273.

(٣٢) Ibn Iyās, *Badāi' al-zuhūr*, edited by Paul Kahle and Muhammad Mustafā, 5 vols. (Istanbul, 1931-1932), vol. 3, p. 239, last portion of the book covering the period 1501-1516 translated into French by Gaston Wiet as: *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyās*, traduit et annoté par Gaston Wiet, bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section (Paris: Librairie Armand Colin, 1955).

وابن اياس توفي بعد عام ٩٢٨هـ/١٥٢٢م بقليل. والشيء المثير عن البعثة المصرية أنها كانت برئاسة اثنين =

أثار ذلك الروح الصليبية عند كولومبس، وقال إنه تطوع للالتحاق بالجيش «وأظهر شجاعة فائقة إلى جانب حكمته واندفاعه الكبير»[٣٣]. لكن بازا استسلمت بموجب اتفاقية ولم يحدث أي قتال.

ولنعد الآن إلى مذكرات كولومبس. فهذا بارتولومي دي لاس كازاس (Bartolomé de las Casas) الذي كان والده وعمه من أعوان كولومبس على ظهر سفينته، والذي قابل الأميرال نفسه في هسبانيولا، نجده ينقل لنا هذه المذكرات في كتابه بعنوان **تاريخ بلاد الهند** (Historia de las Indias)[٣٤] بتلخيص حيناً، وبشكل كامل حيناً آخر.

ففي مقدمة المذكرات نفسها، وقد كتبها كولومبس في بداية رحلته، وينقلها لاس كاساس حرفياً، نجد تعبيراً واضحاً عن أهداف رحلة الأميرال. فهو يقول:

«في هذه السنة الحالية ١٤٩٢، بعد أن وضع سُموكما حداً للحرب مع المغاربيين الذين حكموا أوروبا، وبعد إنهاء الحرب في المدينة العظيمة غرناطة نفسها حيث رأيت في هذه السنة، وفي اليوم الثاني من كانون الثاني تحديداً، الرايات الملكية الخاصة بسموكما ترفع بقوة السلاح فوق أسوار الحمراء (وهي قلعة المدينة)، ورأيت الملك المغاربي يتقدم من أبوابها ويقبل أيادي سموكما الملكية، ومن خلال المعلومات التي رفعتها لسموكما حول أراضي الهند وحول أمير يدعى جران كان (الخان

=من الرهبان الفرنسيسكان المقدسين كانا مقيمين بمصر. وقد قام المؤلف الشهير بيتر مارتير (Peter Martyr) (توفي حوالى عام ١٥٢٥م) بقيادة بعثة مضادة إلى مصر عام ١٥٠١م وكتب عنها مؤلف تحت عنوان *De Legatione Babylonica*. انظر: William Hickling Prescott, *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*, new and rev. ed. with the author's latest corrections and additions, edited by John Foster Kirk, 3 vols. (Philadelphia, PA: J. B. Lippincott and Co., 1875), vol. 2, pp. 58-59 and 74-77, and Thacher, *Christopher Columbus: His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records, Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America*, vol. 1, pp. 3-110,

حيث يحوي أكثر الاستعراضات تكاملاً لحياة بيتر مارتير. ومعروف عن هذا الأخير كتاب: Pietro Martire d'Anghiera, *Decades de Orbe Novo*, published anonymously (Venice, 1504), then under the author's name, 1511; first *Decade* translated into English by Richard Eden, 1555.

(٣٣) Diego Ortiz de Zúñiga, *Anales de Sevilla* (1793), vol. 3, p. 145,

نقلاً عن: Washington Irving, *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*, 4 vols. (London, 1828), vol. 1, pp. 137-138.

(٣٤) Casas, *Historia de las Indias* (1951) and (1965); another edition by Juan Pérez de Tudela Buesco, Biblioteca de autores españoles. Continuación; v. 95-96, 2 vols. (Madrid, 1957).

وهناك استعراض متكامل لحياة بارتولومي دي لاس كازاس في: Thacher, Ibid., vol. 1, pp. 113-159.

الأعظم)، ومعناه بكلامنا «ملك الملوك»، وكيف أنه وأسلافه أرسل إلى روما مرات عديدة يطلب علماء في عقيدتنا المقدسة ليتعلم منها، وهو ما لم يستجب له الأب الطاهر؛ وهكذا ضاع كثير من الناس بسقوطهم في الوثنية واتباع عقائد الضلال.

وسموكما، بوصفكما مسيحيين كاثوليكيين وأميرين منقطعين إلى العقيدة المسيحية المقدسة ونشرها، وعدوين لملة محمد وجميع الوثنيات والهرطقات، قررتما إرسالي، أنا كريستوفر كولومبس إلى أقاليم الهند المذكورة لرؤية الأمراء المذكورين والناس والبلاد وأوضاعهم جميعاً، والطريقة التي يمكن بها تحويلهم إلى عقيدتنا المقدسة، وأمرتما ألا أسافر بالطريق البري «المعتاد» إلى الشرق، بل بالطريق إلى الغرب الذي لا يعرف أحد حتى اليوم بصورة مؤكدة أن أحداً قد سلكه. . .»[٣٥].

وفي الحادي والعشرين من تشرين الأول، وصل كولومبس إلى جواناهاني (سان سلفادور أو واتلنج)، وسجل في مذكراته أنه قد وصل اليابان وأنه قريب من كويزاي (Quisay) مدينة الخان الأعظم الذي قصد أن يقدم له رسائل الحاكم الإسباني[٣٦]. وفي بويرتو جيبارا، أقنع كولومبس نفسه أن كوبا هي الصين، فكتب في مذكراته لليوم الأول من شهر تشرين الثاني «من المؤكد أن هذه هي الأرض المقصودة وأنني أمام زيتو (Zayto) وكويزاي والتي يفصل بينهما حوالى مائة فرسخ»[٣٧]. وقد اصطحب كولومبس معه مترجماً عربياً[٣٨] اسمه لويس دي توريس (Luis de Torres)، وهو يهودي انقلب إلى المسيحية، فأرسله إلى البر ليكون مبعوثه إلى بلاط الخان الأعظم. ولا شك أن الرحلة كانت فشلاً تاماً بالنسبة إلى الرسول وإلى كولومبس كذلك ـ فلم يكن الخان الأعظم هناك، ولم تكن العربية معروفة في كوبا! ومن الجدير بالملاحظة أن كولومبس كان يعي وجود التجار والملاحين والرسل العرب في ممالك المحيط الهندي والشرق؛ ومن هنا أتت أهمية المترجمين العرب. ومن الآن فصاعداً، نجد كولومبس موزعاً بين الأمل واليأس، ومع أن موضوع الخان الأعظم يعاود الظهور[٣٩]، لكنه كان يفكر بخيارات أخرى.

---

(٣٥) Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, pp. 47-48.

قارن الترجمات في: Oliver Dunn and James E. Kelley (Jr.), *The Diaries of Christopher Columbus' First Voyage to America* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989).

وفي هذه الحالة لا يوجد اختلاف في المعنى بين موريس والمترجمين اللاحقين.

(٣٦) Morison, Ibid., p. 78.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

(٣٨) في رحلته الرابعة والأخيرة، طلب كريستوفر كولومبس من البلاط الإسباني مترجمين للغة العربية، فعُين له اثنان. المصدر نفسه، ص ٣١٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٣ و١٠٣.

ولم يعد من الممكن الآن مقابلة الخان الأعظم أو الاتصال بالمسيحيين الشرقيين ورسم خطة مشتركة لاسترجاع القدس من المسلمين، ولكن ما زال من الممكن استعادة القدس بهجوم مباشر باستخدام الذهب والموارد التي اكتشفها الأميرال في الأراضي الجديدة.

وفي هسبانيولا، وهي جمهورية الدومينيكان حالياً، وجد كولومبس أناساً يرتدون حُلَى ذهبية ومستعدين لاستبدال قطع من ذلك المعدن مقابل أجراس الصقور. وكان الذهب يوجد في منطقة في وسط البلاد تدعى جيباو ظنها الأميرال جيبانكو أو اليابان[٤٠]. لقد كان كولومبس يعتقد أن الذهب مهم لدعم حملة الملكين للاستيلاء على القدس. ويقول لاس كازاس إن الأميرال قد سجل التالي في مذكراته ليوم ٢٥ كانون الأول/ ديسمبر:

«وقال إنه يأمل من الرب أنه عند عودته التي يريدها أن تكون من قشتالة، سيكون هناك برميل من الذهب قد حصل عليه الذين خلفهم بالمقايضة، وأنهم سيجدون كنز الذهب والتوابل من الكثرة بحيث إن الملكين سيصممان ويستعدان خلال ثلاث سنوات للذهاب لاستعادة الضريح الأقدس «لأنه هكذا»، كما يقول، «قد أعلنت لسموكما أن تكون جميع العوائد من حملتي هذه في سبيل استعادة القدس وقد تبسم سموكما وقلتما إن ذلك مبعث سرور لكما، وأنكما كانت لكما تلك الرغبة الشديدة، حتى من دون ذلك» - هذه هي كلمات الأميرال»[٤١].

إن الكلمات الحاسمة التي تكشف عن رغبة كولومبس الأولى، أي فتح القدس، ليست إعادة صياغة، بل هي كلماته بالذات. وهي كذلك لدليل على أن الملكين الكاثوليكيين تشاركا في الهدف نفسه. ثم إن هذا الهدف قد تم التصريح عنه من الجانبين قبل مغادرة كولومبس من بالوس مما يبين أن الأمر لم يكن محض فكرة لاحقة بعد الاكتشاف. وتعبر الكلمات التالية توجه كولومبس المطلق حيث قال: «تكون جميع العوائد من حملتي هذه في سبيل استعادة القدس». والأكثر من ذلك أن كولومبس يريد إنجاز الأمر خلال ثلاث سنوات.

وإزاء شعور كولومبس بالإحباط حول التأخر في فتح القدس، نجده يلجأ إلى نبوءات قديمة حول ظهور مخلص في إسبانيا يُقَيض له هذا الفتح؛ والواقع أن الأميرال صار يعد نفسه هذا المخلص. وعاد الآن إلى أمله القديم بالاتصال بالخان الأعظم محتفظاً في الوقت نفسه بخيار الهجوم المباشر على الأراضي الإسلامية.

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

لقد كانت المرحلة الواقعة بين رحلتي كولومبس الثالثة والرابعة فترة مؤلمة له. فمن رحلته الثالثة التي اكتشف فيها بر أمريكا الجنوبية، أعاده حاكم هسبانيولا الجديد بوباديا (Bobadilla) إلى إسبانيا مكبلاً بالأغلال. ومع أن فرديناند وإيزابيلا أصلحا ما أنزل به من أذى، لكنه لم يعد إلى منصبه السابق. وراح في هذه الفترة يكتب رسائل مؤثرة إلى الأب غوريكيو (Gorricio)، وهو صديق أثير من أهل بلده إيطاليا. ورغم أن نبرة تلك الرسائل كانت شاكية، فقد كانت حذرة في عباراتها خشية أن تدين كولومبس في عيون الملكين. ويعبر كولومبس في تلك الرسائل من جديد عن رغبته في استعادة البيت المقدس (Casa Santa)، أي القدس. ثم إنه كان يكتب كتاب التنبؤات يسرد فيه مجموعة من النبوءات القديمة حول مجيء شخص مخلص إسباني يتمكن من فتح القدس وتحويل العالم إلى المسيحية. وكان الأميرال يحسب نفسه ذلك المخلص[٤٢]. وكان كولومبس يؤلف هذا الكتاب ربما بمساعدة من الأب غوريكيو، وراح يطلب وساطته في الحصول على الموافقة الملكية للقيام بما أسماه «الرحلة السامية» (el alto viaje) إلى الشرق في محاولته الأخيرة لاستعادة القدس. والواقع أن اليأس قد دفع كولومبس إلى مراسلة البابا ألكسندر السادس. ولم يسبق له قبل ذلك تجاوز الملكين الإسبانيين بهذه الصورة بما يؤكد شعوره بالإحباط لعدم تمكنه من الاتصال بالخان الأعظم من أجل فتح القدس[٤٣].

وأخيراً تمت الموافقة على رحلته الرابعة (١٥٠٢ ـ ١٥٠٣)، ورافقه فيها اثنان من المترجمين العرب. وفي أثناء ذلك، استطاع البرتغالي فاسكو دا غاما من اكتشاف الطريق الحقيقي إلى الهند الذي لا يمر بالأراضي الإسلامية، أي عن طريق رأس الرجاء الصالح. وقد تم ذلك عام ١٤٩٨، وفي عام ١٥٠٢ كان الأميرال البرتغالي يقوم برحلته الثانية إلى الصين. وكان كولومبس يرغب في لقاء دا غاما في الشرق، وكان ما يزال يظن أنها قريبة من الأماكن التي اكتشفها. وكان كل ما عليه أن يفعله هو عبور مضيق فيراكو، أي بنما، ولكن ظهر أن المضيق كان ممراً برياً وليس قناة.

وإضافة إلى هذه الخيبة، كانت هناك اللامبالاة من جانب البلاط الإسباني والتمرد بين رجاله، والحسد والدس من منافسيه، علاوة على ما أصابه من إرهاق

---

(٤٢) Antonio Ballesteros y Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de America,* Historia de America y de los pueblos americanos, dirigida por Antonio Ballesteros de Beretta...; t. IV-V, 2 vols. (Barcelona; Buenos Aires: Salvat editores, 1945), pp. 486-504.

وحول مسألة كتاب *Book of Prophecies*، انظر المقالة التفصيلية لـ: Pauline Moffit Watt, «Prophecy and Discovery: On the Spiritual Origins of Christopher Columbus' Enterprise of the Indies,» *American Historical Review*, vol. 90, no. 1 (1985), pp. 73-102.

(٤٣) انظر تسجيلاً كاملاً لمراسلات كولومبس مع غوريكيو والبابا، في: Ballesteros y Beretta, Ibid.

واعتلال صحة. وقبل عودته إلى إسبانيا، كتب كولومبس بتاريخ ٧ تموز/يوليو ١٥٠٣ رسالة إلى الملكين الإسبانيين يذكرها التاريخ باسم «الرسالة الأنفس» (Lettera Rarissima) يقول فيها:

«والآن يجب أن يعاد بناء القدس وجبل صهيون بأيدٍ مسيحية، هكذا تكلم الرب على لسان النبي في المزمور الرابع عشر. وقال الأسقف يواخيم[٤٤] إن هذا الرجل سوف يأتي من إسبانيا. وقد أشار القديس جيروم إلى حيث السيدة المقدسة[٤٥]. وقد أرسل امبراطور كاثاي منذ زمن يطلب حكماء يعلمونه ديانة

---

(٤٤) لقد كان يواخيم أوف فلور (فلورا، فلوريس) Joachim of Fiore (Flora, Floris)_ راهب بندكتي ولد في سيليسيو بإيطاليا حوالى عام ١١٣٠، وتوفي في سنة ١٢٠٢ في فيوريه بمنطقة كالابريا. وقد عاش حياة زهد واشتهر بتعليمه اللاهوت والتاريخ. وعزي إليه بدءاً من عام ١٥١٩ سلسلة من الرؤى القيامية؛ انظر: M. F. Laughlin, «Joachim,» in: *New Catholic Encyclopaedia*, prepared by an editorial Staff at the Catholic University of America, McGraw-Hill; v. 17, 17 vols. (Palatine, IL: J. Heraty, 1981, ©1967-1979).

أما المرجع الرئيسي عن الأسقف يواخيم فهو كتاب: Herbert Grundmann, *Neue Forschungen über Joachim von Fiore* (Marburg: Simons, 1950).

أما جون فيلان فيسجل «من المفهوم لماذا وظف كولومبس اسم يواخيم. ففي العصور الوسطى المتأخرة، كان عادة ما ينظر ليواخيم كأهم أنبياء سفر الرؤيا. ومن الصعوبة بمكان أن نعرف وبأية درجة مقبولة من الدقة، أية من الأعمال المنسوبة له، والتي كانت بذهن كريستوفر كولومبس عندما استشهد مرتين بذلك النبي مشيراً إلى أن الذي سيعيد بناء الهيكل على جبل صهيون سيأتي من إسبانيا. والحقيقة التي وجب التشديد عليها هي أن كولومبس كان يسعى جاهداً وبوعي لإحاطة نفسه بهالة من السحر حوت على مر قرون اسم يواخيم لكي يعلن نفسه المسيح اليواخيمي». انظر: John Leddy Phelan, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, 2nd ed. rev. (Berkeley, CA: University of California Press, 1970), p. 22.

(٤٥) لقد حسبت إسبانيا القديس جيروم (St. Jerome) الذي اشتهر في الأعوام ٣٤٥ _ ٤٢٠، وكان من آباء الكنيسة وعالماً متخصصاً بالدراسات الكلاسيكية واللاهوت، كأحد أبنائها، هذا رغم أنه كان من مواليد إيطاليا. وقد قضى حياة نسك في مدينة بيت لحم من عام ٣٨٦ وحتى وفاته. لكنه كان مفسراً أكثر منه لاهوتياً، كما وعرف عنه حماسه للمناظرة. للمزيد من المعلومات، انظر مقالة: F. X. Murphy, «Jerome, St.,» in: *New Catholic Encyclopaedia*, vol. 7, pp. 872-874.

السيدة المقدسة تشير إلى إسبانيا. أما جاينز بوست فيقتطف في أحد مؤلفاته رأي فينتوس هيسبانوس (المتوفى عام ١٢٤٨) والذي كان محامياً شهيراً ومستشاراً للملك سانتشو الثاني في عام ١٢٢٦، ومطران إيدانوها جواردا في عام ١٢٢٩، بالكلمات التالية: «في فرنسا وانكلترا وألمانيا والقسطنطينية [يشتهر] الإسبان لأنهم حكام السيدة المقدسة إسبانيا، والتي يستمدون منها السيادة، وبوصفهم أمراء وسادة يتوسعون بفضل شجاعتهم واستقامتهم». Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and State, 1100-1322* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964), p. 489.

وأنا مدين لزميلي الراحل البروفسور ماغفرن لهذه المعلومات.

المسيح. من سيقدم نفسه لهذه المهمة؟ لو قدر لي إلهنا أن يعيدني إلى إسبانيا، فإني أقسم باسم الرب أن أتعهد بإيصالهم إلى هناك»[٤٦].

ويبقى كولومبس، في قناعته الخاصة، مبعوث الغرب المسيحي إلى الشرق المسيحي - وهذه كذلك، وفق نبوءة الأسقف يواكيم! فقد كان اكتشاف أصقاع جديدة لا معنى له عند كولومبس إلا بكونه صخرة عبور نحو المسيحيين في الشرق ونحو امبراطورية كاثاي. لقد نظرنا في آراء كولومبس في مراحل مختلفة من حياته - في بازا عام ١٤٨٩، وفي هسبانيولا عام ١٤٩٢، وفي جامايكا عام ١٥٣٠ - فوجدناه ثابت العزم على دوره الصليبي طوال حياته. ولم يكن هذا الرأي حلم طفولة ولا تسامياً عن إخفاق. لقد كان القوة الدافعة في مجمل حياته النشطة.

ولكي نفهم بشكل أكثر دقة دافع كولومبس للبحث عن الخان الأعظم، لا بد من بعض الاستطراد عن تاريخ العلاقات المسيحية - المغولية[٤٧]. فمع أن القبائل المغولية بقيادة جنكيزخان (١٢٠٦ - ١٢٢٧) اكتسحت كثيراً من البلاد المسيحية مثل روسيا والمجر، إلا أنه كانت بينهم قبائل مسيحية ذات سلطان مثل قبائل كيرايت (Keraits) التي كانت تقدم الملكات والإداريين للخانات. وقد دام تأثير المسيحية النسطورية المبكرة لوقت طويل في البلاد التركمانية - المغولية في آسيا الوسطى والصين. وعلى الرغم من الدمار الذي أحدثه المغول في أوروبا، فقد كان الملوك المسيحيون يميلون إلى النسيان والغفران بسبب وجود أعداء أكثر تهديداً هم المسلمون.

وبعد مؤتمر مدينة ليون عام ١٢٤٥ نسمع عن بعثة بقيادة راهب من الفرانسيسكان اسمه جويفاني دي بلانو كاربيني الذي نجح في الوصول براً إلى منغوليا حيث قابل الخان الأعظم جويوك (Göyük)، (١٢٤٤ - ١٢٤٨). وقد ترك لنا كاربيني وصفاً مسهباً لرحلاته. وبعد ذلك بعامين أرسل البابا إنوسنت الرابع بعثة ثانية برئاسة راهبين من الفرانسيسكان هما آسكيلين (Ascelin) وسيمون دي تورناي (Simon de Tournai)؛ وفي عام ١٢٤٨ استقبل البابا في روما مبعوثاً مسيحياً من الخان اسمه سرجيوس (Sergious). وقد اتصل مبعوثان منغوليان آخران هما ديفيد ومارك في

---

(٤٦) Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, p. 383.

(٤٧) يعتمد الوصف اللاحق حول العلاقات المنغولية - المسيحية على: Christopher Henry Dawson, ed., *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, Makers of Christendom (London; New York: Sheed and Ward, [1955]), introduction, and Bertold Spuler, *The Muslim World; a Historical Survey*, translated from the German by F. R. C. Bagley (Leiden: E. J. Brill, 1960-1969), part 2: *The Mongol Period*, pp. 16-35.

قبرص بالملك الفرنسي الصليبي سانت لويس. وقد رد الأخير ببعثة برئاسة الراهب الدومنيكاني آندرو أوف لونغجومو (Andrew of Longjumeau). ثم أرسل راهباً فرنسيسكانياً اسمه وليم فون روبروك (Wilhelm von Rübruck) إلى الخان الجديد مونجكه (Möngke) الذي كان كل من والدته ومستشاره من المسيحيين. وقد ترك لنا فيلهلم فون روبروك، مثل جيوفاني دي بانو وصفاً مسهباً يدل على ملاحظة دقيقة.

وقد أرسل مونجكه أخاه قوبيلاي (Qubilay) الذي حكم من ١٢٦٠ ـ ١٢٩٤ إلى الصين. وبعد أن تم له النصر، أقام قوبيلاي الحكم لنفسه في بكين باسم خانباليك. وأسس سلالة منغولية هي سلالة يوآن التي امتد حكمها حتى عام ١٣٦٨. وكان أباطرة يوآن هم الخانات الذين حكموا من بكين. وقد تأسست هناك مطرانية نسطورية عام ١٢٧٥. وكان بلاط قوبيلاي هوالذي نزل فيه رحالة البندقية ماركو بولو الذي نشط بين عام ١٢٥٤ ـ ١٣٢٣.

ثم أرسل مونجكه أخاه الآخر هولاكو (Hülegü) الذي حكم في الأعوام ١٢٥٦ ـ ١٢٦٥ إلى بلاد الخلافة الإسلامية، وهو الذي احتل بغداد عام ١٢٥٨. وقد أسس هولاكو السلالة الإيلخانية التي قامت بجهود مستمرة لإقامة علاقات طيبة مع الدول الصليبية في أوروبا الغربية. وقد كانت زوجة هولاكو مسيحية مثل قائده كتبوغا الذي قاد حملة ضد المماليك وهُزم في معركة عين جالوت بفلسطين عام ١٢٦٠. حيث توقف هناك زحف المغول إلى الغرب.

وقد تزوج ابن هولاكو واسمه آباقا، والذي حكم في الأعوام ١٢٦٥ ـ ١٢٨٢، من الأميرة البيزنطية ماريا باليولوجينا (Maria Palcologina)، وأرسل رسله إلى مجمع ليون عام ١٢٧٤ يطلب مرسوم الاتحاد بين الكنائس الغربية والشرقية. كما كان ابن آباقا واسمه آرغون والذي حكم في الأعوام (١٢٨٤ ـ ١٢٩١)، يظهر حماساً شديداً للتحالف مع العالم المسيحي. ونجد الربان ساوما مبعوث آرغون النسطوري إلى البابا نيكولاس الرابع يقدم تصريحاً أمام الكرادلة في روما يكشف عن مدى التحالف المغولي ـ الغربي وعن أهدافهم الصليبية فيقول:

«واعلموا كذلك أن كثيراً من آبائنا قد دخلوا في ما مضى من الزمان بلاد الترك والمغول والصين، وحملوا إليهم تعاليم عقيدتنا. واليوم، فإن الكثير من المغول مسيحيون. فهناك ملكات وأبناء ملوك قد تعمدوا واعترفوا بالمسيح. ويقيم الخانات كنائس في معسكراتهم. وبما أن الملك مرتبط بصداقة مع الكاثوليك ويرغب في الاستيلاء على سوريا وفلسطين، فإنه يطلب معونتكم في فتح القدس»[٤٨].

---

(٤٨) كلمات ربّان ساوما منقولة في: Dawson, Ibid.

لقد كان سقوط عكا عام ١٢٩١ قد وضع حداً لما كان ينتظر أن يكون تحالفاً كبيراً بين الإيلخانيين والغرب. لكن بعثات الفرنسيسكان إلى الصين ومنغوليا لم تتوقف، فقد وصل الراهب يوحنا أوف مونت كورفينو مثلاً إلى بكين عام ١٢٩٤ بعد فترة وجيزة من وفاة قوبيلاي، وعين مطران تلك المدينة عام ١٣٠٧. وقد عاش يوحنا وتوفي في الصين. وقد أقامت بعثات الفرنسيسكان كذلك في زيتون (Zaytun)[٤٩]، وهي الميناء القروسطي الكبير في جنوب الصين قرب آموي (Amoy)، وكذلك في هانجكاو وكوينساي[٥٠].

وهنا يبرز السؤال: إذا كانت سلالة يوآن من الخانات قد حلّ محلها عام ١٣٦٨ أباطرة منغ (Ming) الذين بدأوا في طرد المسيحيين من بكين، فكيف حاول كولومبس عام ١٤٩٢ أن يقابل الخان الأعظم؟

لقد تابع هنري سريز (Henry Serruys) تاريخ الحكام المغول في الأعوام ١٤٣٠ ـ ١٤٨٠ ممن حكم في منغوليا واتخذ لنفسه لقب الخان الأعظم (أو خاقان)[٥١]، فيسرد أسماء توغتوبوقا وآغبارجي وإيسن ـ تايسي ومار جورجوس، (أي القديس جورج) وماندغول. ومع أن إيسن ـ تايسي قد حكم سنة واحدة فقط (١٤٥٣ ـ ١٤٥٤)، فإنه كان يمثل القوة الحقيقية في منغوليا خلال عهدين سابقين. وقد حكم مار جورجوس، الذي يوحي اسمه بتأثير مسيحي نسطوري، عشرة أعوام كاملة (١٤٥٤ ـ ١٤٦٤).

---

(٤٩) كانت زيتون هي مدينة جوان ـ جو في ما يعرف الآن بإقليم فوكيان، وكانت أهم مرفأ في الصين بين القرنين الثامن والخامس عشر. وقد بلغ عدد سكانها في القرن الثاني عشر حوالى نصف مليون نسمة؛ ووجد بها جالية عربية كبيرة وجامع ومقبرة إسلامية. وكانت على علاقات تجارية وثيقة مع اليابان والهند والشرق الأوسط. وبعد القرن الخامس عشر تضاءلت أهمية زيتون بعدما ملأ الغرين ميناءها، وفقدت موقعها لصالح مدينة أموي (هسيا ـ من) الواقعة حوالى أربعين ميلاً تجاه الجنوب الغربي. وقد شكلت زيتون القاعدة الأساسية للحملات التسع التي قادها الأميرال المسلم الذي كان في خدمة الامبراطور منغ، أي تشنغ ـ هو (١٣٧١ ـ ١٤٣٤). انظر: *Encyclopedia of Asian History* (Tokyo, 1960), vol. 4, pp. 281-282 and vol. 8, pp. 427-428.

وقارن: D. Howard Smith, «Zaitūn's Five Centuries of Sino-Foreign Trade,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (October 1958), pp. 165-177.

(٥٠) كانت مدينة هانغ تشو الحديثة تعرف في القرن الثالث عشر باسم هسنغ ـ تساي أو كنساي، ومنها جاء الاسم كوينساي الذي يعني المقر المؤقت للامبراطور عندما يكون على سفر *(Encyclopedia of Asian History)*.

(٥١) Henry Serruys, «Notes on a Few Mongolian Rulers of the 15th Century,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 76 (1956), pp. 82-90.

كان أباطرة منغ يطلقون على هؤلاء الخانات العظام اسم «الملوك الصغار» إذ كانوا تحت ضغط، لا من الصينيين فحسب، بل كذلك من المسلمين التيموريين في إقليم ترانسوكسيانا (Transoxiana) والذين كانوا يتخذون من مدينة هرات مركزاً لعملياتهم العسكرية ضد أولئك الخانات. وقد ظهرت مصاعب أخرى ناتجة عن تصاعد قوة أقارب مسلمين مغول، وخصوصاً أسرة أزبك التي تنحدر من أبو خير الشيباني، والتي حكمت من عام ٨٣٢هـ/١٤٢٩م فصاعداً انطلاقاً من مدينة ياسي الواقعة في إقليم جاخارتس (Jaxartes)[٥٢].

وهناك أمران يوحيان بأن هؤلاء الخانات المغول اللاحقين حافظوا على المسيحية النسطورية كديانة لهم: الأول، إن المحافظة على العقيدة المسيحية تفسر، جزئياً على الأقل، استقلالهم المستمر عن أقوام منغ الصينيين وعن التيموريين المسلمين؛ والثاني، أن الخانات العظام من مغول يوآن كانوا الحماة التقليديين للكنيسة النسطورية، مع أنهم لم يعتنقوا المسيحية أنفسهم، وأنهم كانوا يظهرون دعماً للبوذية كذلك.

وفي عام ١٤٧٤ نجد طبيباً من البندقية اسمه توسكانيللي (Toscanelli) والذي توفي عام ١٤٨٢، يذكر خبراً عن وصول مبعوث من الخان الأعظم إلى البندقية وذلك في رسالة بعث بها إلى مارتينز كاهن لشبونة مع نسخة منها إلى كولومبس. وقد تحدث توسكانيللي عبر مترجم[٥٣] إلى هذا المبعوث، الذي كان ولا بد رسولاً نسطورياً من أحد الخانات المغول اللاحقين الذي سبق ذكرهم. يذكر باستور في كتابه تاريخ البابوات أنه قامت في عهد البابا يوجينيوس الرابع (١٤٣١ ـ ١٤٤٧)، جهود هائلة لتوحيد الكنائس المسيحية المختلفة، وعقد مجمع عام ١٤٣٨ لهذا الهدف في البندقية التي كانت مقام البابا المؤقت، ثم انتقل في عام ١٤٤٢ إلى روما حيث واصل أعماله لمدة ثلاث سنوات أخرى. وقد شارك في هذا المجمع ممثلون عن الكنائس الإغريقية والأرمنية والمارونية والنسطورية الشرقية، وكانت النتيجة صدور مرسوم بابوي بتاريخ ٧ آب/أغسطس ١٤٤٥ يبارك توحيد هذه الطوائف تحت قيادة الكنيسة الكاثوليكية الرومية[٥٤].

يصف توسكانيللي في رسالته المذكورة بلاد الخان الأعظم على أنها إقليم كاثاي

---

(٥٢) Spuler, *The Muslim World; a Historical Survey*, vol. 3, pp. 221-222.

(٥٣) Morison, ed. and tr., *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*, p. 13.

(٥٤) Ludwig Pastor, *History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*, 40 vols. (London: Routledge and Kegan Paul, [1924-1953]), vol. 1, pp. 325-326.

أما العمل الذي يحوي تفصيلات أكثر عن المجمع فهو: Joseph Gill, *The Council of Florence* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1959).

(الصين)، وهي في رأيه تشمل ثلث الكرة الأرضية، وتضم مدينة كوينساي (هانجكاو) وميناء زيتون (قرب آموي). وكما هو واضح، تعتمد هذه الرسالة على وصف ماركو بولو. ثم إن كولومبس قد استنسخها بخط يده على ظهر غلاف نسخته من كتاب آينياس سيلفيوس (Aeneas Sylvius) بعنوان *Historia Rerum ubique Gestarum*[٥٥].

ثم أصبح سيلفيوس هذا البابا بيوس الثاني بيكولوميني (١٤٥٨ ـ ١٤٦٤)، ويعد آخر البابوات الداعين إلى حرب صليبية، والواقع أنه قاد حملة من هذا النوع بنفسه. وفي عام ١٤٦٠ استقبل هذا البابا مبعوثين من حكام مسيحيين شرقيين ـ مثل ديفيد امبراطور تريبيزون وأمير جورجيا ـ مرتدين الملابس الشرقية يقودهم إلى البابا راهب من الفرانسيسكان هو لودوفيكو البولوني[٥٦].

إن فكرة وجود الخان الأعظم الذي يحكم امبراطورية مسيحية قوية في الشرق ويرغب في التعاون مع أوروبا الغربية في شن حملة صليبية ضد المسلمين، إلى جانب ما ارتبط بها من فكرة وجود يوحنا، الملك القسيس[٥٧]، هي مما شاع في الغرب من أحاديث المبعوثين النساطرة القادمين إلى روما. وبهذا الخصوص يقول ليوناردو أولشكي (Leonardo Olschki): «يؤكد الراهب وليم روبروك توجه النساطرة في وسط وشرق آسيا لتعظيم ملتهم أكثر من المألوف بالمبالغة في وصف قوتهم الدينية والسياسية، وتوكيد تعلق حكامهم بكنيستهم، على الرغم من كل ما يثبت عكس ذلك»[٥٨].

ويمكن القول إن القدر كان رحيماً بالأميرال، فلو أنه وصل إلى كاثاي وقدمه

---

(٥٥) يرى فينود أن كولومبس كان يبحث فقط عن جزيرة خرافية تقع في المحيط الأطلسي واسمها أنتيلاس، وأنه كان يتبع ملاحاً خفياً، وأن اقتراحه بالذهاب إلى آسيا وغير ذلك من التفصيلات الواردة في مذكراته ومراسلاته مع توسكانيلي، ما هي إلا تلفيقات. انظر: Vignaud, *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb.*

وقد رفضت آراؤه من قبل دييغو لويس موليناري في مؤلفه: Diego Luis Molinari, *Historia de la Nación Argentina*, 2 vols. (Buenos Aires, 1937), vol. 2, pp. 11-12.

(٥٦) Pastor, Ibid., vol. 3, pp. 246-247, 311 and 370.

(٥٧) هناك مختصر مفيد عن برستر جون (Prester John) في مؤلف: Olschki, *Marco Polo's Asia; an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione»*, pp. 381-397; C. E. Nowell, «The Historical Prester John,» *Speculum*, vol. 28 (1953), p. 435 et seq, and Wright, *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*, pp. 285-286.

وبخصوص العمل الأهم، انظر المقالين الأولين من: Charles Fraser Beckingham, *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, Variorum Reprint; CS 175 (London: Variorum Reprints, 1983).

(٥٨) Olschki, Ibid., p. 385,

والمعتمد على: *Sinica Franciscana*, vol. 1, p. 206.

النساطرة إلى الخان الأعظم، لوجد هذا الإنسان المرواغ «ملكاً صغيراً» جداً في الواقع، لا ينتظر منه كبير عون لمشروع كولومبس الذي كان يراوده طوال حياته، وهو فتح القدس. وبهذه الطريقة، أنجز الأميرال مشروعه الأثير دون أن يعاني تحطم إيمانه الثابت.

خامساً: الاندفاع البرتغالي نحو مكة

علينا أن نتذكر حالتين من التوجهات الصليبية بعد سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣، تتعلق الأولى بما قام به البابا الإسباني كاليكستوس الثالث (Calixtus III) (١٤٥٥ ـ ١٤٥٨) وكانت ضد العثمانيين؛ والثانية حملات برتغالية ضد المماليك، وبخاصة بين عامي ١٤٥٣ و١٥١٧. وكانت روما قد أسست أسطولاً بابوياً لم يشارك فيه البرتغاليون لأنهم كانوا أكثر اهتماماً بقطع الطريق على تجارة المماليك مع الشرق الأقصى عبر وجودهم في المحيط الهندي. لقد كان هدف البابا الوصول إلى القسطنطينية، بينما كان البرتغاليون متجهين نحو مكة. لقد كان البابا يرى أن الوحدة مع المسيحيين الشرقيين تعني الوحدة مع الكنائس الإغريقية والنسطورية، بينما كانت هذه الوحدة تعني بالنسبة للبرتغال إيجاد ملك مسيحي في أثيوبيا.

لقد كان «عصر الاكتشاف» مشحوناً بالرغبة في الوصول إلى الهند والشرق، وقد كانت البرتغال أكثر نجاحاً في هذا المجال من إسبانيا[٥٩]. وقد بدأ هذا التوجه

---

(٥٩) هناك وصف مختصر، لكنه جيد التوثيق عن الوجود البرتغالي في ما وراء البحار، في: Bailey Wallys Diffie, *Prelude to Empire: Portugal Overseas before Henry the Navigator*, A Bison Book Original; BB 108 ([Lincoln], Nebraska: University of Nebraska Press, 1960).

وحول عهد الأمير هنري فصاعداً، لدينا: Charles Ralph Boxer, *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825*, History of Human Society (New York: Knopf, 1969),

وكذلك استعراضه المختصر ولكن الأصيل: Charles Ralph Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; a Succinct Survey*, Publications of the Ernest Oppenheimer Institute of Portuguese Studies of the University of the Witwatersrand, Johannesburg; 3 (Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1961), and Bailey Wallys Diffie and George D. Winius, *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*, Europe and the World in the Age of Expansion; v. 1 (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, °1977),

ويعتمد وصفي على هذه المصادر. وهناك تفسير من صنف آخر، في: Vitorino Magalhães - Godinho, *L'Economie de l'Empire Portugais aux XV^e et XVI^e siècles* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1969).

ويعقب جون باري عليه بقوله: «إن ماجلاهيس جودينهو لا يبالي بالعنصر الصليبي في الرواية. ويرى أن ممالك المغرب لم تشكل أي تهديد لأوروبا المسيحية؛ وأن القوة العثمانية إبان الرحلات الافريقية الأولى كانت ضعيفة نسبياً، وأنها كانت في كافة الأحوال أبعد من متناول أية محاولة تطويقية محتملة من قبل البرتغال. وهو يرفض ـ وربما بشيء من التعالي ـ البحث عن برستر جون والرغبة في التحويل الديني على أنها نمط من تزويقات المؤرخ أو من أعمال العلاقات العامة. انظر: John H. Parry, in: *Journal of Interdisciplinary History*, vol. 2, no. 3 (1972), p. 284.

دنيز ملك البرتغال (١٢٧٩ ـ ١٣٢٥)، وكان التحرك صليبياً منذ بداياته. وقد بدأت الخطة الأولى عام ١٣١٧ بتعيين أميرال للبرتغال هو مانويل بيسانها (بيسانيو)، الذي كان تاجراً ثرياً من البندقية. وقد أرسل هو وكونسالهو بيريرا إلى البابا يوحنا الثاني والعشرين المقيم في مدينة أفنيون (Avignon) الفرنسية للإشراف على جمع أموال لبناء أسطول يستخدم ضد المسلمين، فاستحدث البابا لهذا الغرض «رهبانية المسيح»[٦٠] وحول إليها جميع الممتلكات البرتغالية التي كانت تعود إلى «رهبانية أصحاب الهيكل» الصليبية الموقوفة. وقد أسس المركز الأول لرهبانية المسيح في لشبونة عام ١٣٢١، ومع أن هذه الرهبانية كانت تحت قيادة مؤسسيها، إلا أن أموالها كانت تخضع لإدارة العائلة المالكة البرتغالية. وفي أثناء ذلك، كان الأمير هنري الملاح (١٣٩٤ ـ ١٤٦٠) يدير شؤون الرهبانية ويستخدم أموالها في التجارة البحرية وفي حملات عسكرية برية ضد المسلمين. وهكذا كان الأخير الرأس المدبر لغزو مدينة سبتة (Ceuta) عام ١٤١٥[٦١]. ومن هذه القاعدة المتقدمة في الشمال الإفريقي، أصبحت طرق القوافل المغربية وسواحل الأطلسي مسالك حملة صليبية برتغالية نحو الجنوب باتجاه غرب إفريقيا. وفي عام ١٤٥٣ كتب غومز إيانش دي أزورارا (Gomez Eanes de Azurara) معاصر الأمير هنري، ما كان يحسبه دوافع الأمير لرعاية تلك الاكتشافات. ويرى أزورارا أن هنري الملاح كان مدفوعاً بحماس للرب، وبرغبة في التحالف مع المسيحيين الشرقيين، وتلهف لمعرفة مدى قوة «الكفار» وشوق لهداية الناس إلى المسيحية ورغبة في محاربة المغاربيين. لكن الذهب والعاج والرقيق أو التوابل لا ذكر لها في كلام أزورارا[٦٢].

لقد تسبب سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ في إنعاش الفعاليات الصليبية في أوروبا، وكان الأمير هنري يرى فيها إمكان الإبحار حول إفريقيا والوصول إلى الحكام المسيحيين المراوغين في الشرق، هذا إلى جانب احتكار التجارة والإعفاء من دفع الضريبة المعتادة للبابا. وقد تم التصديق على كل هذا بمرسوم بابوي صدر في الثامن

---

(٦٠) انظر مقالة: «Order of Christ,» in: *New Catholic Encyclopaedia.*

(٦١) حول وجهة النظر الإسلامية، انظر: Charles André Julien, *History of North Africa: Tunisia, Algeria, Morocco, from the Arab Conquest to 1830*, translated by John Petrie; edited by C. C. Stewart (London: Routledge and Kegan Paul; New York: Praeger, 1970), pp. 207-209.

(٦٢) Gómez Eanes de Azurara, «The Chronicle and Conquest of Guinea,» translated by C. R. Beazley and E. Prestage, in: Jonathan French Scott, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes, comps., *Readings in Medieval History* (New York: F. S. Crofts and Co., 1933), pp. 568-570, also in: Brian Tierney, comp., *The Middle Ages*, 2 vols. (New York: Knopf, [1970]), vol. 1, pp. 323-325.

من كانون الثاني/ يناير عام ١٤٥٥(٦٣).

وجاء الحاكم البرتغالي التالي دوم يوآو الثاني ليرسل بعثة استطلاع وتعرف على بلاد الشرق الأوسط المملوكي، غرضها الاتصال بامبراطور اثيوبيا وكذلك اكتشاف مصادر تجارة التوابل في الشرق. وكان على رأس هذه البعثة رجلان يتكلمان العربية هما بيرو دي كوفيلها وأفونسو دي بايفا. وفي الوقت نفسه وصل بارثولوميو دياز إلى رأس الرجاء الصالح. وكان من شأن تقرير دياز عام ١٤٨٨ ونظيره العائد إلى كوفيلها عام ١٤٩٢، اقتناع دوم يوآو بإمكان الوصول إلى الهند والشرق بحراً عن طريق رأس الرجاء الصالح. وربما كانت أخبار اكتشاف كولومبس لجزر الهند الغربية قد جعلت يوآو يتريث في خططه، ولكن عندما اتضح أن الأول قد اكتشف قارة جديدة غير الهند، تجددت عزيمة الحاكم البرتغالي لتجهيز حملة أخرى باتجاه الجنوب. وبعد أن استدار فاسكو دا غاما حول رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٧، استمر مبحراً بمحاذاة الساحل الإفريقي إلى الشمال باتجاه ماليندي قرب زنجبار. وهناك اتصل بالملاح العربي الشهير أحمد بن ماجد (؟ ٨٣٨هـ/ ١٤٣٥م - ٩٠٥هـ/ ١٥٠٠م)(٦٤) الذي ألف عدة

(٦٣) Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; a Succinct Survey*, p. 7.
انظر أيضاً في ما تقدم الهامشين (٥٩) و(٦٢)، و Charles Martel de Witte, *Les Bulles pontificales et l'expansion portugaise au XV^e siècle* (Louvain, 1958).

(٦٤) انـظـر: Anouar Abdel 'Alim, «Aḥmad Ibn Mājid: An Arab Navigator of the XV^th Century and His Contributions to Marine Sciences,» paper presented at: *Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography*, held in December 1966 (Monaco, 1967).

وهناك تفصيلات عن حياة ابن ماجد في: أنور عبد العليم، ابن ماجد الملاح، أعلام العرب؛ ٦٣ (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٧]).

وقد كتب ابن ماجد عدة كتب عن أصول الملاحة وممارستها وفوائدها منها اثنان يعدان من أعماله الرئيسية وهما كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد وحاوية الاختصار في أصول علم البحار. والأخير من الكلام المنظوم الذي يظهر القدرة الأدبية للملاح العربي. وقد ترجم المؤلف الأول إلى الإنكليزية: Gerald Randall Tibbetts, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*, contains the English translation of Ibn Mājid's principal work, *Kitāb al-fawā'id* (London: Royal Asiatic Society of Great Britain, Sold by Luzac, 1971).

والإشارة إلى قيام أحمد بن ماجد بقيادة سفينة الأميرال البرتغالي إلى كاليكوت الواقعة في جنوب الهند موجودة في كتاب قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي (٩١٧هـ/ ١٥١١م - ٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م) بعنوان البرق اليماني في الفتح العثماني، وهو تاريخ الفتح العثماني لليمن. وقد استخدم غبريال فرّان المخطوطة في مـؤلـفـه: Gabriel Ferrand, ed., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles*, 3 vols. (Paris: Geuthner, 1921-1928), vol. 3, pp. 183-199.

وقد طبع الكتاب الآن بتحقيق حمد الجاسر، الرياض ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م. والفقرة المهمة توجد في الصفحة ١٨ - ١٩، حيث يذكر اسم الملاح المسلم بكل وضوح، هذا رغم أنه يشار إلى فاسكو دا غاما باسم =

كتب في الملاحة. وقد ساعد ابن ماجد الملاح البرتغالي في عبور المحيط الهندي والوصول إلى كالكوتة الواقعة على الساحل الغربي من جنوب الهند، وهي مركز مهم لتجارة التوابل الشرقية. وهكذا أضيفت التوابل الهندية إلى ذهب غرب إفريقيا وعاجها

=الامالندي، المالندي أو الأمالندي (ila-, al-, ala-Malindi)، حيث يعتقد فِرّان أنه تصحيف عربي لكلمة الميرانتي (almiranti)، أي الأميرال (ص ١٨٥). ويحتمل أن تكون بعض الكلمات قد سقطت من المخطوطة والتي تشير إلى أن الملاح البرتغالي قد وصل إلى مالندي. وتشير الفقرة إلى أن ابن ماجد قدم تلك المساعدة وهو تحت تأثير الكحول، وهو ما يعتقده فِرّان بأنه غير صحيح. ويرى أنه يعبر عن غضب النهروالي على ابن ماجد لأن دا غاما استغل سذاجاته. ويشير فِرّان إلى مصادر برتغالية. وأحد تلك المصادر مؤلف فرنار لويز دا كاستانيدا: Fernão Lopez de Castanheda, *Historia do descobrimento & conquista da India pelos Portugueses* (1551).

ويوجد لدينا الآن نسخة منقحة بالعنوان نفسه، تحقيق Pedro de Azevedo, 4 vols. (Coimbra: Impr. da Universidade, 1924-1933).

وهو يرى أن ملك ملندي عين ملاحاً غجراتي (هندي) اسمه كاناكا لقيادة سفينة دا غاما. وثمة مؤلف آخر اسمه جوآو دي باروس صاحب كتاب عن آسيا الذي كتب أيضاً في حدود عام ١٥٥٠: João de Barros, *De Asia*, edited by Hernani Cidade, 4 vols. (Lisbon, 1945-1946).

يقول ان الملاح الذي قاد سفينة دي غاما هو مغربي من جوجرات اسمه ماليمو كانا. وماليمو تصحيف للمفردة العربية «معلم»، أي كبير الملاحين. أما وصفه بأنه مغربي (Maur) فيعني أنه مسلم، وكانا هي تصحيف الاسم كاناكا الذي يورده دي كاستانيدا. ويشير فِرّان إلى أن كانا أو كاناكا ليس اسماً، وإنما لقب هندي حيث تفيد الصيغة الأخيرة معنى «الشخص العارف»، أي رديف لكلمة «المعلم». وهو يرى كذلك أن دليل النهروالي المقارب من الناحية الزمنية، هو صحيح. فقد كان النهروالي نفسه غجراتي وعاش في اليمن وكتب بالعربية وكان على اطلاع جيد بأحداث المحيط الهندي القريبة من العصر الذي عاش فيه. وقد تلطف الدكتور رالف باور (Ralph Bauer) وأرسل لي نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة من مقالة له بعنوان: «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western European Navigational Techniques»,

يذكر في ص ٢٧ منها مصدراً آخر هو: Alvaro Vellho, *Roteiro da Viagem de Vasco da Gama em MCCCCIXVIII*, edited by Diego Kopke (Lisbona: Imprensa naciónal, 1838).

وقد كتب المؤلف في عام ١٥٠١، ويقول الكاتب أن دليل دي غاما كان ملاحاً مسيحياً أخذوه على ظهر السفينة في مالندي. ولا يوجد أي ذكر للاسم. لذا كانت كافة المصادر البرتغالية تجهل اسم قائد السفينة.

وأريد هنا أن أصل إلى استنتاج من بعض أحداث ذلك الزمان. فبين وصول بارثولوميو دييز إلى رأس الرجاء الصالح عام ١٤٨٨، ووصول فاسكو دا غاما إلى مالندي عام ١٤٩٨، كان هناك جاسوس برتغالي يعرف اللغة العربية اسمه بيرو دي كوفيلا وينشط في إثيوبيا، استطاع أن يبلغ ملك البرتغال دوم جوآو عام ١٤٩٢ عن إمكان الوصول إلى الهند من ساحل افريقيا الشرقي بمساعدة ملاحين مسلمين. انظر: Beckingham, *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, chap. 9.

ولا بد أن دي غاما كان على اطلاع مسبق على هذه المعلومات وعلى الشخص الذي وجب الاتصال به في مالندي، والذي كان على الأغلب الملاح المسلم الشهير أحمد بن ماجد. وهناك كتاب جديد مفيد عن هذه=

ورقيقها. وقد أقام البرتغاليون مستوطنات على طول الطريق الجديد إلى الهند، وكانوا حيثما ذهبوا يلقون دولاً عربية وإسلامية. وصارت الظروف مواتية لإحياء المواجهة السياسية والاقتصادية ضد المماليك(٦٥).

وفي عام ١٥٠٠ اصطدم البرتغاليون مع تجار مسلمين في كالكوتة حيث أحرقوا عشراً من سفن المماليك. وفي السنة التالية أعلن ملك البرتغال أن العرب لن يكون بمقدورهم في المستقبل المتاجرة بالتوابل الهندية، وفي عام ١٥٠٢ قام البرتغاليون بمساعدة ملك جنوب الهند الهندوسي، ملك جانور وكوجين، بشن الحرب على ساموري (زامورين) حاكم كالكوتة وحامي التجار المسلمين. وقام البرتغاليون بعد ذلك بإغلاق المدخل الجنوبي للبحر الأحمر بوجه سفن المسلمين. وكان من نتيجة ذلك أنه عام ١٥٠٤ لم يعد يصل إلى مصر إلا القليل من التوابل للاستهلاك المحلي وذلك عن طرق برية بديلة(٦٦).

وقد استجار بالسلطان المملوكي قنصوه الغوري (الذي حكم من ١٥٠١ إلى

- الفترة هو: J. Bacque-Grammont et Anne Kroell, *Mamlouks, ottomans et portugais en Mer Rouge: L'Affaire de Djedda en 1517* (Le Caire: Institut français d'archeologie orientale, 1988).

(٦٥) Boxer, *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; a Succinct Survey*, pp. 12-14; Lopez de Castanheda, Ibid., English translation by Nicholas Lichfield in His: *A General History and Collection of Voyages and Travels* (Edinburgh, 1824), vol. 2, pp. 343-359. انظر أيضاً: Richard Stephen Whiteway, *The Rise of the Portuguese Power in India, 1497-1550* (Westminster: A. Constable and Co., 1899).

(٦٦) Robert Bertram Serjeant, *The Portuguese Off the South Arabian Coast: Haḍramī Chronicles, with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates Off Mocha in the Seventeenth Century* (Oxford: Clarendon Press, 1963), pp. 13-21.

يحتوي كتاب سيرجنت على ترجمات انكليزية لعدد من اليوميات العربية تتعلق بالنشاط البرتغالي في المحيط الهندي، وبخاصة مؤلف تاريخ الشهري الذي يغطي الأعوام ١٤٩٥ ـ ١٥٩٢. انظر أيضاً: George William Frederick Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574* (Urbana, IL: University of Illinois Press, 1942), pp. 29-30,

والمعتمد على معلومات مبعوثين من البندقية ومنهم رسالة من بيتر باسكوالي ويوميات جيرولامو بيريولي. انظر أيضاً: George Birdwood (Sir), *Report on the Old Records of the India Office*, p. 167.

وأهم مصدر معاصر هو: Duarte Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, translated from an early Spanish manuscript in the Barcelona Library; with notes and a preface by the Hon Henry E. J. Stanley (London: Printed for the Hakluyt Society, 1866); (New York: Johnson Reprint, 1970), p. 21.

١٥١٧)[٦٧] كلٌ من السلطان محمود بيجهرا (الذي حكم من ١٤٥٩ إلى ١٥١١) حاكم دولة ججرات في غرب الهند[٦٨]، وحاكم عدن الطاهري ظافر الثاني (الذي حكم من ١٤٨٧ إلى ١٥١٧)[٦٩]، وشريف مكة بركات الثاني (الذي حكم من ١٤٩٥ إلى ١٥٢٤)[٧٠]، لكن أسطول المماليك اندحر عام ١٥٠٩ أمام نائب الملك البرتغالي فرانسيسكو دي ألمايدا قرب ديو الواقعة في ججرات، والتي احتلها البرتغاليون بعد ذلك وأقاموا قاعدة لهم فيها. وفيما بعد، أعلن ألمايدا، وهو محارب برتغالي قديم ضد المسلمين في شمال إفريقيا قائلاً: «إذا ظللتم أقوياء في البحر، ستبقى الهند في حوزتكم؛ وإذا لم تكن لديكم تلك القوة، فلن يفيدكم كثيراً امتلاك حصن على الساحل»[٧١]. وقبل ذلك، في عام ١٥٠٧، استولى البرتغاليون على جزيرة سوقطرة جنوبي ساحل جزيرة العرب، وسبق ذلك بعامين، أي في عام ١٥٠٥، أن هاجموا جدة التي تعتبر ميناء مكة. وفي نهاية عام ١٥٠٦، تمكن القائد المملوكي مير حسن الكردي من إقامة التحصينات في جدة فحال بذلك دون خطة ألمايدا لمهاجمة مكة[٧٢].

---

(٦٧) Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*, pp. 30-36.

أما المصادر العربية المعاصرة فهي: ابن إياس، بدائع الزهور، وشمس الدين محمد بن علي بن أحمد بن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، [تاريخ مصر والشام]، حققه وكتب له المقدمة والحواشي والفهارس محمد مصطفى، تراثنا، ٢ ق (القاهرة: [دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢ـ]). هذا رغم أن القسم الثاني يعنى بشكل أكبر بشؤون سوريا الداخلية. توفي ابن طولون عام ٩٥٣هـ/١٥٤٦م.

(٦٨) Vincent Arthur Smith, *The Oxford History of India*, 3rd ed., edited by Percival Spear, part 1 reviewed by Mortimer Wheeler and A. L. Basham; part 2 reviewed by J. B. Harrison; part 3 rewritten by Percival Spear (Oxford: Clarendon Press, 1958), part 2, p. 276.

(٦٩) Serjeant, Ibid., pp. 13-21.

أما المصادر العربية الحديثة فهي تعود إلى ابن الديبع من زبيد باليمن، توفي عام ٩٤٤هـ/١٥٣٧م وأبو مخرمة الذي توفي عام ٩٤٧هـ/١٥٤٠م. انظر: ابن الديبع، كتاب قرة العيون، تحقيق محمد الأكوع، ٢ ج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٦)، وأبو مخرمة، قلادة النهر، وذلك في: L. O. Schuman, *Political History of Yaman at the Beginning of the Sixteenth Century* (Amsterdam, 1961), and

قطب الدين محمد بن أحمد النهروالي، البرق اليماني في الفتح العثماني، تحقيق حمد الجاسر (الرياض: مطبعة دار اليمامة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ص ١٨ ـ ٢٢. والنهروالي توفي عام ٩٩٠هـ/١٥٨٢م.

(٧٠) Gerald De Gaury, *Rulers of Mecca* (London: Harrap, [1951]), pp. 113-126;

انظر أيضاً الأقسام ذات العلاقة في: Christian Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vols. (Leiden: Haag, M. Nijhoff, 1888-1889).

(٧١) Smith, *The Oxford History of India*, p. 328.

(٧٢) يتم ذكر هذا من قبل ابن إياس حيث إن القسم الأخير من كتابه التاريخي الذي يغطي المرحلة الواقعة بين العامين ١٥٠١ و١٥١٦ قد ترجم إلى الفرنسية من قبل غاستون ويت ونشر في: Gaston Wiet, = *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyâs*, traduit et annoté par Gaston Wiet,

وفي عام ١٥٠٩ استبدل ألمايدا بالحاكم الجديد أفونسو دي ألبوكيرك الذي كان يطمح إلى تأسيس امبراطورية برتغالية في الشرق. فقد استحوذ على ميناء جوا من يد سلطان بيجابور مؤسساً بذلك منطقة آمنة لتصبح عاصمة البرتغال الشرقية، وفي عام ١٥١١ استولى على ملقا في إندونيسيا، وهي مركز كبير للتوابل. وتمكن في أواخر أيام حياته من الاستيلاء على جزيرة هرمز الواقعة عند المدخل الجنوبي للخليج الفارسي. ومع أنه أخفق في احتلال عدن، إلا أنه أفلح في السيطرة على موانىء المحيط الهندي مثل سوقطرة وهرمز وديو ودمّان وجوا وملقا محولاً بذلك المحيط الهندي إلى بحر برتغالي مقفل بوجه الملاحة الإسلامية. وقد صرح الأمير البرتغالي قائلاً: «إذا استطعنا انتزاع تجارة ملقا هذه من أيدي المماليك، فإن القاهرة ومكة ستنهاران تماماً، ولن يصل من التوابل إلى البندقية، إلا ما يذهب تجارها لشرائه من البرتغال»[(٧٣)]. وفي عام ١٥١٣ وجه كاميليو بورتيو رسالة إلى البابا ليو العاشر نيابة عن ألبوكيرك يقول فيها:

«لقد انفتح أمامنا، بالتغلب على مملكة هرمز الطريق الذي يؤدي إلى البيت المقدس في القدس (البلد الذي ولد فيه مخلصنا)، والذي يمكن استعادته وانقاذه من أيدي أولئك الكفار الذي يسيطرون عليه طغياناً وظلماً»[(٧٤)].

ونجد التصريح التالي في تعليقات أفونسو ألبوكيرك العظيم:

«كان نائب الملك يخطط لتجهيز حملة من ٤٠٠ فارس تنقلهم القوارب لتحط بهم في ميناء ليومبو (أي ينبع) ليتوجهوا بسرعة إلى معبد مكة (وهنا خلط بين مكة والمدينة)، فيجردوه من جميع كنوزه، فهي في الواقع كثيرة، ثم يستحوذون على جثمان نبيهم الزائف ليبادلوا به الهيكل المقدس في القدس»[(٧٥)].

---

bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section (Paris: Librairie Armand = Colin, 1955), p. 106,

ويركد ذلك: Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, p. 24.

(٧٣) Smith, Ibid., p. 329.

(٧٤) Affonso de Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso d'Albuquerque, Second Viceroy of India*, translated from the Portuguese ed. of 1774 with notes and an introduction by Walter de Gray Birch, Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser., no. 53, 4 vols. (London: Hakluyt Society; Burt Franklin Reprint; New York: B. Franklin, [1970]), vol. 3, p. 175.

(٧٥) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٧. انظر أيضاً: Stripling, *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574*, p. 34, and Harold Victor Livermore, *A History of Portugal* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1967), p. 142.

ولم يتحقق طموح القائد البرتغالي في الاندفاع عبر البحر الأحمر تجاه مكة والاستيلاء على مدينة المسلمين المقدسة واسترجاع القدس بالطريقة التي أرادها. فقد كان ألبوكيرك يحلم بالتحالف مع ملك أثيوبيا المسيحي الذي كان يُعتقد أنه القسيس يوحنا الفعلي[٧٦]، وقد بلغ به الأمر أن تقدم باقتراح مخطط عجيب لتجويع مصر بتحويل مجرى نهر النيل إلى إثيوبيا ليصب في البحر الأحمر[٧٧].

وقد استمر تأثير التجارة البرتغالية في الشرق بعد وفاة ألبوكيرك، لكن احتكار البرتغال لتجارة الشرق قد حد منه منافسة الإنكليز والهولنديين الذين لم تكن مصالحهم التجارية تخالطها دوافع صليبية. ثم إن قيام العثمانيين باحتلال الشرق الأوسط عام ١٥١٧ وضع البرتغاليين في مواجهة عدو أشد بأساً من المماليك لكن البرتغال اندمجت مع إسبانيا عام ١٥٨٠ مما جعلها تدخل في المشاغل الأوروبية لجارتها الإيبيرية.

إن فتح الباب الخلفي لتجارة الشرق والغرب عن طريق رأس الرجاء الصالح قد حقق الغاية المرجوة من خنق مصر المملوكية، لا عن طريق الخضوع لقوة صليبية، بل لتركيا العثمانية. فكما كان الأمر في القرن السادس الهجري/الثاني عشر للميلاد يوم فتح صلاح الدين مصر الفاطمية، فمهد الطريق لحملة صليبية معاكسة، كان فتح

---

(٧٦) يقول كريستوفر بل: «لقد تأكد أن بلاد برستر جون هي إثيوبيا، فبين وقت وآخر كان الرهبان الأقباط يظهرون في القدس وحتى في روما مما يؤكد أن حاكم إثيوبيا ورعيته فعلاً مسيحيون». انظر: Christopher Bell, *Portugal and the Quest of the Indies* (New York: Barnes and Noble, 1974), p. 154.

وفي زمان ألميدا وألبوكيرك يتحدث كتاب باربوزا عن إثيوبيا بوصفها مملكة برستر جون:
Barbosa, *A Description of the Coasts of East Africa and Malabar in the Beginning of the Sixteenth Century*, p. 19.

قارن ما جاء في كتاب: Francisco Alvares (Father), *The Prester John of the Indies; Being a Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520*, translated by Lord Stanley, 2 vols. (London: Hakluyt Society, 1881); revised ed. (Cambridge, 1961), and *Aethiopiae Regis... ad Clementem Papam VII* (Paris, 1531),

حيث تحمل نسخة بولونيا العائدة لعام ١٥٣٣ اسم برستر جون كمؤلف. انظر أيضاً:
Beckingham, *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance*, first two articles, and Charles Ralph Boxer, *From Lisbon to Goa, 1500-1750: Studies in Portuguese Maritime Enterprise*, Variorum Reprint; CS 194 (London: Variorum Reprints, 1984).

(٧٧) Stripling, Ibid., p. 34.

انظر أيضاً ملاحظات هـ. مورس ستيفنس على ألبوكيرك في: *Rulers of India* (London, 1892), and *Imperial Gazetteer of India* (Calcutta: Supt. of Govt. Print., 1908), chap. 2.

العثمانين لمصر المملوكية سبباً في مواجهة مع البرتغال وإسبانيا. فبين عامي ١٥١٧ و١٥١٩، استولى العثمانيون على مصر وسوريا واليمن ونشروا سطانهم على مكة. وفي عام ١٥٣٤ استولوا على بغداد، وعلى البصرة بعد ذلك في عام ١٥٤٦. وكان من نتيجة ذلك أن سيطروا على البحر الأحمر والخليج الفارسي فاستطاعوا بذلك إيقاف تقدم البرتغاليين من المحيط الهندي شمالاً باتجاه مكة والقاهرة.

سادساً: معلومات ملاحية

كان الملاح العثماني سيدي علي ريس[(٧٨)] (المتوفى عام ٩٧٠هـ/ ١٥٦٢)، وهو ابن أخي الأميرال العثماني الشهير بيري ريس، قد كتب كتاباً شهيراً في فنون الملاحة، وبخاصة الملاحة التي تهتدي بالنجوم، عنوانه **كتاب المحيط في علم الأفلاك والبحار**. ويجمع كتابه عمل اثنين ممن سبقه من العرب في هذا المجال، هما أحمد بن ماجد الذي أوصل فاسكو دا غاما إلى الهند، وسليمان بن أحمد المهري المتوفى قبل عام ٩٦١هـ/ ١٥٥٣م)[(٧٩)]. ويذكر ابن ماجد كتابات ثلاثة من مشاهير الملاحين العرب يطلق عليهم اسم «الليوث» ـ وهم من أهل القرنين الخامس والسادس الهجريين/ الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين ـ ممن دونوا تعليمات للبحارة، لكن كتاباتهم فقدت. وهكذا يكون تراث الملاحة العربي الإسلامي متقدماً كثيراً في الزمان على الفترة التي بدأ فيها البحارة الايبيريون اكتشافاتهم. وكان هذا التراث الملاحي مستمراً، يجمع خبرة المحيط الهندي مع نظرائه في الخليج الفارسي والبحرين الأحمر والأبيض المتوسط مما كان له أثر في الملاحة في المحيط الأطلسي. لقد كانت الملاحة في المحيط الهندي نتيجة تفاعل بين العالمين الصيني والعربي الإسلامي[(٨٠)]. والواقع أن الملاحة العربية أصبحت وسيطة

---

(٧٨) انظر مقالة: Serafittin Turan, «Seydi Ali Reis,» in: *Islam Anseklopedesi*, vol. 10, pp. 528-531.

(٧٩) انظر العمل الموسوعي لغبريال فِرّان في ٣ مجلدات، ١٩٢١ ـ ١٩٢٨ عن ابن ماجد ومؤلفات المهـــــري: Ferrand, ed., *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XV^e et XVI^e siècles*.

(٨٠) انظر المقالة المفيدة جداً لـ: Charles D. Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620,» paper presented at: *Five Hundred Years of Nautical Science, 1400-1900*, being the Proceedings of the Third International Reunion for the History of Nautical Science and Hydrography held at the National Maritime Museum, Greenwich, 18-24 September 1979, edited by Derek Howse (London: National Maritime Museum, 1981), pp. 80-92; Gerald Randall Tibbetts, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Monograph (Coimbra, 1969); Tibbetts, *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese*; E. G. R. Taylor, *The Haven-Finding Art:* =

لتبادل المعلومات النوتية بين الشرق والغرب. ومن الخطأ القول إن شعوب إيبيريا قد طوروا خبراتهم بمعزل عن العرب، أو أنهم لم يكونوا مطلعين على كتابات ابن ماجد والمهري. وقد سبقت الإشارة إلى وجود جواسيس من البرتغال كانوا يعرفون العربية وينشطون على سواحل إفريقيا الشرقية في السنوات التي أعقبت عام ١٤٩٠ قبل وصول دا غاما إلى تلك السواحل، وكانوا ينقلون المعلومات إلى الملك يوآو شخصياً.

لنتحدث أولاً عن السفن والأشرعة قبل النظر في أنظمة قيادتها. يقول بيلي ديفي (Bailey Diffie): «كانت الموانىء البرتغالية جزءاً من امبراطورية التجارة الإسلامية مثلما كانت المعارف البرتغالية جزءاً من العلوم البحرية والجغرافية الإسلامية»[٨١]. ففي بواكير القرن الخامس عشر، كانت الكرافيل (Caravel)، وهي نوع من السفن، مفضلة في الاكتشافات على نوع آخر اسمه كالي، وهي سفينة شرعية كبيرة ذات مجاديف، وأيضاً على أنواع أخرى مثل النو (nau) وباركا (barcha) وبارينيل (barinel). وكانت الكرافيل التي استخدمها كولومبس تطويراً عن القارب العربي الذي كان الملاحون العرب يستخدمونه بنجاح في شرقي المتوسط لقرون طويلة.

يرى ج. كوروميناس[٨٢] (J. Corominas) أن المفردة الإسبانية كارابيلا (Carabela) مشتقة من الكلمة البرتغالية كارافيلا (caravela)، وهي بدورها أسلوب التصغير للكلمة اللاتينية المتأخرة كارابوس (carabus) المشتقة من الإغريقية كارابس (Karabos) بمعنى سرطان البحر، وتستخدم كاسم لنوع من السفن القديمة. ويرى المؤرخ القطلوني خايمي فيسنس فيفس[٨٣] (Jaime Vicens Vives) أن كلمة كرافيل قد تطورت عن اسم سفينة فرنسية قديمة كانت تعرف باسم كوك (coque) وكانت معروفة في البحر المتوسط منذ أوائل القرن الثالث عشر عن طريق الملاحة في المحيط الأطلسي.

A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook, with an appendix by Joseph Needham = on «Navigation in Medieval China» (New York: American Elsevier Pub. Co., 1956), augmented ed. (1971), and Joseph Needham and Wang Ling, eds., *Science and Civilization in China*, 4 vols. (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1959-1971).

(٨١) Diffie, *Prelude to Empire: Portugal Overseas before Henry the Navigator*, p. 6.

(٨٢) Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]).

(٨٣) Jaime Vicens Vives, *An Economic History of Spain*, with the collaboration of Jorge Nadal Oller; translated by Frances M. López-Morillas (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), p. 216.

ولا يغيب عن بال كوروميناس احتمال وجود أصل عربي للكلمة، لكنه يتجاوز ذلك بقوله إن كلمة قارب قد دخلت العربية عن طريق المستعربين الإسبان. والواقع أن المفردة الأخيرة مشتقة من الفعل العربي «قَرُبَ»، وهي كلمة قديمة قدم اللغة العربية نفسها[٨٤]، ثم إن السفينة العربية التي تحمل هذا الإسم كانت مستعملة على شواطىء المتوسط الشرقية قبل ظهور المستعربة الإسبان بوقت طويل. وقد سمي القارب بهذا الاسم لأنه يستطيع الإبحار بعيداً في عرض المحيط، وكذلك بسبب قدرته على الاقتراب من الشواطىء، فيكون بذلك مفضلاً لعمليات الاكتشاف. وكان القارب يستعمل أيضاً كمساعد للسفن الأكبر حجماً[٨٥].

لكن أ. باليستيروس ي. بيريتا[٨٦] (A. Ballesteros y Beretta) يرفض النظريات القائلة بالأصل اللاتيني والإغريقي لكلمة كرافيل، ويشير، مثل مندوسا (Mendoça) إلى مصدر قديم بعنوان الفورال (el foral) الذي كتبه فيلا نوفا دي غايا (Villa Nova de Gaya) لملك البرتغال أفونسو الثالث حوالى عام ١٢٥٥، حيث توصف الكرافيل بأنها سفينة تجارية حربية من أصل عربي مغربي.

والأكثر أهمية من الإسم، أن السفينة نفسها تعلن عن أصلها العربي لأن الكرافيل بدأت في الظهور متميزة من غيرها من أنواع السفن عبر استخدامها للشراع المثلث. ويقول ج. هـ. باري (J. H. Parry): «لم تقم السفينة المربعة الأشرعة (النو) بدور مهم في الاكتشافات المبكرة. فقد استعار البرتغاليون بديلاً منها في شكل الكرافيل مثلثة الأشرعة، وهي سفينة ذات خصوصية عالية تنمّ عن أثر آسيوي في كل جوانبها. لقد كان العرب هم المعلمين. . . فالشراع المثلث هو مساهمة العرب في تطور الملاحة العالمية، فهو يمثل الإسلام قدر ما يمثل الهلال نفسه. والكرافيل هي كذلك سفينة عالية الكفاءة للأغراض العامة»[٨٧].

---

(٨٤) انظر قاموس اللغة العربية لـ: أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مج ١، ص ٤٢٥.

(٨٥) Aly Mohamed Fahmy, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A. D.* (Cairo: National Publication and Printing House, 1966), pp. 54-55.

(٨٦) Ballesteros y Beretta, *Cristóbal Colón y el descubrimiento de America*, p. 5.

(٨٧) John Horace Parry, *The Establishment of European Hegemony, 1415-1715; Trade and Exploration in the Age of the Renaissance*, Harper Torchbooks (New York: Harper, [1961]), p. 21; Pierre Paris, «Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse,» *Hésperis*, vol. 36 (1949), pp. 69-96, and Lynn White, Jr., «Diffusion of the Lateen Sail,» paper presented at: The = International Congress of the History of Science, Moscow, 1971,

ويشير باري إلى أنه في نهايات القرن الخامس عشر[٨٨]، قام بناة السفن الإسبان والبرتغاليون بتطوير نوع جديد من الكرافيل باسم الكرافيلا مربعة الأشرعة (caravella redonda)، يجمع بين السفينة الأوروبية المربعة الأشرعة وبين نظيرتها العربية مثلثة الأشرعة. وهذا النوع من السفن هو الذي استخدم في أكثر رحلات الاكتشافات.

وقد أظهرت رحلة كولومبس الأولى تفوق الكرافيل على النو الشمالية، وكانت سفينة قيادته سانتا ماريا من طراز نو مربعة الأشرعة، ثقيلة وبطيئة، بينما كانت السفينتان الأخريان نينا وبنتا من نوع الكرافيلا «المربعة الأشرعة» السهلة الإبحار[٨٩].

والآن نلتفت إلى طرق الملاحة حيث يفسر ابن ماجد خبرة العرب في هذا المجال في المحيط الهندي لقرون طويلة. يقول ج.ر. تيبتس (G. R. Tibbets) حول المسألة:

«يبدو أن الأقسام الرئيسية لعلوم الملاحة العربية هي كما يلي: الإشارات، وهي دراسة الإشارات المميزة والعلامات المرئية الأخرى؛ والسياسات، وهي إدارة السفينة والسيطرة على ملاحيها ـ وهو فرع قد لا نعده حقاً من فنون الملاحة؛ والمواسم، وهو التقدير الصحيح لتواريخ هبوب الرياح الموسمية؛ وعلم المجرى، أو اتجاهات البوصلة؛ والقياسات، وهي فنون احتسابات الارتفاعات النجمية؛ والمسافات، وهي قياسات خطوط الطول. وكانت هذه جميعاً معارف ضرورية للنجاح بالإقلاع بالسفينة وقطع ديرة أو طريق ـ وهو مسلك معروف محدد بين مرفأين. وكان المسلك نفسه من ثلاثة أنواع: ديرة المول، أو الطريق الساحلي؛ وديرة المطلق، وهو طريق مباشر عبر البحر بين ساحلين متقابلين؛ والاقتداء، وهو طريق يغير اتجاهه عندما يبتعد عن اليابسة»[٩٠].

وفي النوعين الأخيرين من الطرق، لا بد من استعمال آلات الاهتداء. ويتحدث ابن ماجد عن عدد منها مثل الكمال والأسباع والإبرة. والأخيرة هي البوصلة التي كانت قيد الاستعمال لزمن طويل. ويرى نيدهام (Needham) أنها

= حيث تقول هذه الأخيرة إن الشراع المثلث انتقل من الدولة الأوروبية المطلة على البحر المتوسط إلى المحيط الهندي، وإن العرب لم يستخدموه إلا بعد عام ١٥٠٠. لكن هذا الرأي لا يأخذ بعين الاعتبار النصوص حول سفن الكرافيل.

(٨٨) Parry, Ibid., p. 22.

(٨٩) للاطلاع على النقاش حول الفرق بين الكرافيل وغيرها من السفن، انظر: Quirino Da Fonseca, *A Caravela Portuguesa* (Coimbra, 1934), p. 177, and José Maria Martinez-Hidalgo, *Columbus' Ships*, edited by Howard I. Chapelle (Barre, MA: Barre Publishers, 1966), pp. 24-25.

(٩٠) Tibbetts, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, p. 6.

طورت أول الأمر في الصين، ثم استعملها العرب في المحيط الهندي والبحر المتوسط حيث سمع الأوروبيون عن الإبرة الممغنطة الطافية[٩١]، ويقول (إ.ج.ر. تايلور (E. G. R. Taylor إن أول إشارة أوروبية إلى البوصلة كانت عام ١١٨٠[٩٢]، كما يقول ج.ر. تيبتس إن أول إشارة إسلامية للبوصلة كانت عام ١٢٣٢[٩٣]. لكن فرق أربعين سنة لا يثبت أسبقية أوروبية حيث إن الأمر يتعلق بمسألة تسجيل لممارسة معروفة منذ زمن طويل. وبما أن الصينيين قد عرفوها قبل ذلك وسجلوا ذكرها حوالى ١٠٨٦[٩٤]، فلا بد أنها وصلت أوروبا عن طريق العرب مثلما كان شأن الورق والأرقام العربية ذات الأصل الهندي. ومهما يكن من أمر، فإن أوروبا سارعت في حدود عام ١٢٤٢[٩٥] لاقتباس البوصلة وتحويلها من إبرة طافية إلى إبرة معلبة وسط دائرة ريح مقسمة إلى اثنتين وثلاثين درجة.

ويذكر جوزيف نيدهام أن العرب أشاروا على الصينين بوجوب ربط الناظور إلى قائم ذي قوس بقدر ربع الدائرة. ومن هنا جاء «المرقاب الغاطس». وفي عام ١١٢٩ أمر لين جيه فنغ أن يكون في كل سفينة تمخر عباب المحيط انطلاقاً من فوكين إلى كوانتونغ مثل ذلك المرقاب[٩٦].

ويذكر تشارلز بولدوين[٩٧] (Charles Baldwin) أن «العلاقات بين الجماعات البحرية العربية والصينية قد بلغت أوجها بين عامي ١٢٥٠ و١٢٧٥ عندما كان مفوض الملاحة التجارية في جوان - جاو صينياً من أصل عربي أو فارسي اسمه بثوشو كينغ. ويعرف عنه أنه نقل خدماته إلى المغول، ثم توفي وهو في أوج المجد والغنى

---

(٩١) Needham and Ling, eds., *Science and Civilization in China*, pp. 562-563.

(٩٢) Taylor, *The Haven-Finding Art: A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook*, p. 95.

(٩٣) Tibbetts, *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, p. 7.

(٩٤) Taylor, Ibid., p. 96.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٩٦) حول مقتطفات سونج هوي ياو كاو (مسودة القوانين الادارية لسلالة سونك)، انظر: Needham and Ling, eds., *Science and Civilization in China*, vol. 4, p. 575.

وقارن: Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620,» p. 80.

وأنا مدين حقاً للدكتور رالف براور (Ralph Brauer) للفت انتباهي للمعلومات المفيدة التي يحويها المؤلف الشهير.

(٩٧) Baldwin, Ibid., pp. 80-81.

مواطناً مسلماً نبيلاً[٩٨]، وفي عام ١٢٦٧، سافر رجل اسمه جمال الدين من مراغة ليقدم النصح للفلكيين الصينيين في بكين بخصوص سبعة أشكال مختلفة من الآلات الفلكية ومنها الاسطرلاب»[٩٩].

ويضيف بولدوين قائلاً: بمثل هذا الأساس من التشابه في الآلات والوحدات، يحتمل أن يكون بعض الصينيين قد اقتبس معلومات من العرب، والعكس بالعكس. وكان لبعض الصينيين خلفية ثقافية إسلامية جعلت مثل هذا الاحتمال قائماً، وبخاصة عند أمثال الأميرال الشهيد جنج هو الذي كان والده مسلماً كثير الترحال ومن إقليم يونان؛ وكان قد زار مكة عام ٧٧٢هـ/ ١٣٧٠م، وأيضاً مثل العلامة في اللغة العربية ما هوان[١٠٠] الذي رافق جنج هو في ثلاث من رحلاته. ومن المثير للاهتمام أن أربعين من خرائط ووه باي جيه التي توحي بتسجيل دقيق للمسافات على طول المسالك البحرية بين الأقطار التي زارها جنج هو بين عامي ١٤٠٤ و١٤٣٣ نجد أن الأكثر دقة بينها تلك المتعلقة بساحل الهند الغربي وبلاد العرب وشرق إفريقيا»[١٠١]. بعبارة أخرى، هي المناطق التي عرفها الملاحون العرب.

وقد كانت مصر حلقة الوصل بين البحرين المتوسط والأحمر، وامتد نفوذها إلى المحيط الهندي في عهد الفاطميين (٣٥٨هـ/٩٦٩م ـ ٥٦٦هـ/ ١١٧١م). وفي عهد الأيوبيين (٥٦٦هـ/ ١١٧١م ـ ٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م)، وفي عهد المماليك (٦٤٨هـ/ ١٢٥٠م ـ ٩٩٢هـ/ ١٥١٧م). وفي هذا الوقت ازدهرت التجارة بين الشرق والغرب، وبخاصة في القرن الثالث عشر ـ (ولدينا وثائق الجنيزة حول التجار اليهود الكريميين في ذلك الوقت مما يبرهن على هذا القول)[١٠٢]. وكانت مصر هدفاً لعدد من الحملات الصليبية والإرساليات التبشيرية من الغرب. ويبدو من المؤكد تماماً أن خبرة

---

(٩٨) Lien Sung, *Economic Structure of the Yüan Dynasty*, translation of chaps. 93 and 94 of the *Yüan Shih* by Herbert Franz Schurmann, Harvard Yenching Institute Studies; 16 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956), p. 109.

(٩٩) Needham and Ling, eds., *Science and Civilization in China*, vol. 3, pp. 367-378.

(١٠٠) Ma Huan, *Ying Yai Sheng Lan* («The Overall Survey of the Ocean's Shores», 1433), translated and edited by J. V. Mills, Extra Series; no. 42 (London: Hakluyt Society, [1433]), p. 5.

(١٠١) Baldwin, «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620,» p. 81.

(١٠٢) Solomon Dob Fritz Goitein, *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1967), particularly vol. 1: *Economic Foundation*, and chap. 4: «Travel and Seafaring,» pp. 273-353.

الملاحة العربية في المحيط الهندي انتقلت عبر مصر إلى البلاد الأوروبية الواقعة على سواحل البحر المتوسط وفي وقت كان فيه البرتغاليون والإسبان في أمسّ الحاجة إليها.

وإلى جانب مسألة السفن والأدوات البحرية، هناك أيضاً الخرائط الملاحية. وفي ترجمة أسفار ماركو بولو التي أعدها يول (Yule)، توجد إشارة إلى أن الرحالة الإيطالي قد رأى خرائط بحرية في أيدي الملاحين العرب(١٠٣)، لكن براور (Brauer) يقول إن الترجمة غير دقيقة، وان النص لا يشير إلى خرائط بحرية حقيقية، وإنما إلى تعليمات ملاحية تدعى «رحماني». ويضيف أن ماركو بولو يشير إلى «خريطة عالم» عربية، والتي لا بد أن تكون خارطة العالم للإدريسي التي يعود تاريخها إلى ٥٤٩هـ/ ١١٥٤م(١٠٤)، أي سابقة لزمانه. وهذا يثير مسألتي الخرائط الملاحية وخارطة العالم. وحول المسألة الأولى، يقول ج. هـ. كريمرز (J. H. Kramers) إن الخرائط الملاحية كانت نتيجة خبرة طويلة في الملاحة وفي استعمال البوصلة(١٠٥). والواقع أن استخدام الخرائط الملاحية والبوصلة في البحر المتوسط يعود إلى القرن الثالث عشر. وأقدم خارطة ملاحية معروفة في أوروبا هي «خارطة بيزا» التي رسمها ملاح من البندقية، لكنها اكتشفت في مدينة بيزا. لكن الخبرة الملاحية لم تكن تعتمد على البوصلة والخرائط الملاحية وحدها، بل على خرائط دقيقة، وبخاصة عن البحر الأبيض المتوسط مكان التقاء الحضارتين الأوروبية والعربية. ومن المحتمل جداً أن ماركو بولو كان مطلعاً على أعمال الإدريسي (المتوفى عام ٥٦٣هـ/ ١١٦٦م) وبخاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار الخلفية الإيطالية لبلاط روجر الثاني ملك صقلية. وكانت جغرافية الإدريسي تضم سبعين خارطة مقطعية من خارطة العالم التي وضعها، وربما ظن ماركو بولو أنها خرائط بحرية. وقد عمل الإدريسي لراعيه الملك النورماندي خارطة الكواكب السماوية، وخارطة للعالم على شكل قرص، وكانت كلتاهما من الفضة(١٠٦). ونحن نعرف مدى تأثر كولومبس بسلفه وابن بلده الإيطالي ماركو بولو، وأنا على يقين بأن كولومبس وشقيقه لا بد أن يكونا قد اطلعا على خرائط الإدريسي عندما كانا يبحثان عن خرائط في لشبونة. ويقول كريمرز «تبين الخرائط الملاحية كذلك الخطوط الساحلية

---

(١٠٣) Marco Polo, *The Book of Ser Marco Polo*, translated by Henry Yule, 3rd ed. (London: John Murray, 1903), pp. 312 and 424.

(١٠٤) Ralph Brauer, «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western European Navigational Techniques,» p. 26.

(١٠٥) Kramers, «Geography and Commerce,» p. 98. (Typescript).

(١٠٦) S. Maqbūl Aḥmad, «Djughrafiyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, and Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, 10th ed. (New York: St. Martin's Press, 1974), p. 609.

بتفاصيل دقيقة، والتي لا يمكن أن تكون من عمل جيل واحد. وعلينا الآن أن نتذكر الوصف الدقيق للساحل الإفريقي في أعمال الإدريسي وأعمال سابقيه مثل ابن حوقل والبكري لندرك أن خبرة الملاّحين المسلمين ـ كما نلمس في الأعمال المذكورة ـ لا بد أن تكون قد أسهمت بشكل كبير في ظهور الصيغ الأولى للخرائط الحديثة ـ تلك الخرائط الملاحية القديمة(١٠٧). وبعد ذلك، نجد الاميرال العثماني بيري ريس يعرض في كتابه كتابي بحرية(١٠٨) الذي ألفه في أواسط القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، مجموعة من الخرائط الملاحية الجميلة. وفي الوقت نفسه، هو صاحب خريطة للعالم رسمها عام ٩١٩هـ/ ١٥١٣م(١٠٩)، وقدمها للسلطان العثماني سليم (٩١٨هـ/ ١٥١٢م ـ ٩٢٦هـ/ ١٥٢٠م) الذي فتح مصر عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م. وتبين هذه الخارطة السواحل الأمريكية والتي كانت بلا شك منقولة عن خارطة كولومبس وغيرها من المصادر. وبما أن خارطة كولومبس الأصلية لا وجود لها الآن، فإن خارطة بيري ريس هي أقدم أثر يصور اكتشافات الأميرال في العالم الجديد.

لقد كان العثمانيون يشكلون تحدياً للتوسع الإسباني والبرتغالي في العالم الجديد في النصف الأول من القرن السادس عشر(١١٠)، لكنهم سرعان ما انسحبوا للاهتمام بمشاكلهم في امبراطوريتهم المترامية الأطراف والممتدة من إفريقيا إلى الشرق الأوسط وأوروبا الوسطى. وكان البحر المتوسط نفسه في حاجة إلى مصادر ملاحية كبيرة، سواء كان ذلك انتصاراً في قبرص (١٥٧٠)، أو اندحاراً من ليبانتو (١٥٧١)(١١١). وكانت الدولة العثمانية ما تزال محتفظة بحيوية مكنتها من استعادة قوتها البحرية(١١٢)

---

(١٠٧) Kramers, Ibid., p. 98.

(١٠٨) Pirî Reis, *Kitâb-ı Bahrîye*, Türk Tarihi Araştirma Kurumu Yayinlarindan; no. 2, fascimile ed. (Istanbul: Devlet Basımevi, 1935).

(١٠٩) انظر: Kahle, «A Lost Map of Columbus,» pp. 621-638.

(١١٠) انظر: Abbas Hamdani, «Ottoman Response to the Discovery of America and the New Route to India,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 101, no. 3 (1981), pp. 323-330.

وأقوم حالياً بإعداد مقالة موسعة بعنوان: «Ottoman Interests in America during the Sixteenth Century,»

والتي قدمت أول الأمر كمساهمة للمؤتمر العاشر للتاريخ التركي الذي عقد في أنقرة بتاريخ ٢٢ ـ ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٦.

(١١١) هناك استعراض جيد للوضع في: Ḥalil Inalçik, «The Heyday and Decline of the Ottoman Empire,» in: *The Cambridge History of Islam*, edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1970), vol. 1, pp. 324-353.

(١١٢) I. H. Uzunçarsili, «Baḥriyya,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, section 3 on the Ottoman Navy.

بما يكفي للدفاع عن حدودها الساحلية الطويلة، وليس لأية مواجهة قادمة مع الإسبان أو البرتغاليين عبر مضيق جبل طارق. كما أن الإسبان والبرتغاليين انشغلوا بالدفاع عن امبراطوريتهم البعيدة وعن تجارتهم في وجه تحديات جديدة من إنكلترا وهولندا وفرنسا. لقد أدى القسيس يوحنا والخان الأعظم غرضهما المثالي، وأصبح الذهب والرقيق والتوابل، إلى جانب الاستيطان في الأراضي المكتشفة حديثاً، أكثر أهمية من الحملات الصليبية ضد المسلمين. وفي عصر شركات الهند الشرقية، تضاءلت مسألة استعادة القدس بوصفها العامل المحرك الأساسي في نشاطهم السياسي. لكن ذكرى تلك الأيام ما تزال عالقة في أسماء بعض الأماكن الأمريكية مثل ميتاموروس، والتي تعني (قاتل المغاربيين) القديس جيمس.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن الديبع. **كتاب قرة العيون**. تحقيق محمد الأكوع. القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٨٦. ٢ ج.

الادريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**. [ليدن: بريل، ١٩٧٠ ـ ١٩٨٤].

عبد العليم، أنور. **ابن ماجد الملاح**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، [١٩٦٧]. (أعلام العرب؛ ٦٣)

العذري، أحمد بن عمر بن أنس [ابن الدلائي]. **ترصيع الأخبار وتوزيع الآثار**. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد: معهد الدراسات الإسلامية، ١٩٦٥.

النهروالي، قطب الدين محمد بن أحمد. **البرق اليماني في الفتح العثماني**. تحقيق حمد الجاسر. الرياض: مطبعة دار اليمامة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abū 'l-Fida'. «Kitāb taqwīm al-buldān.» dans: M. Reinaud et M. de Slane. *Géographie d'Aboulféda*. Paris: Imprimerie royale, 1840.

Aḥmad, S. Maqbūl. «Djughrafiyya.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960.

Albuquerque, Affonso de. *The Commentaries of the Great Afonso d'Albuquer-*

que, Second Viceroy of India. Translated from the Portuguese ed. of 1774 with notes and an introduction by Walter de Gray Birch. London: Hakluyt Society; Burt Franklin Reprint; New York: B. Franklin, [1970]. 4 vols. (Works Issued by the Hakluyt Society; 1st ser., no. 53)

Alvares, Francisco (Father). *The Prester John of the Indies; Being a Narrative of the Portuguese Embassy to Ethiopia in 1520.* Translated by Lord Stanley. London: Hakluyt Society, 1881. Revised ed. Cambridge, 1961. 2 vols.

Anghiera, Pietro Martire d'. *De Lagatione Babylonica.* 1501.

——. *Decades de Orbe Novo.* Published anonymously. Venice, 1504; then under the author's name, 1511; first *Decade* translated into English by Richard Eden, 1555.

Azurara, Gómez Eanes de. «The Chronicle and Conquest of Guinea.» Translated by C. R. Beazley and E. Prestage. in: Jonathan French Scott, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes (comps.). *Readings in Medieval History.* New York: F. S. Crofts and Co., 1933.

Babcock, William. *Legendary Islands of the Atlantic.* New York: American Geographical Society, 1922.

Bacque-Grammont, J. et Anne Kroell. *Mamlouks, ottomans et portugais en Mer Rouge: L'Affaire de Djedda en 1517.* Le Caire: Institut français d'archeologie orientale, 1988.

Ballesteros y Beretta, Antonio. *Cristóbal Colón y el descubrimiento de America.* Barcelona; Buenos Aires: Salvat editores, 1945. 2 vols. (Historia de América y de los pueblos americanos, dirigida por Antonio Ballesteros y Beretta... t. IV-V)

Beckingham, Charles Fraser. *Between Islam and Christendom: Travellers, Facts, and Legends in the Middle Ages and the Renaissance.* London: Variorum Reprints, 1983. (Variorum Reprint; CS 175)

Bell, Christopher. *Portugal and the Quest of the Indies.* New York: Barnes and Noble, 1974.

Boxer, Charles Ralph. *Four Centuries of Portuguese Expansion, 1415-1825; a Succinct Survey.* Johannesburg: Witwatersrand University Press, 1961. (Publications of the Ernest Oppenheimer Institute of Portuguese Studies of the University of the Witwatersrand, Johannesburg; 3)

——. *From Lisbon to Goa, 1500-1750: Studies in Portuguese Maritime Enterprise.* London: Variorum Reprints, 1984. (Variorum Reprint; CS 194)

——. *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825.* New York: Knopf, 1969. (History of Human Society)

Brauer, Ralph. «The Contribution of Arabic Nautical Knowledge to the Development of Western European Navigational Techniques.» (Typescript).

Casas, Bartolomé de las. *Historia de las Indias.* Edición de Agustín Millares Carlo y Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica, [1951].

2nd ed. Méxica: Fondo de Cultura Económica, [1965]. 3 vols. (Biblioteca Americana, Serie de Cronistas de Indias; [15]-[17])

- Another ed. by Juan Pérez de Tudela Buesco. Madrid, 1957. 2 vols. (Biblioteca de autores españoles. Continuación; v. 95-96)

Columbus, Ferdinand. *Le Historie della vita e dei'fatti dell'Ammiraglio Don Cristoforo Colombo*. Venice, 1571. English translation: *The Life of the Admiral Christopher Columbus by His Son Ferdinand*, by Benjamin Keen. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, [1959].

Concillorum Oecumenicorum Decreta. Edited by Giuseppe Alberigo. Basilae: Herder, 1962.

Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos)

Da Fonseca, Quirino. *A Caravela Portuguesa*. Coimbra, 1934.

Dawson, Christopher Henry (ed.). *The Mongol Mission: Narratives and Letters of the Franciscan Missionaries in Mongolia and China in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. London; New York: Sheed and Ward, [1955]. (Makers of Christendom)

De Gaury, Gerald. *Rulers of Mecca*. London: Harrap, [1951].

Diffie, Bailey Wallys. *Prelude to Empire: Portugal Overseas before Henry the Navigator*. [Lincoln], Nebraska: University of Nebraska Press, 1960. (A Bison Book Original; BB 108)

—— and George D. Winius. *Foundations of the Portuguese Empire, 1415-1580*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, ©1977. (Europe and the World in the Age of Expansion: v. 1)

Dunlop, Douglas Morton. *Arab Civilization to A. D. 1500*. Beirut: Librairie du Liban; London: Longman; New York: Praeger, 1971. (Arab Background Series)

Dunn, Oliver and James E. Kelley (Jr.). *The Diaries of Christopher Columbus' First Voyage to America*. Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1989.

Efimov, A.V. «Vopros ob otkrytii Ameriki.» = «On the Discovery of America.» in: *Iz istorii velikikh russkikh geograficheskikh otkrytii*. Moscow, 1970.

Fahmy, Aly Mohamed. *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century A.D.* Cairo: National Publication and Printing House, 1966.

Fernández-Armesto, Felipe. *Before Columbus: Exploration and Colonisation from the Mediterranean to the Atlantic, 1229-1492*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Ferrand, Gabriel (ed.). *Instructions nautiques et routiers arabes et portugais des XVe et XVIe siècles*. Paris: Geuthner, 1921-1928. 3 vols.

Gill, Joseph. *The Council of Florence*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1959.

Goitein, Solomon Dob Fritz. *A Mediterranean Society; the Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Berkeley, CA: University of California Press, 1967. 3 vols.
Vol. 1: *Economic Foundation*.

Goodrich, Thomas D. «Tarih-i-Hind-i-ğarbī: Sixteenth Century Ottoman Americana.» (Columbia University Dissertation, Microfilm no. 69-3070).

Grundmann, Herbert. *Neue Forschungen über Joachim vor Fiore*. Marburg: Simons, 1950.

Harley, J. Brian and David Woodward (eds.). *History of Cartography*. vol. 1. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1987; vol. 2, book 1 (Galleys seen in 1991)

Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. 10[th] ed. New York: St. Martin's Press, 1974.

Hurgronje, Christian Snouck. *Mekka*. Leiden: Haag, M. Nijhoff, 1888-1889. 2 vols.

Ibn Faḍl Allāh al- 'Umarī, Abū al-'Abbas Aḥmad Ibn Yaḥyā. *Masâlik el-abṣâr fî mamâlik el-amṣâr*. Traduit et annoté, avec une introduction par Maurice Gaudefroy-Demombynes. Paris: P. Geuthner, 1927. (Bibliothèque des géographes arabes; t. 2)

Vol. 1: *L'Afrique moins l'Egypte*.

Ibn Iyās. *Badā'i' al-zuhūr*. Edited by Paule Kahle and Muḥammad Muṣṭafā. Istanbul, 1931-1932. 5 vols. Last portion of the book covering the period 1501-1516 translated into French by Gaston Wiet as: *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyas*. Traduit et annoté par Gaston Wiet. Paris: Librairie Armand Colin, 1955. (Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section)

Inalçik, Ḫalıl. «The Heyday and Decline of the Ottoman Empire.» in: *The Cambridge History of Islam*. Edited by P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970. 2 vols.

Irving, Washington. *A History of the Life and Voyages of Christopher Columbus*. London, 1828. 4 vols.

Italy, R. Commissione Colombiana. *Raccolta di Documenti e Studi Pubblicati dalla R. Commissione Colombiana , pel Quarto Centenario dalla Scoperta dell'America*. Roma: Ministero della Pubblicaistruzione, 1892-1896. 6 parts in 14 vols.

Jane, Lionel Cecil (ed.). *Select Documents Illustrating the Four Voyages of Columbus*. London: Printed for the Hakluyt Society, 1930-1933. 2 vols.

Johnson, H. B. (ed.). *From Reconquest to Empire: The Iberian Background to Latin American History*. New York: A. Knopf, 1970.

Kahane, Henry, Renée Kahane and Andreas Tietze. *The Lingua Franca in the Levant: Turkish Nautical Terms of Italian and Greek Origin*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 1958.

Kimble, George Herbert Tinley. *Geography in the Middle Ages*. London: Methuen and Co., [1938].

Kramers, J. H. «Geography and Commerce.» in: Thomas Arnold (Sir) and Alfred Guillaume (eds.). *The Legacy of Islam*. London: Oxford University Press, 1931.

Livermore, Harold Victor. *A History of Portugal*. Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1967.

Lopez de Castanheda, Fernão. *Historia do descobrimento & conquista da India pelos Portugueses*. Edited by Pedro de Azevedo. Coimbra: Impr. da Universidade, 1924-1933. 4 vols. (Originally published in 1551). English translation by Nicholas Lichfield in His: *A General History and Collection of Voyages and Travels*. Edinburgh, 1824. vol. 2.

Ma Huan. *Ying Yai Sheng Lan* («The Overall Survey of the Ocean's Shores», 1433). Translated and edited by J. V. Mills. London: Hakluyt Society, [1433]. (Extra Series; no. 42)

Magalhães-Godinho, Victorino. *L'Economie de l'Empire Portugais anx XV^e et XVI^e siècles*. Paris: S.E.V.P.E.N., 1969. (Review of this book by John H. Parry in: *Journal of Interdisciplinary History:* vol. 2, no. 3, 1972).

Martinez-Hidalgo, José Maria. *Columbus' Ships*. Edited by Howard I. Chapelle. Barre, MA: Barre Publishers, 1966.

Mauny, Raymond. *Les Navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*. Lisbon: Centro de Estudos Historios Ultramarinos, 1555.

Miller, Konrad. *Mapæ, Arabicæ, Arabische Welt-und Länderkarten*. Stuttgart: Selbstverlag des Herausgebers, 1926-1931. 6 vols.

Molinari, Diego Luis. *La Empresa Columbina*. Buenos Aires: Imp. de la Universidad, 1938.

——. *Historia de la Nación Argentina*. Buenos Aires, 1937. 2 vols.

Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942. 2 vols.

——. *Portuguese Voyages to America in the Fifteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1940. (Harvard Historical Monographs; xiv)

—— (ed. and tr.). *Journals and Other Documents on the Life and Voyages of Christopher Columbus*. Illustrated by Lima de Freitas. New York: Printed by the Members of the Limited Editions Club, 1963.

Navarrete, Martín Fernández de. *Colección de los Viajes y Descubrimientos*. Madrid: Imprenta Real, 1825-1837. 5 vols. Reproduced as: *Viajes de Cristóbal Colón*. 2nd ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.

Nebenzahl, Kenneth. *Atlas of Columbus and the Great Discoveries*. Chicago, IL: Rand, McNally and Co., 1990.

Needham, Joseph and Wang Ling (eds.). *Science and Civilization in China*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1959-1971. 4 vols.

Nowell, Charles E. *The Great Discoveries and the First Colonial Empires*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1954.

Nunn, George Emra. *The Geographical Conceptions of Columbus: A Critical Consideration of Four Problems*. New York: Octagon Books, 1977, ©1924. (American Geographical Society of New York, Research Series; no. 14)

Olschki, Leonardo. *Marco Polo's Asia; an Introduction to His «Description of the World» Called «Il Milione»*. Translated from the Italian by John A. Scott. Berkeley, CA: University of California Press, 1960.

Ortiz de Zúñiga, Diego. *Anales de Sevilla*. 1793.

Parry, John Horace. *The Establishment of European Hegemony, 1415-1715; Trade and Exploration in the Age of the Renaissance*. New York: Harper, [1961]. (Harper Torchbooks)

Pastor, Ludwig. *History of the Popes, from the Close of the Middle Ages*. London: Routledge and Kegan Paul, [1924-1953]. 40 vols.

Phelan, John Leddy. *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*. 2nd ed. rev. Berkeley, CA: University of California Press, 1970.

Pirî Reis. *Kitâb-i-Bahrîye*. Facsimile ed. Istanbul: Devlet Basımevi, 1935. (Türk Tarihi Araştirma Kurumn Yayinlarindan; no. 2)

Polo, Marco. *The Book of Ser Marco Polo*. Translated by Henry Yule. 3rd ed. London: John Murray, 1903. 2 vols.

——. *Travels*. Edited by L. F. Benedetto; English translation by Aldo Ricci; indexed by Sir Denison Ross. London: George Routledge and Sons, 1931.

Post, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and State, 1100-1322*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Prescott, William Hickling. *History of the Reign of Ferdinand and Isabella, the Catholic*. New and rev. ed. with the author's latest corrections and

additions, edited by John Foster Kirk. Philadelphia: J. B. Lippincott and Co., 1875. 3 vols.

Sanuto, Marino [Il Vecchio]. *Liber Secretorum Fidelium Crucis.* [Toronto Buffalo]: Prelum Academicum Universitatis Torontonensis, 1972. Reproduction of the 1611 edition.

Scott, Jonathan French, Albert Hyma and Arthur Herbert Noyes (comps.). *Readings in Medieval History.* New York: F. S. Crofts and Co., 1933.

Serjeant, Robert Bertram. *The Portuguese Off the South Arabian Coast: Haḍramī Chronicles, with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates Off Mocha in the Seventeenth Century.* Oxford: Clarendon Press, 1963.

Smith, Vincent Arthur. *The Oxford History of India.* 3rd ed. edited by Percival Spear. Part 1 reviewed by Mortimer Wheeler and A. L. Basham; part 2 reviewed by J. B. Harrison; part 3 rewritten by Percival Spear. Oxford: Clarendon Press, 1958.

Spuler, Bertold. *The Muslim World; a Historical Survey.* Translated from the German by F. R. C. Bagley. Leiden: E. J. Brill, 1960-1969.

Stripling, George William Frederick. *The Ottoman Turks and the Arabs, 1511-1574.* Urbana, IL: University of Illinois Press, 1942.

Sung, Lien. *Economic Structure of the Yüan Dynasty.* Translation of chaps. 93 and 94 of the *Yüan Shih* by Herbert Franz Schurmann. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1956. (Harvard Yenching Institute Studies; 16)

Taylor, E. G. R. *The Haven-Finding Art: A History of Navigation from Odysseus to Captain Cook.* With an appendix by Joseph Needham on «Navigation in Medieval China». New York: American Elsevier Pub. Co., 1956. Augmented ed. 1971.

Thacher, John Boyd. *Christopher Columbus: His Life, His Works, His Remains as Revealed by Original Printed and Manuscript Records, Together with an Essay on Peter Martyr of Anghera and Bartolomé de las Casas, the First Historians of America.* New York; London: G. P. Putnam's Sons, 1903-1904. 3 vols.

Tibbetts, Gerald Randall. *Arab Navigation in the Indian Ocean before the Coming of the Portuguese.* Contains the English translation of Ibn Mājid's principal work, *Kitāb al-fawā'id.* London: Royal Asiatic Society of Great Britain, Sold by Luzac, 1971.

——. *The Navigational Theory of the Arabs in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Coimbra, 1969. Monograph.

——. *A Study of the Arabic Texts Containing Material on South-East Asia.* Leiden; London: Royal Asiatic Society, 1979.

Tierney, Brian (comp.). *The Middle Ages*. New York: Knopf, [1970]. 2 vols.

Turan, Serafettin. «Seydi Ali Reis.» in: *Islam Anseklopedesi*. vol. 10.

Uzunçarsili, I. H. «Baḥriyya.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-. Section 3 on the Ottoman Navy.

Velho, Alvaro. *Roteiro da Viagem de Vasco de Gama em MCCCCIXVII*. Edited by Diego Kopke. Lisboa: Imprensa naciónal, 1838.

Vicens Vives, Jaime. *An Economic History of Spain*. With the collaboration of Jorge Nadal Oller; translated by Frances M. López-Morillas. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.

Vignaud, Henry. *Histoire critique de la grande entreprise de Christophe Colomb*. Paris: H. Welter, 1911. 2 vols.

White, Richard Stephen. *The Rise of the Portuguese Power in India, 1497-1550*. Westminster: A. Constable and Co., 1899.

Wiener, Leo. *Africa and the Discovery of America*. Philadelphia: Innes and Sons, 1920-1922. 3 vols.

Wiet, Gaston. *Journal d'un bourgeois du Caire: Chronique d'Ibn Iyâs*. Traduit et annoté par Gaston Wiet. Paris: Librairie Armand Colin, 1955. (Bibliothèque générale de l'école pratique des hautes études; 6 section)

Wright, John K. *The Geographical Lore of the Time of the Crusades*. New York: A. G. S., 1925. Reprinted 1965.

Periodicals

Crone, G. R. «The Origin of the Name Antilia.» *Geographical Journal*: vol. 91, 1938.

Duyvendak, J. J. L. «The True Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the Early 15th Century.» *Toung Pao*: vol. 34, 1938.

Goodrich, Thomas D. «Tariḫ-i-Hind-i- ġarbī: An Ottoman Book on the New World.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 107, no. 2, 1987.

Hamdani, Abbas. «Columbus and the Recovery of Jerusalem.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 99, no. 1, 1979.

——. «Ottoman Response to the Discovery of America and the New Route to India.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 101, no. 3, 1981.

Ḥamīdullah, Muḥammad. «L'Afrique découvre l'Amérique avant Christophe Colomb.» *Présence africaine* (Paris): février-mai 1958.

——. «Muslim Discovery of America before Columbus.» *Hyderabad Times, 'Īd* edition: December 1976 - January 1977.

Jeffreys, M. D. W. «Arabs Discover America before Columbus.» *Muslim Digest* (Durban): September 1953.

——. «Pre-Colombian Arabs in the Caribbean.» *Muslim Digest*: August 1954.

Kahle, Paul. «A Lost Map of Colombus.» *Geographical Review*: vol. 23, October 1933.

Monod, Theodore. «Au bord de l'océan ténébreux: Atlantique et Afrique.» *IFAN* (Saint-Louis de Sénégal): 1944.

Paris, Pierre. «Voile latine? Voile arabe? Voile mystérieuse.» *Hespéris:* vol. 36, 1949.

Serruys, Henry. «Notes on a Few Mongolian Rulers of the 15th Century.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 76, 1956.

Van de Waal, E. H. «Manuscript Maps in the Topkapi Saray Library, Istanbul.» *Imago Mundi*: vol. 23, 1969.

Conferences

Abdel 'Alīm, Anouar. «Aḥmad Ibn Mâjid: An Arab Navigator of the XVth Century and His Contributions to Marine Sciences.» Paper presented at: *Proceedings of the First International Congress of the History of Oceanography,* held in December 1966. Monaco, 1967.

Baldwin, Charles. «The Interchange of European and Asian Navigational Information in the Far East before 1620.» Paper Presented at: *Five Hundred Years of Nautical Science, 1400-1900,* being the Proceedings of the Third International Reunion for the History of Nautical Science and Hydrography held at the National Maritime Museum, Greenwich, 18-24 September 1979. Edited by Derek Howse. London: National Maritime Museum, 1981.

White, Lynn (Jr.). «Diffusion of the Lateen Sail.» Paper presented at: The International Congress of the History of Science, Moscow, 1971.

اللغـــة والأدب

الأدب الأندلسـي

بيير كاكيا(*)

يبدأ الأدب العربي بمجموعة كبيرة من قصائد رائعة ذات رويّ واحد، تعود إلى القرن الذي سبق ظهور الإسلام مباشرة، لكنها مع ذلك تحمل مياسم تطوّر بعيد المدى في تتابع تقليدي لما طرقته من موضوعات، صُبّت في قوالب من الأوزان الكميّة الرنّانة. وللمفارقة، فإنه إذا كانت جميع تلك القصائد وثنية في منبتها ومحتواها، فإن الديانة الجديدة قد دعّمت من سيطرة ذلك الشعر على الأجيال اللاحقة وذلك بجعل بلاغة القرآن الكريم معجزة أصالتها الوحيدة، واللغة التي يشترك القرآن فيها مع تلك القصائد وسيلة الإلهام النافذة الوحيدة. ومع التوسّع السريع في الامبراطورية، اجتذب الإسلام إلى حظيرته مجموعة أقوام أخرى كانت هي نفسها وريثة حضارات متقدمة، تعيب على العرب بداياتهم الخشنة، فوجد العرب بلسماً لكبريائهم الجريح في ما لم يستطع أن ينكره عليهم هؤلاء الداخلون في الإسلام: حقيقة أن الوحي قد نزل عليهم بلغتهم التي يتكلمونها. وقد أقام علماء العرب ما يحتاجونه من علوم لتفسير الكلام المقدس على دلائل ضمّها الشعر القديم، وصار ما يقال من أن في إهاب كل عربي شاعراً قولاً يدعمه حديث يعزى أحياناً إلى الرسول الكريم نفسه: إن الإبداع قد اختص ثلاثة من مجموعات البشر: قلوب الإغريق، وأيدي أهل الصين، وألسنة العرب[1].

(*) بيير كاكيا (Pierre Cachia): أستاذ اللغة والأدب العربيين في الجامعة الأمريكية في القاهرة وجامعة أدنبرة وجامعة كولومبيا.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(1) بقيت هذه العبارة ماثلة في الكتابات الأدبية حتى نهايات القرن التاسع عشر، كما نجد ذلك في: حسين بن أحمد المرصفي، الوسيلة الأدبية، ٢ ج (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، ١٨٧٢ ـ ١٨٧٩)، ج ١، ص ٧.

وهكذا انطبع هذا الأدب برمّته بنقاء لغوي واحترام للتراث أكسباه تواصلاً غير عادي عبر القرون، وتجانساً يتحدى الفروق الجغرافية، ويسمو فوق الانقسامات السياسية. والحقيقة أن الغالبية العظمى من الناطقين بالعربية كانت تعيش حياة شديدة البعد عن الصحراء. لكن مقاييس القدماء بقيت هي المرجع، فكان يُعدّ جزءاً من ثقافة شاعر من وزن المتنبي (ت ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) الذي كان يحلّق بمواهبه الفذّة بين قصور الأمراء، أنه قضى شطراً من شبابه مع قبيلة بدوية. وكانت التغيرات تحدث في ميزان الموضوعات، ورهافة العبارة، وتفضيل بعض الأوزان القديمة ـ لكن أكثر الأمور وضوحاً وقبولاً كان هذا الميل المتزايد نحو الصناعة اللفظية، فتطوّر جانب من البلاغة لا يُعنى بالصورة الفنية بل بالمؤثرات التي يمكن بلوغها عن طريق التلاعب بوحدات الكلمة الصوتية ـ كما في الجناس ـ أو حتى في الخط، عندما تؤلّف أبياتٌ كاملة يمكن أن تُقرأ على أنها مديح أو هجاء بعد تغيير مواقع النقاط على الكلمات. وبمرور الزمن تجمّع ما لا يقل عن مئة وخمسين من هذه «الأساليب»[٢].

باستثناء الخطابة، لم يظهر النثر الأدبي قبل تقدّم الزمن بالعهد الإسلامي. وقد نشأ النثر بالدرجة الأولى من أعمال كَتَبة البلاط الذين كانوا يتبارون مع بعضهم في أناقة اللغة، راضين بمقاييس الشعراء في نقاء اللغة وبراعة اللفظة. وحتى الرسائل الرسمية، التي كانت مادتها تُملى إملاءً، غدت حريّة بالحفظ بسبب أسلوبها. وقد تفرّع عن مثل هذه المراسلات صنوف عديدة ـ مقالات وصفية أو تعبيرية، بقيت تحمل اسم «رسالة»، إلا أنه ليس بينها جنس واحد يقوم على إبداع دائم موحّد، فكتب الأدب الكبرى ليست سوى تواليف من قطع نثرية قصيرة.

وحتى الفن الروائي لم يجد متنفساً له سوى في «المقامة» وهي كلمة تُرجمت إلى الانكليزية بلفظة «Assembly» وإلى الفرنسية بلفظة «séance» بما يفيد أنه يمكن قراءتها في جلسة واحدة[٣]. والمقامة في الغالب حكاية قصيرة عن حيلة تافهة يتوسّع فيها متشرّد ظريف ينتهي به الأمر إلى وجبة طعام أو ما يشبه ذلك من غنيمة متواضعة. والموضوع لا يخلو من سوابق في الأدب[٤]، لكن هذا الشكل قد اكتسب قالباً فنّياً عندما أوصله إلى الكمال بديع الزمان الهمذاني (٣٥٨هـ/ ٩٦٨م ـ ٣٩٨هـ/ ١٠٠٧م) الذي تحتوي مقاماته، باستثناءات قليلة، على راوية واحد وغريم واحد، هما

---

(٢) انظر دراستي: Pierre Cachia, «From Sound to Echo: The Values Underlying Late Badī',» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 108, no. 2 (1988), pp. 219-225.

(٣) المعنى الدقيق للكلمة موضع نقاش، انظر: R. Blachère, «Etude sémantique sur le nom maqâma,» *Al-Mashriq*, vol. 47 (1953), pp. 646-652.

(٤) انظر: A. F. L. Beeston, «The Genesis of the *Maqâmât* Genre,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 2 (1971), pp. 1-12.

عنصرا تماسك المقامة. وفي غضون قرن من الزمان يظهر أبو محمد القاسم الحريري (٤٤٦هـ/١٠٥٤م - ٥١٦هـ/١١٢٢م) بمقاماته الخمسين، فيضمّها إلى بعضها بتسمية راوية واحد ومتشرّد ظريف واحد، فيبلغ بهذا الجنس الأدبي ذروة البراعة الفنية بتقليص الحكاية إلى محض إطار يجول فيه الغريم الذي ينجح دوماً في إدهاش ضحاياه باستعراض ألاعيبه اللفظية، مثل خُطب تقوم على حروف غير منقوطة، وتحافظ في الوقت نفسه على السجع المدهش، وغير ذلك من المحسنات البلاغية التي غدت في ذلك الوقت مفروضة على كل كتابة لها علاقة بالأدب.

وقبل حدوث هذا بكثير كانت الأقوام الناطقة بالعربية قد اتخذت لنفسها وسائل عيش مريحة في أنواع من المحيط شديدة البعد عما عرف أسلافهم البدو، وفي بلاد كان لها نصيب من تراث حضارات أخرى. وقد تفرعت لغة التواصل اليومي إلى عدد من اللغات المحلية، جميعها تخلو من حركات الإعراب التي تميز الاستعمال القديم. ويمكن القول إن المستوى الأدبي ما كان له أن يحافظ على نقائه اللغوي وتعلّقه بالبراعة الأسلوبية ما لم يكن ثمة متنفّس آخر للإبداع، أكثر ارتباطاً بحاجات الحياة اليومية وحقائقها.

وقد نشأ في الواقع عدد من الآداب الشعبية الإقليمية التي تصوّر حقائق الحياة اليومية واهتماماتها؛ لكن التعبير عن تلك الآداب بأشكال شعبية من اللغة توصف بالفساد كان سبباً كافياً دفع العلماء إلى إهمالها عموماً، إن لم نقل إلى احتقارها. ولا يدل على وجودها المبكّر سوى إشارات عابرة يغلب عليها الازدراء في الكتب العلمية. وقد تخلّفت هنا وهناك بعض الأمثلة - كما نجد في ألف ليلة وليلة - التي لا تخلو من تشويه، وقد أضفى عليها الناسخ شكلاً نحوياً هو أقل ما يمكن قبوله لدى المتعلمين. وربما كان هذا الاحترام القليل لمثل هذا النتاج من الخيال الشعبي قد حال دون تطوّرات مماثلة بين صفوة الأدباء - ومن الثابت أن سرد الحكاية لم يكن يُعدّ لوقت طويل جديراً بالاهتمام من جانب المفكّر. ويندر أن نجد بعض خصائص هذه الفنون الدنيا في الآثار الأدبية، إلا عندما يتساهل كاتب مرموق فيدرجها في عداد الأدب «الرفيع». وربما كان ظهور المقامة عن هذا الطريق، لأن موضوعها ينمّ عن أصل شعبي.

هذه المقدمة الطويلة فيها ما يدعو لها، لأن الأندلس - وهو الاسم الذي يطلقه العرب والمستعربون على تلك الأصقاع من الجزيرة الإيبيرية التي وقعت تحت حكم المسلمين - قد غدت ميدان استقصاء بالغ الأهمية حول انتشار الثقافة العربية الإسلامية وحيويتها. فقد كانت الأندلس بعيدة جغرافياً عن الأوطان العربية، ومنفصلة عنها سياسياً منذ تاريخ مبكّر. وصفة «المغاربيين» في إسبانيا تشمل أجناساً كثيرة لا يشكل العرب فيها سوى أقلية صغيرة. والأمر الأعمق مغزى أن المنطقة لم تتشرّب الخصائص

العربية أو الإسلامية بشكل كامل - لأن كثيراً من عمالقة الثقافة العربية لم يكونوا من أصول عربية. وعلى مدى ما يقرب من ثمانية قرون كان المسلمون والمسيحيون واليهود يتحدثون العربية والرومانسية، ويعيشون جنباً إلى جنب. وقد وجد الداخلون إلى الإسلام «تسوية مؤقتة» في العيش إلى جانب أبناء جلدتهم ممن بقوا مخلصين لدينهم القديم. ففي الأندلس كما في غيرها، جُعلت بعض الاحتفالات الموسمية التي نشأت في العالم الإسلامي مثل «النوروز» و«المهرجان» تتزامن مع الاحتفالات المسيحية(٥).

وكان الجنود المرتزقة مثل السيد (El Cid) في خدمة أسياد من مشارب دينية مختلفة. وقد حدثت زيجات مختلطة سواء بين الأسر المالكة أو بين المغنّين الجوّالين. فكيف تأثرت الكتابة النثرية بهذا كله؟

لا مجال للنقاش في أن الأندلسيين اتخذوا أمثلتهم ومستوياتهم من أوطانهم الأولى، في بداية أمرهم، على الأقل. فعندما جاءهم لامع بغدادي هو أبو علي القالي (٢٨٨هـ/ ٩٠١م - ٣٥٦هـ/ ٩٦٥م) استقبلوه بترحاب شديد. وكانت أحاديثه حول أمور معجمية ونحوية بالدرجة الأولى، ولكنها تنطوي على مضامين تعبّر عن ميوله الأدبية، فدوّنت بإخلاص تحت عنوان غير مستغرب: الأمالي، أي ما أملاه الأديب. وراح علماء الأندلس المزدهرون يتّبعون ما نُسب إلى الرسول ﷺ من الحث على طلب العلم أينما كان. وتذكر كتب السير أن ما لا يقل عن ٢٢٦ أندلسياً في عهد الإمارة وحده قد ذهبوا إلى الشرق للدراسة، وكان أمراء الأندلس يكلّفون المشارقة فعلاً بتصنيف كتب يرغبونها(٦).

وقد نتج من ذلك أن أوائل كتّاب النثر كانوا من كَتَبة البلاط الذين لم يبق سوى القليل من أعمالهم، ولو أن أساليبهم يبدو أنها قد تطورت بموازاة الأمثلة المشرقية، ابتداء من الأسلوب البارع ذي الأناقة غير المسجوعة، كما نجد عند سهل بن هارون والجاحظ، إلى تزويقات الهمذاني. وكما كان يجري في المشرق، انفصل النثر الفني عن

---

(٥) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 303-304.

(٦) A. Dhû'l-Nûn Ṭâhâ, «Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40, 2ème semestre (1985), pp. 39-44.

انظر أيضاً: Luis Molina, «Lugares de destino de los viajeros andalusíos en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī,» in: Manuela Marín, Maria Luisa Avila and Luis Molina, eds., *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, 6 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994), vol. 1, pp. 585-610.

المراسلات الرسمية، واقترب من بعض الملامح الشعرية، وبخاصة الوصف[٧] الذي يتخذ أحياناً شكل مناقشة متخيّلة، بين القلم والسيف مثلاً، كما في «رسالة» أحمد بن برد الأصغر (ت ٤٤٥هـ/ ١٠٥٣م)[٨]. وقد توسعت تسمية «الرسالة» لتشمل أعمالاً أكثر تفصيلاً ـ يفضل أن تسمى أبحاثاً ـ كما نجد عند أبي الوليد إسماعيل بن محمد الشاقندي (ت ٦٢٩هـ/ ١٢٣١م) في ردّه الجريء على تشهير البربر بالثقافة الأندلسية.

وسرعان ما راحت الأندلس تنتج أعمالاً أدبية ضخمة تحمل الطابع الأندلسي، وتحتوي كذلك على مجموعات من القطع النثرية الصغيرة. وأحد هذه الأعمال المبكّرة، **العقد الفريد** لابن عبد ربه (٢٤٦هـ/ ٨٦٠م ـ ٣٢٨هـ/ ٩٤٠م) يكاد يكون جميعه قائماً على مصادر مشرقية، ولا يورد أمثلة من الشعر الأندلسي غير ما كان من عمل المصنّف نفسه. لكنه كتاب مكتوب بأسلوب جذّاب، ومرتّب بشكل بارع، حيث يحمل كل فصل من فصوله اسم جوهرة تشكّل بمجموعها العقد الذي يصفه العنوان. وقد تبع ذلك أعمال مهمة أخرى، مثل كتاب **سراج الملوك** لأبي بكر الطرطوشي، المعروف كذلك باسم ابن أبي رندقة (٤٥١هـ/ ١٠٥٩م ـ ٥٢٥هـ/ ١١٣٠م) وهو كتاب أُريد له أن يلقي ضوءاً على سلوك الأمراء.

والواقع أن اعتزاز الأندلسيين بما بلغوه قد دفع إلى ظهور التصانيف الموسوعية في الآداب مثل **الذخيرة** وهو عنوان يناسب مادة كتاب ابن بسّام (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٧م) الذي أفاد منه كثيراً أندلسيون آخرون مثل الفتح بن خاقان (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) وكثير من الباحثين اللاحقين في الغرب. ثم جاء لسان الدين ابن الخطيب (٧١٣هـ/ ١٣١٣م ـ ٧٧٦هـ/ ١٣٧٤م) الذي كان من رجال الدولة، كما كان ذا علم واسع، وصاحب أسلوب متميز في النثر المنمّق.

وكانت زينة الأسلوب أعلى ما يُطلب من صفات في الكتابة الأدبية.

ففي كتاب لنا عودة إليه، هو من تأليف ابن شُهَيد بعنوان **رسالة التوابع والزوابع**، توجد فقرة ليس من الضروري أن تُفهم على حرفيّتها، لأنها ترد في سياق من النقاش، ولو أنها تنير الكثير. ففي هذه الفقرة يؤكد الكاتب تفضيله لأسلوب الجاحظ، ويعتذر عن التجائه إلى النثر المسجوع، لأن ذلك ضرورة اقتضتها المثالب الثقافية في الأندلس[٩].

---

(٧) إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي**، ج ١: **عصر سيادة قرطبة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٢٦٧ ـ ٢٧٦.

(٨) Fernando de La Granja, *Maqāmas y risālas andaluzas* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976), pp. 20-44.

(٩) Ibn Shuhayd, *Risālat at-Tawābi' wa z-Zawābi'*, translated by James T. Monroe (Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Publications, 1971), pp. 26-27 and 71-73.

وكان المطلب الذي انصاع إليه ابن شُهيد، راغباً أو غير راغب، تُصوِّره المقامة أحسن تصوير. فقد كان أول أمثلة هذا الجنس الأدبي عرفته الأندلس من عمل ابن شرف القيرواني (٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م ـ ٤٦٠هـ/١٠٦٧م) الذي التجأ إلى المرّية، هرباً مما نزل بموطنه الافريقي من مصائب. وقد اتبع ابن شرف مثالاً من مقامات الهمذاني يصوّر شخصية خيالية تتحدث عن عدد من الشعراء. ولم يمض زمن طويل حتى ظهر الحريري ففرض معاييره في فن المقامة. وقد جلس عدد من الأندلسيين يستمعون إليه وهو يبسط روائعه؛ وبعد ذلك بقليل راح يكتب تعليقات عليها أبو العباس أحمد بن عبد المنعم الشريشي (ت ٦١٩هـ/ ١٢٢٢م) فغدت هي التعليقات المعتمدة. وقد كثر مقلّدوه بين الأندلسيين، وكان من أوائل المولعين بالصناعة اللفظية أبو الطاهر محمد التميمي السرقسطي الاشترقوي (ت ٥٣٨هـ/ ١١٤٣م) الذي تنسب إليه مجموعة من خمسين مقامة.

ولا يوجد الكثير من المقامات الأندلسية مما خضع للجمع والتحقيق والدراسة[١٠]. ولكن من الموجود لدينا يظهر أن الأسلوب في المقامة دون الشخصيات أو الحبكات المألوفة هو الذي استهوى الأندلسيين أكثر من صفات أخرى، فراحوا يطلقون اسم المقامة على كل قطعة من النثر المنمق المرصّع بالأشعار النفيسة. ولا يندر بين تلك التواليف ما يتميّز بمسحة من الفكاهة أو شطحات الخيال. وهكذا نجد أبا محمد عبد الله المعروف بابن المرابع الأزدي (ت ٧٥٠هـ/ ١٣٥٠م؟) في «مقامة العيد» يصف بصيغة المفرد المتكلم عثرات رجل سيىء الحظ، اضطر تحت إلحاف من زوجة متسلطة أن يخرج في طلب كبش ليذبحه يوم العيد. أما «مقامة الوباء» فيقال إن الفقيه عمر المالقي قد ألّفها عام ٨٤٤هـ/ ١٤٤٠م على شكل نداء تتوجه به مالقة إلى الحمراء تطلب منها السماح للبلاط أن يلتجىء إلى بلد المؤلف هرباً من الوباء الذي أصاب غرناطة. ولا وجود هنا لشخصية المحتال الظريف؛ وكثير من المقامات تخلو من عنصر السرد تماماً ـ كما نلمس من أوصاف لسان الدين ابن الخطيب للمدن العديدة التي زارها في إسبانيا وشمال افريقيا. والواقع أن ما تبقّى لنا من مقامة ابن غالب الرصافي (ت ٥٧٢هـ/ ١١٧٧م) في وصف قلم القصب لا تختلف عن الرسالة إلا في كثافة محسّناتها البلاغية.

---

(١٠) معظم المعلومات في هذه الفقرة والتي سبقتها أخذت من: Aḥmad Mukhtār al-'Abbādī, «Maqāmat al-'Īd,» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, vol. 2 (1954), pp. 159-173; Rachel Arié, «Notes sur la maqāma andalouse,» *Hespéris Tamuda*, vol. 9, no. 2 (1968), pp. 201-217; La Granja, Ibid., and

أبو العباس أحمد بن محمد المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض (الرباط: صندوق إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٨).

وقبل حلول العصر الحديث، كان من النادر أن يوجد في الأدب العربي مؤلفات خيالية طويلة ذات مفهوم موحّد مثل رسالة الغفران الشهيرة في المشرق، حيث يصف أبو العلاء المعرّي (٣٦٣هـ/ ٩٧٣م - ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) رحلة إلى الجنة والنار؛ لكننا نجد الأندلس تخرج ثلاثة كتب من هذا النوع نالت ما تستحقه من شهرة.

وأول هذه الكتب رسالة التوابع والزوابع كتبها الشاعر أبو عامر ابن شُهيد (٣٨٢هـ/ ٩٩٢م - ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م). وفي القطعة التي تبقّت لنا، يمكن القول إن المؤلف ربما كان يحتذي مثالاً من أحد مقامات الهمذاني[١١]، كما قيل إن ثمة شيئاً من العلاقة مع محاورات أفلاطون أو لوقيان[١٢]، إذ يلتقط أحد المعتقدات الجاهلية من أن لكل شاعر شيطاناً، فيتخيّل سلسلة من المقابلات مع هؤلاء الشياطين، ومع شياطين كتّاب النثر والنقاد، بل مع بعض الحيوانات الناطقة في مواطنها. ويغلب أن يغتنم المؤلف الفرصة ليقارن بين أسلوب سابقيه وبين أسلوبه، ليبيّن قدرته على مضاهاتهم أو التفوق عليهم، أو ليناقش بعض القضايا الأدبية، مثل السرقات الأدبية أو استخدام بعض الشعراء اللاحقين مجازات معيّنة. ويقال إن الكتاب جاء جواباً على انتقادات ساخرة أبداها ثلاثة من الأدباء في البلاط - لكن الكتاب ينجح في عرض آراء نقدية بطريقة فيها خيال وخفّة. ثم إن الكتاب يحوي لمسات من الفكاهة، تبلغ أحياناً حدّ التعرّف على شاعر بتقديم أوصاف محددة لشيطانه.

وثمة ما يفوق ذلك أهمية في رسالة عن الحب كتبها عام ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م أبو محمد علي بن محمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤هـ/ ٩٩٤م - ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م)[١٣]. وكان المؤلف في الأصل قاضياً وفقيهاً شديد الانشغال بالقضايا العامة. ففي هذا العمل الفذ - الذي لا يفتقر إلى سوابق مماثلة في المشرق العربي[١٤] - يمزج الكاتب ببراعة ملحوظة وصدق ما اجتمع له من علم والتزام ديني وما تميّز به من ثقافة عالية. فهو يعالج بشكل منظم جميع مظاهر علاقات الحب، معتمداً بشكل كامل تقريباً على تجاربه الخاصة وتجارب آخرين عرفهم، معززاً كل فصل بكثير من الأشعار، أغلبها من تأليفه. لكنها تجارب رجال ذوي عفّة بحيث تجد أحدهم يغازل جارية لسنوات عديدة دون أن يرغمها على شيء (ص ٨٩ و٢٠٩). وكان ما يطلبه أحدهم من وصال يبلغ

---

(١١) انظر: Ibn Shuhayd, Ibid., «Introduction,» p. 28.

(١٢) Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, pp. 37-38.

(١٣) Abū Muhammad 'Alī Ibn Ahmad Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953).

(١٤) Rachel Arié, «Ibn Hazm et l'amour courtois,» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*, vol. 40, 2ème semestre (1985), pp. 75-99.

من الرفعة بحيث إن أحد أصحاب المؤلف كان يحب جارية «فتعرّضت لبعض تلك المعاني فقال لها: إن من شُكر نعمة الله فيما منحني من وصالكِ الذي كان أقصى آمالي أن اجتنب هواي لأمره» (ص ٢٦٥). لذلك لا نلمس أثراً لأي توتّر في اقترابه الجزئي من فكرة أفلاطون عندما يعرّف الحب «أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع» (ص ٢٣)، أو عندما يصرّ على التطبيق الدقيق للقيود التي فرضتها الشريعة الإسلامية على الاتصال الجنسي (ص ٢٥٨).

كما أن الكتاب يلقي أضواءً كاشفة على المجتمع القرطبي، في الأقل على المستوى الذي كان ابن حزم ينتمي إليه. فهو يؤكد الانطباع الذي يجده المرء بين السطور في أعمال أخرى أن الفصل بين الجنسين لم يكن بالشدة التي تفترض أحياناً. فقد كان الرجال والنساء الذين عرفوا بعضهم منذ الطفولة، وذلك لا يقتصر على قرابة الدم، بل يشمل الأتباع كذلك، يسمح لهم بالاختلاط على مرأى من الجميع حتى بعد سن البلوغ (ص ٢٠٩).

وكان من النادر في ذلك المجتمع أيضاً أن يُفرَّق بين الحب الصادق بين رجل وامرأة أو بين رجل ورجل، إذ كان يُنظر بعطف إلى لواعج الحب التي يقصّر دونها الوصال، بعيداً عن الوصال الجسدي. ولا بد من النظر في ضوء هذه الحقيقة إلى ما ذهب إليه بيريس[١٥] (Pérès) من أنه في إسبانيا الإسلامية كما في المشرق، لم يكن الشوق إلى الجنس المماثل «نقياً» قط، كما أنه لم يقصّر في إذلال الرجال.

والكتاب الأدبي الأندلسي الثالث الذي يستحق اهتماماً خاصاً هو الرواية الفلسفية **حيّ بن يقظان**[١٦] لأبي بكر بن طفيل (ت ٥٨١هـ/١١٨٥م) الذي كان طبيباً ووزيراً لدى عدد من مشاهير سلالة الموحِّدين. ويصير بطل هذه القصة في طفولته إلى جزيرة غير مأهولة حيث تتبنّاه ظبية. وعن طريق استخدام قدراته العقلية، وبمراحل توازي التطوّر العقلي عند البشر، يسيطر حيّ أول الأمر على وسائل البقاء، ثم على العناصر الأولى في الفلسفة الطبيعية، بما في ذلك نشاط الروح المتّسع. وأخيراً، وبفضل التأمل الصوفي الذي لا ينفصل عن العقل، يكتشف وجود الله، ثم الحاجة للاتحاد معه. وإذ يتفق أن يصادف بعض البشر الذين خبروا فضيلة الوحي يكتشف

---

(١٥) Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, p. 343.

(١٦) وقد ترجمه في البداية سيمون أوكلي في عام ١٧١٠، ثم ظهر على شكل شروحات وطبعات مجتزأة عدة مرات، إلا أن لين غودمان قامت مؤخراً بترجمته والتعليق عليه: Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale*, translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman (Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983).

التوافق الأساس بين ما توصّل إليه من حقائق وبين ما توصلوا هم إليه، كلٌ وطريقته، وفي الأقل تلك الحقائق كما يفهمها المتأمّل أبسال أو آسال. لكنه يجد نفسه أقل قدرة على التوافق مع سلامان العارف بالحكمة والشريعة. أما مجتمع البشر، فهو منفّر بفعل خضوعه للشهوات، لذا يختار حيّ وأبسال العودة إلى الجزيرة الموحشة للعيش هناك على انفراد.

من الواضح أن الكتاب نتاج عقل فذّ، واسع الاطلاع على أفضل ما بلغته الثقافة الإسلامية. والواقع أن أسماء بعض الشخصيات فيه مأخوذة من بعض الكتابات الترميزية عند ابن سينا[١٧]. وليس من المستغرب أن يسترعي هذا الكتاب اهتمام أجيال متعاقبة من المفكرين الغربيين بسبب محتواه الفلسفي. ومن وجهة النظر الأدبية، يتميّز الكتاب بالإفادة من التراث الشعبي.

إن قصص الأطفال، مثل رومولوس وريموس اللذين أرضعتهما الحيوانات ليست نادرة الوجود في تراث الحضارات القديمة. لكن المصدر الذي استوحى منه ابن طفيل يمكن تحديده بما يقترب من التأكيد في حكاية الإسكندر، المعروف أنها قد نشأت في الشرق، والواقع أن لها جذوراً في القرآن الكريم، وقد وصلت إلى الأندلس[١٨]، وهي تضم حكاية رواها راهب للاسكندر حول طفل غير شرعي لأميرة.

وما يقع للفتى يشبه إلى حدّ كبير ما يحدث لحيّ بن يقظان، ولو أن تطوّره ـ مثل ما يبدعه روبنسون كروسو لا يكاد يتعدى السيطرة على المحيط المادي.

والواقع أن إحدى مميزات الأندلس أنها تقدّم دليلاً أوسع (رغم عدم اقترابه من الكمال) مما تقدمه أجزاء أخرى من العالم الإسلامي على ثراء الأدب الشعبي العربي. إن عدداً من القصص مثل أسطورة الاسكندر قد نشأت في المشرق البعيد، ولا يوجد ما يدعمها في ما توسّط من بلاد، وبعض هذه القصص قد عرفت في إسبانيا، ليس في نص عربي، بل في ترجمات رومانسية أو لاتينية أو بالألخمية. وهذه حقيقة تبين المستوى الاجتماعي الذي تشيع فيه هذه الحكايات. ومن الممكن القول إن هذه الفنون الشعبية قد سارع إلى تقبّلها مجتمع مختلط، قبل أن يقبلها مجتمع ذو صبغة عربية وإسلامية عميقة، وأنها كانت عرضة لمؤثرات ثقافية محلية فساهمت في تلك التطورات الثقافية المحلية. وتكون الدلائل أكثر وضوحاً في الشعر بسبب أشكاله الوزنية المميزة

---

(١٧) انظر: Henri Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, translated from the French by Willard R. Trask, Bollingen Series; 66 ([New York]: Pantheon Books, [1960]).

(١٨) انظر: Emilio García Gómez, ed. and tr., *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro* (Madrid: [Impr. de E. Maestre], 1929).

وأنظمة قوافيه، وهي موضع دراسة في مكان آخر من هذا الكتاب؛ ولكن حتى في أجناس الكتابة النثرية ليس القول بحدوث التلاقح مسألة تخمين وحسب.

لقد كان اليهود في إسبانيا خير من يتكلم العربية بعد العرب أنفسهم. ونجد مفكّراً بارزاً مثل ابن ميمون (٥٣٠هـ/١١٣٥ ـ ٦٠١هـ/١٢٠٤م) يجلس إلى الأساتذة الناطقين بالعربية، ويكتب بالعربية ـ وكان اليهود هم الذين أصبحوا أهم نَقَلة أبرز أعمال الثقافة السائدة. وبروز الأمثلة العربية في الأدب العبري الذي تكوّن في القرنين الهجريين السابع والثامن (الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين) يدل على أهمية الشعر والمقامة كذلك في تكوين تلك الكتابات، ولو أن مقامات الحريري نفسه لا مقامات مقلّديه من الأندلسيين هي التي أفاد منها سولومون الحريزي (٥٦١هـ/ ١١٦٥م ـ ٦٢٢هـ/١٢٢٥م) وغيره.

أما في الآداب الأوروبية المسيحية فإن أثر الكتّاب العرب أكثر عرضة للجدل[١٩] ومن الملاحظ أن قليلاً من الآثار العربية القديمة في النثر كان لها أصداء في الكتابات الأوروبية. لكن كتاب الأخ آنسيلمو دي تورميدا (Fr. Anselmo de Turmeda) بعنوان جدل الحمار *(Disputa del Asno)* (١٤١٧) حيث يجادل حمار حول أفضلية الإنسان، يجد جذوراً له في إحدى رسائل إخوان الصفا، وهي سلسلة من المقالات العلمية والفلسفية تعود إلى القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

أما كتاب كليلة ودمنة الذي ترجمه جون كابوتا (John of Caputa) إلى اللاتينية بعنوان دليل الحياة البشرية *(Directorium Vitae Humanae)* فقد كان يتمتع بمنزلة «عالية» في الأدب العربي، ويعود الفضل في ذلك إلى أسلوب ابن المقفّع (١٠٢هـ/ ٧٢٠م ـ ١٣٩هـ؟/٧٥٦م) ولو أن الكتاب نفسه ترجمة عن خرافات هندية. ويمكن القول إن جميع القصص التي نالت شهرة في أوروبا عن طريق إسبانيا الإسلامية كانت ذات أصول شعبية[٢٠].

وقد قيل كذلك إن الكوميديا الإلهية *(Divina Commedia)* تدين بشيء إلى أعمال إسلامية سابقة. ولو أن خيال دانتي كان بحاجة إلى دافع خارجي ليغامر

---

(١٩) من بين الذين يشددون على التأثيرات العربية ب. خوان اندريس (P. Juan Andrés)، ريبيرا (Ribera)، بورداخ (Burdach)، سنغر (Singer)، موليرت (Mulertt)، نيكل (Nykl) ومننديث بيدال (Menéndez Pidal)؛ وقد تحداهم لإثبات ذلك غاستون باريس (Gaston Paris)، جينروي (Jeanroy)، بيليه (Pillet)، شروتر (Schrötter) وفوسلر (Vossler).

(٢٠) مثلاً: Pedro Alfonso: *Disciplina Clericalis*; *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres*, and *Barlaam and Josaphat*.

ومؤلف غراسيانز *Criticón*. يبدو وكأنه يقترب من نفس المصدر كما في: Ibn Ṭufayl, *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale.*

بالذهاب إلى الجنة والنار، فالإحتمال الأقل أن دافعه قد جاء من رسالة الغفران للمعري، أو من عمل مشابه لابن شُهيد، إذ لا يعرف أن هذين الكتابين كانا في متناوله. ولكن الأوصاف الشعبية لمعراج النبي ﷺ إلى السماء كانت من الانتشار بحيث إنها ترجمت إلى القشتالية والفرنسية واللاتينية، ولو أن الأصل العربي مفقود الآن[٢١].

ومن ناحية أخرى، ثمة آثار من المقامة العربية في ظهور «رواية الشطّار» في القرنين السادس عشر والسابع عشر[٢٢]، وهذا ما يذهب إليه مننديث إي بيلايو (Menéndez y Pelayo) في كتابه أصول الرواية *(Origenes de la Novela)* وكذلك آنخل غونزاليز بالنثيا (Angel Ginzález Palencia) في كتابه دليل الأعمى إلى العوينات *(Del Lazarillo a Quevedo)*. إن مرور الزمن، وكون الأندلسيين لم يهتموا كثيراً بالعنصر القصصي في الجنس الأدبي الذي استوردوه من موطنهم في المشرق يجعل من غير المحتمل أنه كان لهم تأثير مباشر في هذا التطور الأخير، ولو أنه من غير المستحيل أن يكون كلا الطرفين قد استقى من مصادر متشابهة من القصص الشعبي.

سواء أمكن أم لم يمكن متابعة تيارات أدبية واضحة صادرة من إسبانيا الإسلامية إلى أنحاء أخرى من أوروبا، فإن مما لا شك فيه أن الأندلس كانت واحدة من القنوات الرئيسة التي نقلت التراث العربي ـ الإسلامي برمّته، مع ما تشرّبه من ثراء الفكر الإغريقي، إلى الغرب. وما كان باستطاعة الأندلس أن تنجز هذه الوظيفة التاريخية لو لم تكن مخلصة لمستويات الصفوة الفكرية في الوطن الأصلي، وفي الوقت نفسه على وعي بدوافع مجموعة متنوعة من السكان.

---

(٢١) انظر: Miguel Asín Palacios, *Dante y el Islam*, Colección de Manuales Hispania; vol. 1, ser. B (Madrid: Editorial Voluntad, 1927); Enrico Cerulli, ed., *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia* (Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949), and Andrew Cbejne, «The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West,» in: Khalil I. Semaan, ed., *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relations* (Albany, NY: State University of New York, 1980), pp. 110-133.

(٢٢) Al-'Abbādī, «Maqāmat al-'Īd,» p. 166.

المراجع

١ ـ العربية

عباس، إحسان. تاريخ الأدب الأندلسي. ج ١: عصر سيادة قرطبة. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.

المرصفي، حسين بن أحمد. الوسيلة الأدبية للعلوم التجارية. القاهرة: مطبعة المدارس الأدبية، ١٨٧٢ ـ ١٨٧٩. ٢ ج.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. أزهار الرياض في أخبار عياض. الرباط: صندوق إحياء التراث الإسلامي، ١٩٧٨.

٢ ـ الأجنبية

Books

Asin Palacios, Miguel. *Dante y el Islam*. Madrid: Editorial Voluntad, 1927. (Colección de Manuales Hispania; vol. 1, ser. B)

Cerulli, Enrico (ed.). *Il «Libro della Scala» e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.

Chejne, Andrew. «The Role of al-Andalus in the Movement of Ideas between Islam and the West.» in: Khalil I. Semaan (ed.). *Islam and the Medieval West: Aspects of Intercultural Relation*. Albany, NY: State University of New York, 1980.

Corbin, Henri. *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated from the French by Willard R. Trask. [New York]: Pantheon Books, [1960]. (Bollingen Series; 66)

García Gómez, Emilio (ed. and tr.). *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro*. Madrid: [Impr. de E. Maestre], 1929.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love.* Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.

Ibn Shuhayd. *Risālat at-Tawābi' wa z-Zawābi'.* Translated by James T. Monroe. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Publications, 1971.

Ibn Ṭufayl, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *Ibn Ṭufayl's Ḥayy Ibn Yaqẓān; a Philosophical Tale.* Translated with introduction and notes by Lenn Evan Goodman. Los Angeles: Gee Tee Bee, 1983.

La Granja, Fernando de. *Maqāmas y risālas andaluzas.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1976.

Molina, Luis. «Lugares de destino de los viajeros andalusíos en el *Ta'rīj* de Ibn al-Faraḍī.» in: Manuela Marín, María Luisa Avila and Luis Molina (eds.). *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, Departamento de Estudios Arabes, 1988-1994. 6 vols.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2^ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Periodicals

Al-'Abbādī, Aḥmad Mukhtār. «Maqāmat al-'Īd.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*: vol. 2, 1954.

Arié, Rachel. «Ibn Ḥazm et l'amour courtois.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée:* vol. 40, 2^ème semestre, 1985.

——. «Notes sur la maqāma andalouse.» *Hespéris Tamuda*: vol. 9, no. 2, 1968.

Beeston, A. F. L. «The Genesis of the *Maqāmāt* Genre.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 2, 1971.

Blachère, R. «Etude sémantique sur le nom maqāma.» *Al-Mashriq*: vol. 47, 1953.

Cachia, Pierre. «From Sound to Echo: The Values Underlying Late *Badī'*.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 108, no. 2, 1988.

Ṭāhā, A. Dhū'l-Nūn. «Importance des voyages scientifiques entre l'Orient et l'Andalus.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 2^ème semestre, 1985.

الشعر الأندلسي: العصر الذهبي(*)

سلمى الخضراء الجيوسي

أولاً: المِهاد الشعري

لدى تناول شعر الأندلس، ثمة بعض الاعتبارات التي يجب أن تورَد قبل غيرها في مقال ذي طول محدّد. فعلينا مثلاً أن نركّز الاهتمام على إنجاز شعراء الطليعة في الأندلس وعلى تأثيرهم ومنزلتهم الفنية، دون الولوج في مَسْردٍ يعرض للشعراء الكثر الذين برزوا خلال ما يقرب من ثمانمئة عام من الوجود العربي في الأندلس. ثم إن ما ظهر من كتابات حول الموضوع في العربية وفي لغات أخرى، وهو كثير، يدعونا إلى النظر في هذا الشعر من زاوية مختلفة قليلاً، حتى لا يكون هذا البحث محض تكرار لما أورده قبلنا بعضٌ من خيرة الباحثين. وقد يكون من الأهم محاولة فهم الطريقة التي تفاعل بها هذا الشعر مع التراث والتجديد، والثبات والتغيّر، ومع وضعه بصفته شعراً كتبه أناس يعيشون على حدود ثقافة مختلفة، لنرى إن كان يمكن النظر إلى هذا الشعر على أنه يقع في باب أدب «الحدود».

يجب أن تكون نقطة الانطلاق الأولى هي أن الشعر الأندلسي ذو علاقة شديدة الوثوق بالشعر العربي في المشرق، تكاد تكون تعايشية معه. في الوقت نفسه يجب أن نحاذر من الاعتقاد بأن نتاج الشعراء الأندلسيين لم يكن غير انعكاس لتأثير شعراء المشرق عليه. فالشعر العربي في الغرب لم يكن محض تقليد وإعادة إنتاج واعية لنظيره في المشرق، بل هو فرع من فروعه ووليد من صلبه. كما أن بعض الصفات البارزة فيه، كالمجاز الذهني ووصف الحدائق والأزهار، لم تكن محض اقتباس من شعراء المشرق. إن الأحداث الكبرى في الشعر لا تتمّ عن طريق المحاكاة والتقليد. إذ إنه عندما تنجح تجربة في الشعر (أو في أي فنّ من الفنون) وتنتشر على نطاق واسع، فإن ذلك يحدث، أولاً، لأن ذلك الفن نفسه كان مستعداً لذلك، ولأن أولئك الذين

(*) قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

يتولّونه كانوا قادرين، فنياً ونفسياً، على تمثّل التجربة الجديدة؛ وثانياً، لأن تلك التجربة تناسب المزاج، أو ترضي التوقّعات والحاجات والذوق لدى جمهور الشعر في ذلك الزمن. والذي يحدث في مثل هذه الأحوال أن يظهر شاعر أو فنّان يمارس على الشعر سيطرة أقوى من سواه، ويمتلك من الجرأة أكثر مما عند معاصريه، فيُحدث تجديداً يتبعه فيه غيره من شعراء جيله (وقد يحدث هذا على يد عدد من الشعراء يعملون منفردين أو مجتمعين)، ثم تشيع التجربة الجديدة، أحياناً بعد فترة «التريّث المألوف» كما وصفه جورج كوبلر (George Kubler)[1]، مما يؤدي إلى تمثل هذا التجديد تمثلاً هادئاً، وأحياناً دفعة واحدة، كأنه بفعل السحر. إن تاريخ الشعر العربي، في الواقع، يقدّم كثيراً من الأمثلة على مثل هذه التغيّرات العامّة التي قد تحدث، كما أسلفنا، إما سريعاً ودفعة واحدة، أو خلال فترة قصيرة من الزمن. ويجب أن يوضح هذا لنا أن الاتجاه الجديد لا يمكن أن يتمّ نتيجة الميل للمحاكاة عند جيل بأكمله من الشعراء، بل نتيجة قابلية في الفن واستعداد كامن فيه لتمثّل هذا النوع من التغير في هذا المنعطف الزمني المعيّن، وقد يكون التغيّر في الشعر في اتجاه معيّن أمراً لا مفر منه. وهكذا فإن ما حسبه كثيرون من النقاد ومؤرّخي الأدب قضية «محاكاة واتّباع» في الشعر الأندلسي قد لا يكون سوى علامة على أن الشعر العربي كان في حاجة إلى أن يتطوّر تطوّراً متماثلاً في تلك المواطن من العالم الناطق بالعربية التي تشابهت فيها الحياة بوجه عام - وفي هذه الحالة في تلك المواطن «المُتمدينة» في المشرق والمغرب كليهما، حيث ازدهرت حياة حضرية مترفة كانت جزءاً حيوياً من حضارة عظيمة مزدهرة.

لقد كانت إحدى المشاغل الكبرى التي شغلت النقاد ومؤرّخي الأدب الذين كتبوا عن هذا الشعر، من عرب وغير عرب على السواء، هي محاولة التعرّف على مظاهر الاستمرارية والاختلاف في الشعر الأندلسي، يدفعهم إلى ذلك أن الأندلس كانت كذلك موطن أقوام ولغات عديدة. ليس ثمة من مقياس دقيق يمكن أن يحدّد الحوافز التي قد تكون عملت في الشعر العربي في الأندلس (وفي المشرق) بفعل ذلك التجمّع العجيب لعدد من الأقوام والثقافات تحت راية الإسلام التي وحّدت بينها؛ ولكن مهما يكن من أمر تلك المؤثرات فإنه قد تمّ تمثّلها في الشعر، وانصهرت بروحه، وظهرت بشكل طبيعي في المصطلح الشعري العربي الخاص. ولا شك أن روح الشعر، والعبارة الشعرية العربية، لم يُصبهما في ما أظن - أي تغيير جذري بفعل أية مؤثرات خارجية، على الرغم من تطورهما الدائم لمسايرة أزمنة بعينها، إلاّ قليلاً في القرن العشرين.

---

(١) انظر: George Kubler, «Propagation of Things,» in: *The Shape of Time, Remarks on the History of Things* (New Haven, CT; London, 1978), p. 62 ff,

والعبارة مأخوذة من ص ٦٣.

ولكن الإسلام، الذي خاطب العالم بوصفه ديانة لاعرقية شاملة، لم يكن عامل التوحيد الوحيد داخل الحضارة الإسلامية نفسها؛ فقد كانت اللغة العربية عنصر توحيد معادل للإسلام، وهذه مسألة ذات أهمية كبرى في دراسة الشعر الأندلسي. كانت اللغة العربية قبل كل شيء لغة القرآن والأحاديث النبوية. وثانياً، كانت لغة السلطة السياسية، لغة طبقة حاكمة لا ترى لغة أخرى يمكن أن تعادلها في غناها ومداها ـ وهو موقف نخبوي تنامى خلال العصور حتى غدا علاقة تفوّق للعرب ولغير العرب على السواء ـ أن يتميّز المرء في كتابة الشعر والنثر بعربية راقية. وقد نهض هذا الموقف حائلاً دون أي تراخٍ إزاء النقاد في اللغة والدقة النحوية والتماسك في تركيب العبارة الشعرية، وكان غيرُ العرب غالباً هم الذين أخذوا على عاتقهم مسؤولية تدوين اللغة والنحو. وثالثاً، كانت العربية لغة الشعر، وهو فن العرب الأعظم والأكمل، الذي احتلّ مكان التكريم الأكبر سلاح الدعاوة عند الخلفاء والأمراء، سجلّ وقائع التاريخ، ديوان حكمة العرب جميعها، المحتفي بالأبطال والمعارك، والمعبّر الأعظم عن الحب والشوق والألم والفرح، وأداة تمثيل الرفيع في جمال الأنوثة واكتمال الرجولة. ومع أن اللغة كانت متجذرة محصّنة، فقد كانت أيضاً ذات حيوية كبيرة، لذا كانت عرضة لمؤثرات واسعة لا تخضع للسيطرة الواعية وليس من السهل ملاحظتها.

ويجب أن نذكر أن المؤثرات الأجنبية في الشعر العربي الرسمي (أي الشعر المكتوب بالفصحى وبنظام الشطرين والقافية الموحدة) كانت محدودة في مداها حتى بدايات القرن العشرين. بالإضافة إلى عناصر التوحيد المذكورة، فإن الحاجة الدائمة إلى شعر المديح على امتداد الإمبراطورية الإسلامية، بما في ذلك الأندلس، أدّت إلى ظهور أنماط معينة من التناول، غدت ذات صيغ ثابتة، فازدادت مقاومتها للعناصر الخارجية (ولو أن فن المديح نفسه قد دفع بالشاعر إلى محاولة الابتكار في نطاق الحدود الصارمة المفروضة). ثم إن الأسلوب الخاص بنظام الشطرين والقافية الموحّدة له أثر متميّز أنتج خصائص شكلية غدت متجذّرة في وجدان الشعراء والجمهور على السواء[٢]، وبقيت على ذلك حتى العصور الحديثة ـ كما يتضح من المعركة الصاخبة الساخنة التي أحاطت بحركة الشعر الحر في العربية في عقد الخمسينيات من القرن العشرين[٣].

وهكذا، فعلى الرغم من التغيرات الهائلة في اللغة، والاستعارة وغيرها من

(٢) لا يسمح المجال هنا بمناقشة تقنيات هذه القضية الفنية المعقدة بالتفصيل. للمزيد حول الموضوع، انظر: Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1977), vol. 2, pp. 537-542.

(٣) لمناقشة كاملة حول ذلك، انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٣٤ ـ ٥٧٣، ٥٩٤ ـ ٥٩٨، ٦٠٥ ـ ٦٣٩.

العناصر الشعرية، كإدخال الرمزية المعقدة إلى الشعر الصوفي، فإن عناصر الإيقاع والوزن وبنية العبارة إلى حدّ كبير، إلى جانب النظرة الأساس إلى العالم لدى الشعراء أنفسهم، لم تعرف إلاّ قليلاً من التغيّر الجذري عبر القرون. وثمة سبب آخر ساعد هذا الوضع إلى حد كبير في الشعر العربي التراثي في الأندلس. فقد كان الشعر الأندلسي مُقْتَلَعاً من جذوره، وعلى شيء من العزلة (إذ لم يكن شمال افريقيا مركز نشاط شعري كبير في العصور الوسطى)، في الوقت نفسه فإنه، في «العصر الذهبي» بين القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، والخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، لم يجابه تحدّياً من أي شعر مهم في لغة مختلفة في محيطه المباشر[٤] كان قادراً على أن يفرض نبوغه الخاص على الشعر الأندلسي ويؤكد أساليبه في التناول، فيدفع به إلى الابتعاد عن أساليب التناول الموروثة. وهكذا بقي الشعر الأندلسي كامل الانشغال بالشعر الشرقي، يتلقّى منه الغذاء الدائم.

قبل البدء بدراسة الشعر العربي في الأندلس، من المهم النظر في بعض الأفكار التي عرضها بعض كبار مؤرخي الأدب من غير العرب حول هذا الموضوع. يرى هنري بيريس (Henri Pérès) أن «على المرء ألاّ ينظر دوماً إلى الأصل السامي وحده في هذه الأمثلة [الشعرية]؛ فيجب ألاّ يغيب عن البال أن السكان المسلمين من الإسبان في القرن الحادي عشر لم يكونوا سوى امتداد عرقي للسكان القدامى»[٥]. حسب هذه الفرضية «يمكن متابعة تراث محلّي قوي بخصائصه المميّزة في كثير من المظاهر الثقافية في شعر الجزيرة الايبيرية بغضّ النظر عن اللغة المكتوب فيها»[٦]. هذا يجعل من «العِرق» أساساً يقرر عملية الإبداع، ويفترض أن التقاليد الشعرية المحلية يمكن أن تنتقل بسهولة عبر الحدود بين لغات وثقافات شديدة الاختلاف ورؤى لا تشابه بينها إلى العالم؛ كما يوحي ذلك أيضاً تجربة الانتقال بسهولة بين مصطلح شعري وآخر على الطرف النقيض منه (ولا سيما أن المصطلح الشعري العربي يقوم على تراث شديد الرسوخ) بينما يحتفظ في الوقت نفسه بخصائصه المحلية (التي تعني هنا الخصائص

---

(٤) لم يبدأ تأليف الترانيم الغالسيّة ـ البرتغالية إلا حوالى نهاية القرن الثاني عشر، وهي تمثل أقدم أنواع الشعر الغنائي في شبه الجزيرة الايبيرية، وقد بلغت أوجها خلال النصف الأول من القرن الثالث عشر. انظر: «Galician Poetry,» and «Portuguese Poetry,» in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, enlarged ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

(٥) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* (Paris: Libraire d'Amérique et d'Orient, 1937), p. 20.

(٦) James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), p. 5.

الايبيرية). إن هذه فرضية لا يمكن الأخذ بها، لأن اللغة العربية والثقافة الإسلامية لم تكن لهما أية علاقات فعلية قوية، على الصعيد الرسمي، باللغات والثقافة في شبه الجزيرة الايبيرية.

من ناحية أخرى يزعم ليڤي ـ پروڤنسال (Lévi-Provençal) «أن الازدواجية اللغوية التي شاعت بين الأندلسيين في العصور الوسطى توحي بأن هؤلاء الذين كانوا يتكلمون غالباً اللغة الرومانسية مع أفراد أسرتهم واللغة العربية في المجالات العامة، كانوا ينظمون الشعر بلغة هي في الأساس غريبة عليهم، فبقيت نتيجة لذلك ثقيلة مصطنعة، تشبه اللغة المدروسة التي كان يكتبها علماء عصر الانبعاث [في أوروبا] في تقليدهم للشعر اللاتيني»[٧]. تُصوِّر نظرية ليڤي ـ پروڤنسال عالماً غدت فيه العربية لغة ثانية، وغدا فيه العرب وغير الإسبان من المسلمين في الأندلس أقواماً اكتسبوا المزايا الايبيرية من جميع الوجوه. ولا شك أنه يتضح من كتب المراجع العربية الكبرى أن المسلمين كانوا يتكلمون بعض اللغات الإيبيرية، وأن المجتمع الإسلامي في الأندلس كان ذا طبيعة مختلطة، فأثّر ذلك في تطوّر اللغة المحكية بين الناس. لكننا نجد كذلك نموّاً مستمراً معاقٍ للفصحى، حيث استجد فيها الكثير من الكلمات ذات الأصل العربي النقي، لكنها أندلسية محض[٨]. ونحن نعلم كذلك أن مخزون الكلمات العربية الأندلسية الدالّة على الأدوات والأطعمة والتداخل الاجتماعي وغيره، أي الكلمات المستعملة في الحياة اليومية، كان مخزوناً هائلاً. كما نجد كذلك إشارات إلى كثير من الأمثال الأندلسية الصرف، مما يدل على استعمال اللغة العربية في السياق الاجتماعي هناك[٩]، ونقرأ عن الاهتمام الكبير باللغة والدراسات اللغوية عند الأندلسيين، وعن الاهتمام بالشعر الفصيح والشعراء بشكل واسع لا يقلّ عما كان يجري في المشرق. ولا شك أن اللغة الرومانسية تسرّبت فعلاً إلى لغة الكلام اليومي، ولكنها لم تأخذ مكان العربية قط، بل اختلطت بها في الكلام الدارج، ونلمس الدليل على ذلك في اللغة الأندلسية الدارجة التي نجدها في الزجل، وهو فن شعري أصبح ناضجاً في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ كما نلمسه في بعض خرجات

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١: عصر سيادة قرطبة (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٦٥ ـ ٦٨. إن التحقق من الجذور اللغوية لهذه المفردات يتطلب دراسة متخصصة. ولكن، بالنظر إلى بعض الاختلافات في المفردات في الوطن العربي اليوم، يشعر المرء أن بعض هذه الكلمات التي يقتصر استعمالها بالدرجة الأولى على منطقة واحدة (وقد يقتصر كلياً عليها)، قد تكون صدرت عن اللهجات الأصلية لقبائل عربية مختلفة نزلت في مناطق مختلفة. فكثير من هذه الكلمات مشتقة من جذور عربية أصيلة، لكنها تختلف كثيراً بعضها عن بعضها الآخر. ويمكن سرد العديد من الأمثلة على ذلك.

(٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥ حول أمثلة على ذلك.

الموشحات التي ترد فيها مفردات مختلطة. أما العربية الفصحى فقد بقيت لغة الدين والقانون والدولة، وفوق ذلك لغة الثقافة والشعر، المستعملة في ما يمكن تسميته بـ «الأدب الراقي». فقد كانت لغة حيّة ذات نموّ مستمر. إن المقارنة مع المشهد الحديث واردة هنا، إذ نجد الشعر المكتوب بالعربية الفصحى اليوم قد طوّر مصطلحه الشعري من قلب المصطلح الموروث، كما كان يفعل دوماً خلال العصور. ولو تيسّر لهذا المصطلح الشعري المعاصر بالفصحى، وهو مصطلح واحد من حيث الأساس في جميع أنحاء البلدان العربية، أن يُدرس في ضوء المعايير اللغوية الحديثة، لتبيّن أنه يختلف جذرياً عن المصطلح الشعري الذي نجده في اللهجات المحكية المختلفة، ولو أن الأمر في الحالتين لا يخرج عن كونه تعبيراً إبداعياً طبيعياً عند العرب. ويجب أن نؤكد هنا أن شعر الفصحى في يومنا هذا يعبّر عن التجارب الأصيلة العميقة لدى العرب المعاصرين في كل مكان؛ وقد كان الأمر كذلك في الأندلس. فقد كان الشعراء يكتبون في مصطلح تمكنوا من تمثّله غريزياً، ومن التفاعل معه على مستوى عاطفي كامل.

وهنا يرد سؤال في محلّه. هل الشعر الأندلسي فن «حدود»؟ هل يسعنا النظر إلى الشعر الأندلسي الرسمي بوصفه أدباً معزولاً، وُجد في محيط غريب، تتسرّب إليه على الدوام نوازع ثقافة مختلفة ولغة مختلفة؟ هل كان الشعر الأندلسي يشعر بالولاء نحو أكثر من ثقافة واحدة، فينظر إلى نفسه وثقافته من خلال مفهوم متعدّد الأبعاد؟ هل كان ذلك الشاعر يختزن ذاكرة شعرية فيها غير الشعر العربي، وهل كان يعاني أزمة هوية؟ هل كان وهو يكتب الشعر يتخطى حدود ثقافته ولغته فيتداخل مع أية تقاليد مختلفة؟ وهو إن كان يعيش في محيط ذي لغتين وثقافتين، فأي نوع من الصراع كان يعاني وهو الشاعر المسلم، وريث تراث عريق من الشعر العربي؟ هل أدّى ذلك إلى واقع ذي مفهومين؟ هل كان يحسّ بأنه مطوّق فيشعر بحاجة إلى تكوين جبهة متراصّة؟[(١٠)].

يبدو لي أن الأدب الأندلسي الرسمي لا يعكس سوى القليل الذي يدل على أنه كان أدب حدود ذا هوية معزولة، بل يبدو أنه أدبٌ كان كاتبوه يحسّون بالاطمئنان في أوطانهم. ولأنه أدب مكتوب بلغة القوّة، لغة البلاط والطبقات العليا المثقفة، فقد كان الأدب الأهم في المنطقة، يرتبط بالمسار الرئيس لتقاليد الشعر العربي، ولا تظهر عليه آثار تلاقح مع اثنين أو أكثر من التقاليد المختلفة، لا في جماليّاته ولا في نظرته

---

(١٠) انظر: Lyell Asher [et al.], *Ethics/Aesthetics: Post-Modern Positions*, edited by Robert Merrill (Washington, DC: Maisonneuve Press, 1988), pp. 47-58, and «Minor Literature and the Deterritorialization of Language,» in: Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (London; New York: Routledge and Kegan Paul, 1989), pp. 116-123.

الأساس إلى العالم. ومع أن شعراء الأندلس كانوا يعيشون في محيط ذي لغتين وثقافتين، فإنهم كانوا يكتبون بهدف واضح، لا يدعو إلى الشعور بوجود محاولة دفاعية من جانبهم للتوكيد على توجّه ثقافي مختلف، أو التنافس مع أي أدب غير عربي في أي مكان.

إن اصطلاح «الأدب المنعزل» يجب ألاّ يؤخذ على أنه ينطوي على حكم قيميّ؛ بل إنه يشير إلى وضع هذا الأدب ضمن حدود تراث أدبي أكثر شمولاً. مثل هذا الأدب يعبّر في العادة عن خبرة جماعية لا شخصية، وهو شديد الارتباط بالسياسة[١١]. وهو يطمح كذلك إلى توكيد هويته باستخدام لغة «على درجة عالية من الانعزالية»[١٢] أي أنها تتضمّن خصائص لغوية تعكس وضعها المعزول. وإذ يستخدم الأدب مثل هذه اللغة «يغلب أن يُلاحظ اتجاهان مترابطان: تراجع وخسارة في الأشكال الصرفية والاشتقاقية؛ وفي الوقت نفسه توسّع عجيب ذو آثار متقلّبة، وميل نحو المبالغة اللغوية والتفسير»[١٣].

إن انشغال الشعر الأندلسي بالصراع السياسي الخارجي مع «الآخر» وهم الإسبان في هذه الحالة، يكاد يشبه انشغال الشعر في المشرق بحروب البيزنطيين المستمرة مع العرب، كما أحسن التعبير عنها عدة أجيال من الشعراء مثل أبي تمام (؟ ١٨٨هـ/ ٨٠٤م - ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) والبحتري (٢٠٥هـ/ ٨٢٢م - ٢٨٤هـ/ ٨٩٨م) والمتنبي (٣٠٣هـ/ ٩١٦م - ٣٥٤هـ/ ٩٦٦م). وبوجه عام لا نجد في الشعر الأندلسي الرسمي أي أثر لقلق سياسي لشعب منعزل محاصر؛ ومن المؤكد أنه لم يكن أدب حصار يتطلب الحاجة إلى التكاتف - فقد كان الشعراء في الغالب في صراع بعضهم مع بعضهم الآخر، ومع الحكام في بعض الأحوال. وقد كان الشعر الأندلسي لا يختزن سوى ذاكرة الشعر العربي في المشرق، مؤكداً بشكل انتقائي أو عشوائي على هذه الفترة أو تلك، أو على عدّة فترات معاً، فيدين بالولاء لذلك الشعر. وكان الشعر الأندلسي نفسه مشرّباً بدرجة عالية من الحنين إلى اللغة الأم في المشرق، وعلى الرغم من جميع محاولات الكتّاب للتوكيد على الإبداع الأندلسي، فقد تخلّف شعور كامن بالنقص تجاه تلك اللغة الأم. ولئن كان ذلك الشعر يكشف عن أية أزمة في الهوية، فإن ذلك لا يقع إلا في حدود موقفه تجاه المشرق؛ ولئن كان ثمة من علامة على «أدب حدود» في النتاج الأدبي الأندلسي الرسمي، فإن تلك الحدود هي أصوله الخاصة، جدوده هو، لا الأصول

---

(١١) Bogue, Ibid., p. 116.

الذي ينقل عن كافكا في: Max Brod, ed., *The Diaries of Franz Kafka, 1914-1923*, translated by Martin Greenberg with Hannah Arendt (New York: Schocken Books, [1948-1949]).

(١٢) Bogue, Ibid.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١١٧.

الايبيرية. إن الجهد الأكبر للشعر الأندلسي يكمن في طموحه للبقاء ضمن حدود الشعر العربي الموروث، لا أن يتخطّاها، لا أن يفقد، من خلال علاقاته الثقافية المزدوجة أيّاً من «الأشكال الصرفية والاشتقاقية» في أصوله الشعرية. والحق أن الخصائص الكبرى في هذا الشعر المشرقي قد تمّ الحفاظ عليها بنجاح، ولكن كان لا بد للجهد أن يستتبع كذلك محاولات دؤوبة في «المبالغة اللغوية» و«الاستفاضة والتعقيد[١٤]» في التعبير، وفي تلك الحيوية الفياضة والتأكيدية الحازمة»، بعبارة فرانتز كافكا (Franz Kafka)[١٥]، التي تميز أدباً يجهد على الدوام لإثبات نفسه. وقد دار الصراع حول أصالة الموشح، وهو التجديد الأندلسي الحق، الذي يعكس ازدواجية اللغة والحضارة. وهكذا ظهرت تجربتان في آنٍ معاً، الأولى تكاد تكون مُستَعبدَةً في ولائها نحو الأصل، مقيّدة بمبادئه وأفضلياته؛ والثانية تتكيّف بشجاعة نحو محيطها المباشر، وتعبّر عن نفسها بتلك الأغاني المشذّبة السهلة على ما فيها من تعقيد في الشكل، وجنوح في الأسلوب، وتحوّل في بنية الجملة والإيقاع، ومغامرة في اللغة (ويكفي أن نجد في اختلاط العربية بلغة الرومانس في بعض الخرجات ما يصور هذا الفن المعقّد) لكنها تبقى أندلسية بالدرجة الأولى. إن هذا التداخل العربي - الايبيري قد جرى، على ما يبدو، في لين، من دون أزمة هوية ظاهرة، ربما لأن هذه الأشكال الشعرية قد ارتبطت مباشرة بالموسيقى، فاعتبرت منذ البداية من الشعر الخفيف الذي يناسب الغناء، ولم ينظر إليها على أنها تنافس الشعر الرسمي - وهو فصل حادّ بين الأنواع الشعرية ما يزال قائماً في البلدان العربية حتى يومنا هذا.

ومع ذلك، فإن ملاحظة ليڤي - پروڤنسال الدقيقة حول وجود بعض الكلمات والتعابير الغريبة في الشعر الأندلسي تستحق نظرة خاصة في هذا المجال. إن القارىء الذي ألِف الانسياب والتناغم في الشعر العربي المشرقي لا بد له أن يلاحظ منذ البداية شيئاً من الوعورة في اللغة، وعدم التناسق في الأسلوب[١٦]، وميلاً إلى الغريب في كثير من الشعر الأندلسي. وأحسب أن أحد الأسباب وراء هذه المظاهر أن الشاعر

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٥) يرى كافكا، وهو يهودي ألماني يعيش في براغ، أن ذلك يميز «الأدب الصغير» أي الأدب المكتوب في سياق تراث أدبي أكثر شمولاً. مشكلة الشعر الأندلسي أنه كان مدفوعاً على الدوام إلى منافسة الشعر المشرقي (مما أدى إلى إظهار الخصائص التي يتحدث عنها كافكا) لكي يثبت تميّزه الخاص.

(١٦) وقد لاحظ في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ابن سعيد الأندلسي أو المغربي في: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرّزين وغايات المميّزين، حققه وعلق عليه محمد رضوان الداية، التراث الأندلسي، طبعة حديثة (دمشق: دار طلاس للدراسة والترجمة والنشر، ١٩٨٧). ينقل عن الشاعر محمد بن عمار (٤٢٢/٤٧٧هـ/١٠٥٦ - ١١١٣م) ما مؤداه أن ابن عمار قال إنه لم يجد لدى شعراء الأندلس قاطبة قصيدة واحدة بلغت من السلاسة في أسلوبها الحد الذي لا تجد معه تنافراً في أحد أبياتها ما عدا قصيدته (ابن عمار) التي يمدح بها المعتضد بن عباد. وهذا قول فيه مبالغة، لكنه يشير إلى ما ذكرته سابقاً.

الأندلسي لم يكن شديد التمكن من العبارة الشعرية التي كان الشاعر المشرقي يمتلكها بشكل غريزي ـ لا بسبب ازدواجية اللغة التي سبق الحديث عنها، بل لأن الشعر في الأندلس قد عانى من انقطاع طويل عن تقاليده في المراحل المبكّرة من الفتح الإسلامي لشبه جزيرة ايبيريا، لأن القادمين الجدد اجتهدوا في بناء مجتمع إسلامي بِكر وإرساء أسلوب جديد في العيش والتعامل؛ ثم بعد أن أسّسوا وأقاموا دعائم الحياة الجديدة غدا بوسع الثقافة أن تنتعش. وقد بدأ ذلك بدرجة محدودة في عهد أول أمراء بني أمّية، عبد الرحمن الأول الداخل (الذي حكم من ١٣٨هـ/٧٥٦م إلى ١٧٢هـ/٧٨٨م). ولكن على الرغم من اهتمام هذا الأمير شخصياً بالشعر والثقافة (إذ كان هو نفسه شاعراً) فإن النشاط في هذا المجال بقي متردداً، حتى إن الشعراء الأندلسيين بعد جيلين أو ثلاثة لم يَعُد لديهم السيطرة التلقائية على التقاليد الشعرية الموروثة نفسها التي كانت لدى نظرائهم في المشرق. إن مسألة التقطّع في استمرارية التقاليد الفنية هذه تستحق نظرة فاحصة. وأنا إذ لا أقول إن الأدب يسير حسب خطة منتظمة تؤدي إلى مسار مستقيم منتظم، أرى أن أهمية الاستمرارية مسألة تستحق التوكيد. إن التطور المطّرد والمتوقّع في كثير من الأحيان للمدارس الأدبية والأنماط المهيمنة ليس هو الاتجاه الوحيد الذي لا بد للتراث المتواصل أن يتخذه، لأن ذلك التطوّر يمكن أن يتّسم بتحوّلات مفاجئة مثل تفرّعات الأنماط[١٧] بشكل غير متوقع، أو تطرّفات غير منتظرة في الموضوعات والأساليب. . . الخ[١٨] ومع ذلك، من المهم ألا يحدث انقطاع في تواصل هذا التراث لأية فترة من الزمان، فلا ينفصل عن الذاكرة المباشرة لجيل جديد من الشعراء والكتّاب.

لقد سبق للشعر العربي أن عرف مثل هذا الانقطاع مع ظهور الإسلام، عندما طُمس الشعر أمام رفعة القرآن الذي انتزع إعجاب العرب بما فيه من نفيس الصفات الجمالية والأدبية. وعندما اتهمت قريش النبيَّ الكريم بأنه شاعر مفتون، حمل القرآن على الشعر[١٩]، حتى فقد الشعر منزلته الأثيرة خلال عهد الخلفاء الراشدين. إن هذا الانقطاع (وهو انقطاع نسبي) الذي دام أربعين سنة وحسب (انتهت عندما تولّى الأمويون الحكم وشجعوا الشعر والشعراء، خدمة لأغراضهم السياسية) كان كافياً لبعض كبار الشعراء الأمويين الذين انتقلوا إلى دمشق وبعض المدن الجديدة مثل البصرة

---

(١٧) مثال ذلك اختراع المقامات وهي قصص الشطّار في نثر مسجوع تدور حول شخصية المحتال.

(١٨) مثل ذلك ما شاع من شعر «الطرديات» في العصر العباسي في المشرق، وقصائد الأزهار والحدائق «النَوريّات والرّوضيات» التي غدت واسعة الانتشار في الأندلس (بعد أن كانت قد بدأت في المشرق).

(١٩) ﴿والشعراء يتّبعهم الغاوون. ألم ترَ أنهم في كل وادٍ يهيمون. وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾ القرآن الكريم، «سورة الشعراء،» الآيات ٢٢٤ ـ ٢٢٦.

(التي بنيت عام ١٤هـ/٦٣٦م) والكوفة (التي بنيت عام ١٧هـ/٦٣٨م) لكي يسيئوا فهم بعض التقاليد الشعرية التي سبقت ظهور الإسلام. فهم، على سبيل المثال، لم يدركوا تماماً بعض تقاليد الصحراء التي تعكس طبيعة الرمز والنموذج الأعلى في الشعر الجاهلي. فالتدهور التلقائي في هذه التقاليد شديد الوضوح عند شعراء من أمثال الفرزدق (٢٤هـ/٦٤٠م ـ ١١١هـ/٧٢٩م) وهو من أهم الشعراء الأمويين، وهذا مثال واحد وحسب[٢٠]. أما الانقطاع في التواصل الشعري في بواكير الفترة التي أعقبت فتح الأندلس فقد امتد لزمن أطول بكثير، مما نتج عنه اغتراب أكبر لدى شعراء فقدوا سيطرتهم التلقائية على العبارة الشعرية. ويجب أن نذكر كذلك أنه عندما حان الوقت لإنعاش الشعر في شبه الجزيرة، لم يكن للشعر العربي في الأندلس من جذور مباشرة يعود إليها، لكنه في المشرق، عندما أعاد إليه الأمويون اعتباره السابق، سرعان ما بدأ بالتطور في المراكز الكبرى لدار الخلافة، واستطاع الشعراء أن يستحضروا ذاكرة شعرية غنيّة لم تكن غائبة تماماً، بل كانت مُغيَّبة إلى حين، إنه لصحيح أن بعض الإشارات

---

(٢٠) في الشعر الجاهلي، وكذلك عند الشاعر الأموي ذي الرمّة (٧٧ ـ ١١٧هـ/٦٩٦ ـ ٧٣٥م) الذي نشأ في صحراء الدّهناء إلى الجنوب الشرقي من نجد، وكان على اتصال مباشر بالشعر الجاهلي وتقاليده، نجد «رحلة الصحراء» ترمز رمزاً بليغاً إلى الرحلة المضنية في الحياة على الأرض، اذ يصف الشاعر الحرارة اللاهبة في شمس الظهيرة والوحشة والمخاطر في الليل الحالك السواد، المليء بالأصوات الغريبة والأشباح المريعة. بالمقابلة مع هذا نجد الفرزدق يقدم معالجة مجهضة لهذه «الرحلة الصحراوية» التي تجيء أحياناً محرّفة عن معناها الأصلي ومبتورة. ففي قصيدة يمدح بها بلال بن أبي بُردة، حاكم البصرة، حيث كان الشاعر نفسه يعيش، يدّعي أنه قد أهلكَ ناقته في الرحلة «الطويلة المضنية» إلى البصرة نفسها! انظر: أبو فراس همام بن غالب الفرزدق، ديوان الفرزدق (بيروت، ١٩٦٠)، ج ١، ص ٦٥ (وهذا أحد الأمثلة الكثيرة في شعره). ومن الطريف أن نعلم أن ذا الرمّة، وقد يكون أعمق الشعراء الأمويين، لم يكن يعدّ «فحلاً». فقد كان الفحول هم كبار شعراء العصر الذين يتميزون بالمقدرة على الإبداع في أربعة موضوعات هي التي تميّز الشاعر الفحل: الفخر، والمديح، والهجاء، والوصف. انظر: Salma Khadra Jayyusi, «Umayyad Verse,» in: *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1983), vol. 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, p. 428.

من بين هذه الموضوعات كان ذو الرمّة بارعاً في الوصف وحده. فاعتبر ربع شاعر. وعندما سأل ذو الرمّة الفرزدق لماذا لم يكن معدوداً بين الفحول، أجابه الفرزدق وكان أكبر منه سناً «لأنك دائم البكاء على الأطلال... وتفضل وصف الإبل والصحراء». انظر: أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، الموشح، مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ([القاهرة]: دار نهضة مصر، ١٩٦٥)، ص ٢٧٤، وانظر أيضاً: المصدر نفسه، ص ٢٧٢، عن رأي جرير المدمر فيه. ومن الواضح أنه قد حدث خلل في مفهوم الشعر نفسه في هذا العصر الشديد القرب من العصر الجاهلي. للمزيد حول الموضوع، انظر: Jayyusi, «Umayyad Verse,» pp. 401-402 and 427-428.

ومن الطريف أن كثيراً من شعراء الأندلس حاولوا أن يبقوا مخلصين لهذه المطاليب الأربعة في الشعر الجيد.

والرموز الجاهلية الرهيفة ضاعت على الشعراء، لكن الذي لم يضع هو نسج العبارة الشعرية وتماسكها. لذلك غدا بمقدور الشعراء أن يستمدوا قوة وطلاقة من هذه العبارة الشعرية التي وجدوها من جديد، وحاولوا في الوقت نفسه، تكييفها لتلائم طريقة الحياة الجديدة. والواقع أن الشعر غدا بالغ الحيوية في الفترة الأموية، لانتشار استخدامه، لا سلاحاً سياسياً بيد الخلافة وحسب، بل مصدراً رئيساً للمعرفة اللغوية كذلك، يتطلّبه علماء اللغة والدين، حتى غدت الحصيلة الشعرية المتراكمة في المشرق تتنامى مع الزمن. أما في الأندلس، من ناحية أخرى، فقد كان ثمة شعور أن الأدب والشعر قد انقطعا قليلاً عن أصولهما، ولم يحفل بهما كبار الأدباء في المشرق. فمراكز الأدب في المشرق، حيث ينشط أكابر الشعراء والنقاد، ويحتدم الجدال حول الإبداع الشعري، كانت مراكز قصيّة، مشغولة بما يتكاثر فيها من إنتاج، وغير معنيّة كثيراً بالنشاط الأدبي في الأندلس، حتى عندما صار ذلك النشاط مرموقاً. ولا شك أن قراءة الشعر الأندلسي تحمل على الإحساس بأن ذلك الشعر كان يخضع طوال تاريخه لصراع كبير. فهو شعر ولد من تراث عظيم لكنه انفصل عنه بشكل ملموس، وبقي يحنّ إليه حنيناً بالغاً. غير أنه شعر يتّسم كذلك بالتناقض، وهو تناقض ينعكس في ذلك الجهد الدؤوب الذي كان يبذله الشاعر الأندلسي لكي يتفوّق على نظيره المشرقي، وهو ما يفسّر الميل لدى كثير من الشعراء إلى أن يعودوا إلى جذور اللغة، ويحاولوا جهدهم الإحاطة بالشوارد والأوابد والغريب فيها، وما حفلت به من مفردات غير مألوفة وقوافٍ نادرة.

ولكن يجب أن نسارع إلى القول إن هذه العزلة قد خفّفت منها الاتصالات الشخصية، وتبادل العلماء والشعراء واستيراد الكتب، وقد جرى ذلك كله على نطاق واسع، وخصوصاً منذ نهايات القرن الثالث للوجود الإسلامي في الأندلس. ويعزو الباحثون أهمية كبرى لإقامة أبي علي القالي في الأندلس، وما حمله معه من كتب، وما يقال عما نشره من معرفة أدبية. فقد وصل القالي إلى الأندلس عام ٣٣٠هـ/ ٩٤١م، ربما، حسب ما يرى الدكتور إحسان عباس[٢١]، بناء على دعوة من الحكَم المستنصر عندما كان وليّاً للعهد، وكان ما يزال في الأندلس في عهد الحَكَم (٣٥٠ ـ ٣٦٦هـ/ ٩٦١ ـ ٩٧٦م) الذي كرّمه وعامله باحترام بالغ (وقد كتب القالي للحكَم كتابه الشهير الأمالي في الزهراء) ويبدو أن وصول القالي كان:

«يمثّل نهضة في الدراسات اللغوية والأدبية في الأندلس... وأثر القالي في الأندلس بحاجة إلى دراسة مستقلة... ولكن يكفي أن أشير هنا إلى كثرة ما هاجر معه من كتب إلى الأندلس، فيها من الدواوين عدد جمّ وبخاصة دواوين الجاهليين

---

(٢١) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١، ص ٤٤.

والأمويين والمجموعات الشعرية المهمة كالمفضّليات وشعر الهذليين والنقائض، فما أدخله من دواوين الشعر: شعر ذي الرمّة وعمرو بن قميئة والحطيئة وجميل [ابن معمر] وأبي النجم والنابغة الذبياني وعلقمة بن عبدة والشمّاخ والأعشى وعروة بن الورد والنابغة الجعدي وكثيّر عزّة والأخطل، وغير هؤلاء كثير»[٢٢].

كان الحكم المستنصر راعياً للثقافة في شتى فروعها؛ فقد جلب أعداداً كبيرة من الكتب من المشرق (ويقال إنه كان يمتلك مكتبة هائلة تضم ٤٠٠,٠٠٠ مجلّد) وكان متحمّساً لتشجيع الحياة الثقافية الناشطة، يدعم الشعراء والعلماء، ويكلّف هؤلاء شخصياً بتأليف الكتب، موجّهاً أكثرها نحو الأدب والحياة الثقافية في الأندلس، معبّراً بذلك عن روح وطنية أندلسية أصيلة، ورغبة عميقة لتوكيد الثقافة الأندلسية نفسها، إضافة إلى التنافس مع المشرق العربي.

من الواضح أن الشعر الأندلسي لا يكشف عن أي تسرّب فعلي من اللغات الايبيرية المحيطة به (والواقع أن الشعر العربي له تاريخ من التماسك الشديد والمقاومة، مما وفّر له الحماية والاستمرار). إن الذي يُضعف الشعر التفكّك في بنية جُمله، والضعف في تراكيبه، والتشتّت في عبارته الأدبية، والاضطراب في منطقه التلقائي، والأمر الأخير يرتبط بالنظرة الأساس إلى العالم لدى شعب بعينه، لكن هذا لم يحدث للشعر الرسمي في الأندلس، الذي تميّزت عبارته بالابتكار غالباً، وبالإحكام دائماً، ليس فيها ما يدل على ضعف أساس. ثم إني أرى أن التراث الشعري في الأندلس، إن لم يكن غريزياً قدر ما كان عليه الشعر في المشرق، فإنه لم يكن عميق التأثر بنظرة مختلفة إلى العالم، كانت لدى المحيطين بالشاعر من غير المسلمين. فقد بقيت المتطلّبات الموضوعية نفسها في الجيّد من شعر المشرق[٢٣] على حالها، مع ما يتبع ذلك من نظرة إلى العالم: وقد ظهر الكثير من شعر المديح، كما استمر الفخر والهجاء؛ وشعر الوصف، وهو العنصر الرابع الذي اشترطه النقد القديم لفحولة الشعر، وقد تكاثر هو الآخر في تطوّر مبدع، كما سنرى.

وربما كان أهم جنوح للشعر الأندلسي عن مسار الشعر في المشرق هو ضعف عنصر الحنين فيه بالنسبة إلى الشعر المشرقي ـ ويتضحّ هذا النقص حتى عند شاعر شديد التعلق بالقديم مثل ابن هانئ، على ما يتوهج في عبارته من حماس للعقيدة

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥. انظر أيضاً: أحمد هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٦٢)، ص ٢٠٦، ومحسن جمال الدين، أدباء بغداديون في الأندلس (بغداد: مكتبة النهضة، [١٩٦٢])، حيث نجد مقطعاً مستقلاً عن الشاعر، ص ١١ ـ ١٢.

(٢٣) انظر في ما سبق الهامش رقم (٢٠).

الشيعية (وهو حماس يختلط دائماً بعنصر الحنين العميق في شعر الشيعة في المشرق).

إن طبيعة هذا الحنين هي من طبيعة الشعر التراثي نفسه انحدر إليه من الجاهلية وكان يتغذّى من حياة التنقّل في الصحراء، من وحدة الإنسان وما يحكمه من فراق مستمر، من فقدان مفاجىء لأشياء عزيزة على القلب: العزّة والحرية بعد هزيمة في غزوة مفاجئة؛ الحب؛ الأشياء الحميمة. وكان ثمة كذلك التنقّل الدائم الشامل في المنازل بفعل الترحال والانتقال في طلب الكلأ. ثمة صوت معذّب في الشعر القديم، فيه تمزُّق ومعاناة، وارتعاش على حدود الحياة والموت، دائم الوعي بتقلّبات الزمن، وبمخاطر الوجود ومخاوفه. لكن شيئاً من هذا لا يَصدُق على الشعر الأندلسي، على كثرة الحروب والاضطرابات. وعندما حلّت المآسي في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي وبعده)، وعمّ اضطراب مفاجىء مروّع في وجود كان ينعم بالعزة والشموخ، استجاب الشعراء للأمر بأساليب واضحة المعالم. يصف ابن شُهيد التفكك والكابوس الذي نزل على قرطبة أيام الفتنة بين ٣٩٩ ـ ٤٢٢هـ/١٠٠٩ ـ ١٠٣١م؛ وينذب ابن اللّبانة أفول نجم صديقه القديم وراعيه الملكي المعتمد بن عبّاد؛ ويكتب الرُّندي مرثيته الكبرى حول ضياع قرطبة؛ لكن أسى هؤلاء الشعراء ملموس، محدّد وشديد الوضوح في ما يشير إليه، يرتبط بموضوع الرثاء المحدّد، والحنين فيه يتجّه نحو حَدث معينّ أو مكان معينّ. أما في المشرق العربي، من الناحية الثانية، فقد تبقّى في الشعر صوت صحراوي شجيّ، مثل ناي وحيد، وما يزال يوجَد في هذه الأيام، لا في الأغاني الشعبية في جبال لبنان وفي بطاح الأردن وكثبان العراق فحسب، بل حتى عند شعراء الطليعة المعاصرين. ثمة الكثير من الحنين والحزن يسري في تضاعيف الروح العربية في شتى مظاهرها؛ والواقع أن الروح العربية طالما غيّبها الحنين واستعادتها الذكرى. لماذا لم يكن الأمر كذلك في الأندلس؟ أحَدَث ذلك في المشرق العربي بسبب استمرارية التقاليد الشعرية إلى جانب التقاليد الاجتماعية، والتواصل غير المنقطع في الحوافز (الموتيفات) منذ العهد الأموي؟ أكان السبب أن الذاكرة الأندلسية قد أصابها انقطاع كامل عن حياة الصحراء وروحها الباقية، بينما كان أغلب الشعراء الأندلسيين مرتبطين بأسلوب حياة حضري؟ أكان السبب أن «اللذة» كانت مطلباً يمكن نواله عادة في مدن الأندلس المزدهرة، التي كانت تزخر بالجواري والغلمان (إذ كان عشق الغلمان منتشراً كذلك) إلى جانب أنواع أخرى من الملذات؟ مهما يكن السبب، فإنني لا أجد في هذا الشعر لوعة الروح، وضياع نفس الشاعر والعطش الذي يبقى أبداً دون ارتواء. فالكثير من الشعر الأندلسي هو شعر ارتواء وشَبَع ورضا؛ شعر فراغ وراحة لدى شعب منغمس في تجربة يكشف عنها برسمها بكلمات مشتبكة مزوّقة. كان في المشرق شعراء حضريون مثل ابن المعتز (٢٤٩ ـ ٢٩٦هـ/ ٨٦١ ـ ٩٠٨م) والصنوبري (المتوفى عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٩م) فعلوا فعل الأندلسيين، لكن الشعر العباسي، بما فيه شعر هذين الشاعرين، ينطوي على مسحة من الحنين غير خافية ـ ويصدُق هذا

حتى على أصلب الشعراء عوداً، أبو العلاء المعرّي (٣٦٣ ـ ٤٤٩هـ/ ٩٧٤ ـ ١٠٥٨م). إن الذي نلمسه مباشرة في الشعر الأندلسي هو هذا الحبور الخالي من الميوعة، بهجة بالحياة تكاد تكون وثنية. والواقع أننا نجد مثل هذا عند المشرقي أبي نواس (١٤١ ـ؟ ٢٠٠هـ؟/ ؟ ٧٦٠ ـ؟ ٨١٦م؟) في أشعاره عن الحب والخمر، لكن في هذه اندفاعاً أكثر، وحماساً أشدّ، وبهجة بالحياة أعمق؛ تكشف في الوقت نفسه عن رؤيا في الحياة أبعد غوراً، وإدراكاً أشد دقة لما فيها من خديعة كثيراً ما بعث على تشاؤم، كما قد يقال، جعله يحس بتربّص الموت في مطاوي المجهول، حتى غدا فرحه في النهاية ممزوجاً في بعض شعره بهذا الإدراك.

إن ندرة وجود الميوعة العاطفية في الشعر الأندلسي لهو مما يسترعي الانتباه فعلاً، لكن الإحساس بغدر الحياة الكامن في مطاوي الفرح والغبطة، والشعور بالحرمان حتى في لحظات الحب، وهو مما يشير إلى التغيرات الدائمة في الحياة، أمر يندر وجوده عادةً في ذلك الشعر.

ثانياً: تطوّر الشعر الأندلسي في العصر الذهبي

كان أعظم عصر أدبي في الأندلس قد بدأ في عهد الحجابة، أي عندما كان المنصور (الذي حكم من ٣٦٦ ـ ٣٩٢هـ/ ٩٧٧ ـ ١٠٠٢م) وابنه المظفّر (الذي حكم من ٣٩٢ ـ ٣٩٩هـ/ ١٠٠٢ ـ ١٠٠٨م) يمسكان بزمام الأمور في عهد الخليفة الأموي هشام المؤيّد (الذي حكم من ٣٦٦ ـ ٤٠٦هـ/ ٩٧٦ ـ ١٠٠٩م) واستمر التطور الشعري خلال سنوات الفتنة وحكم الطوائف. وفي ذلك التاريخ كان كبار الشعراء في العصر العباسي في المشرق أمثال أبي نواس وأبي العتاهية (١٣٠ ـ ٢١٢هـ/ ٧٤٨ ـ ٨٢٨م) وأبي تمام والبحتري وابن الرومي (٢٢١ ـ ٢٨٣هـ/ ٨٣٧ ـ ٨٩٩م) وابن المعتز والصنوبري والمتنبي ـ قد بلغوا منزلة أسطورية، بينما كان المعرّي في ذلك الحين يؤكد أصالته. كان هؤلاء الشعراء قد أغنوا الشعر العربي كثيراً من خلال تجديداتهم اللغوية والمجازية والموضوعية، كما كان ثمة العديد من أمثلة الخروج عن المألوف. فطريقة أبي تمام في تناول اللغة وبنية الجملة والمجاز، وميل ابن المعتز إلى أوصاف الطبيعة، وطريقته الفذّة في دمج أنواع الصور، وبخاصة البصرية منها (الألوان ووصف الأزهار بدقة، . . . إلخ) والشميّة (العطور)، واستخدام المعرّي الشعر للتعبير الماورائي والفلسفي، وبعد ذلك بقليل ظهور المتصوّفة الكبار برمزيّتهم الشديدة الطرافة (بما فيها من تبادل الأحاسيس واعتناق مبدأ وحدة الوجود. . . الخ) عدة قرون قبل الرمزيين الفرنسيين في القرنين التاسع عشر والعشرين ـ كل هذه التجارب قد غيّرت الكثير من مواصفات الشعر العربي بشكل حاسم، بما في ذلك الشعر الأندلسي.

والملاحظ أن ما يزيد عن قرون ثلاثة من الوجود الإسلامي في الأندلس قد

بلغت أوج نضجها في فترة من أكثر فترات التاريخ الأندلسي اضطراباً، هي فترة الفتنة، وما خلّفته من فوضى ورعب، وبعد ذلك في عهد ملوك الطوائف، الذي اشتمل أيضاً على كثير من التفكّك والاضطراب. لكن الفن لا يشترط فيه أن يكون انعكاساً مباشراً للأحداث الخارجية، وبخاصة في عناصره الفنية والجمالية التي تمتلك حياتها الخاصة. فالفن مسألة تراكمية، تبلغ تقنياته غايتها عندما تجتمع لها جميع الوسائل لتقدم إنتاجاً أكثر تعقيداً، أو على الأقل مختلفاً.

١ ـ يحيى الغزال

كان يحيى بن حكَم الجيّاني الملقّب بالغزال (١٥٦ ـ ٢٥٠هـ/ ٧٧٥ ـ ٨٦٤م) واحداً من كبار الشعراء في عصر الإمارة، يعكس شعرُه ميلاً واضحاً لاستعمال لغة مبسّطة وموقفاً غاية في الألفة والحميميّة، ولا سيما في اهتمامه بالحوار ـ كما يعكس ميل الشعر الأندلسي نفسه في ذلك الوقت إلى المباشرة وعدم الافتعال، مصوِّراً تداخلات الحياة اليومية.

والواقع أن ذلك كان على النقيض من تجربته الرسمية مع السلطة التنفيذية في الأندلس، التي أسبغت عليه صنوف التكريم (فقد عُيِّن في مناصب عليا ثم أرسل سفيراً إلى البلاط البيزنطي في القسطنطينية)؛ ومع ذلك فإنه على الرغم من مركزه المرموق، لم يكن متكلّفاً في شعره، بل كان يكتب بتلقائية وبساطة شديدة في الغالب:

قالت: أحبّكَ! قلت: كاذبةً	غُرّي بذا من ليس يَنْتقِدُ
هذا كلام لستُ أقبلُه	الشيخ ليس يحبه أحدُ
سيّان قولكِ ذا وقولك إن (م)	الريح نعقدها فتنعقدُ
أو أن تقولي: النار باردة	أو أن تقولي: الماء يتّقدُ

ويتضح من شعره أن اتجاهاً جديداً كان يحاول أن يثبت نفسه في الشعر الأندلسي، اتجاهاً أندلسياً حديثاً أصيلاً يميل نحو البساطة، ونحو نوع من الخطاب أكثر شخصية وحميمية، بعيداً عن فخامة الأسلوب والإمعان في البلاغة (اللذين نجدهما) في موروث الشعر المشرقي:

وخيّرها أبوها بين شيخ	كثير المال أو حَدِثٍ فقيرِ
فقالت: خُطّتا خسفٍ وما إنْ	أرى من حظوةٍ للمُستَخيرِ
ولكن إن عزمتَ فكل شيء	أحبُّ إليّ من وجه الكبيرِ
لأن المرء بعد الفقر يُثري	وهذا لا يعود إلى صغيرِ

وحتى في الشعر التأملي، حيث يلجأ الشاعر عادة إلى مستوى أعلى من اللغة، يبقى الغزال على الوتيرة نفسها، مما يذكّرنا بالشعر التأمّلي عند أبي العتاهية. وكان

لأسلوب الغزال المبسّط أن يجد سبيله إلى شعر ابن عبد ربّه، ولكنه لم يبلغ النضج فيؤثر بشكل حتمي في الشعر الأندلسي عموماً. هنا تظهر للعيان قضية مهمة في التطوّر الأدبي، فإن الفارق بين هذا النوع من الشعر السلس البسيط الحميم، وبين الشعر المفرط في بلاغته وخطابيته، كما نجد عند ابن هانىء بعد ذلك بقرن من الزمان، لهو فارق لا يمكن تخطّيه، وهو يدعو إلى مزيد من البحث لتفسيره. كان الغزال يتفاعل تلقائياً مع تغيّر المزاج واللغة في عصره في الأندلس، ومع أنه كان واسع المعرفة بطرائق موروث الشعر القديم، فإن معدن فكره كان من الحداثة بحيث لم يتقبّل أي انشغال جاد بتجارب عتيقة ليس لها كبير علاقة بواقع الحياة الأندلسية في عصره. والدكتور إحسان عبّاس على حق إذ يعدّه أهم شاعر في عصر الإمارة[٢٤]. إن تأثره بوصف الخمرة عند أبي نواس وأثر حياة الحانات لا يبدو أنه غيّر من طابع البساطة في أسلوبه.

غير أن الشعر في الأندلس خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة/ الثامن والتاسع للميلاد يعكس أساليب متباينة فثمة عودة إلى البلاغة القديمة في شعر مؤمن بن سعيد بن قيس، وفي شعر يحيى القلفاط، وكلاهما من شعراء القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي. وحتى شاعرة مثل حسّانة التميمية (القرن الثاني للهجرة/ الثامن للميلاد) نراها تُظهر عناية بالبلاغة والسبك في شعرها. إن هذا التغاير في الأسلوب عند شعراء العصر نفسه في الأندلس سيغدو ظاهرة تكاد تكون مستديمة، لا محض تجربة خاضها الشعر العربي في الأندلس في عهد معيّن، كما سنعرض له في سياق هذا البحث.

٢ ـ ابن عبد ربّه

كان أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربّه القرطبي (٢٤٦ ـ ٣٢٨هـ/ ٨٥٨ ـ ٩٤٠م) واحداً من كبار الشعراء، وقد عاش في عصرَي الإمارة والخلافة حياة شهدت عهود أربعة من حكام بني أمية، ونال حظوة عندهم جميعاً. كان واسع الثقافة، متبحّراً في عدة فروع من المعرفة تشمل الفقه والتاريخ واللغة العربية وآدابها. ويبدو انشغاله العميق بشعر المشرق وثقافته الواسعة في قصائده الكثيرة التي عارض بها شعراء المشرق، كما يظهر في كتابه الموسوعي عن الثقافة العربية وآدابها (والمشرقية منها بخاصة) وهو كتابه الشهير **العقد الفريد**[٢٥].

---

(٢٤) عباس، المصدر نفسه، ص ١١٨.

(٢٥) توفي ابن عبد ربه قبل وصول أبي علي القالي إلى الأندلس بسنتين، مما يشير إلى انتشار الأدب المشرقي بين أهل الأندلس، علماً بأن المؤلف لم يرحل إلى المشرق قط. ومن الجدير بالملاحظة كذلك استقبال العقد في المشرق. فعندما نظر فيه الصاحب بن عبّاد حاكم أصفهان في أواسط القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، الذي كان يأمل أن يجد في الكتاب صورة مفصلة للأدب الأندلسي، عبّر عن خيبة أمل =

لكن الذي يعنينا في هذا البحث هو المستوى الفني في شعره وموقعه في مسار التطور في الشعر الأندلسي. وكان وراء شاعرنا تراث قلق من الشعر في عصر الإمارة وما سبقه، حيث انتشرت أساليب عديدة. فباستثناء الغزال، وكان أقرب السابقين زمناً إليه (وهو شاعر لم يصلنا من شعره إلا القليل)[٢٦]، عَكَسَ الشعر الأندلسي طرائق مختلفة ودرجات متنوعة من القدرة على التجديد كان الكثير منها، في الواقع، حتى بين أغلب المحدثين، يميل بين الحين والحين إلى العودة إلى الجذور القديمة المتينة ـ وهو ميل سوف يميز الشعر الأندلسي الرسمي بقوة بعد ابن عبد ربه مباشرة. لكن ابن عبد ربّه واصل المسير على الطريق الذي اختطّه الغزال.

يظهر لنا أمران عند قراءة شعر ابن عبد ربه: الأول وقد أشار إليه الدكتور إحسان عباس[٢٧]، كان جمعه بين النقيضين: التلقائية والتعمّد؛ وكان التراوح بين الاثنين يعتمد أساساً على الموضوع وعلى الحافز للقصيدة؛ أما الأمر الثاني فهو طبيعة التضارب في لغته، وهو أمر يميز الشعراء في فترة انتقالية، فقد كان يستعمل أحياناً لغة شديدة البساطة تتنافر مع رفيع البلاغة في بعض مدائحه ـ ولو أنه في هذه أيضاً كان ينقلب أحياناً إلى اللغة البسيطة، كما فعل في تهنئة الخليفة عبد الرحمن الناصر يوم تنصيبه:

بدا الهلال جديداً	والمُلك غضّ جديدُ...
إمام عدلٍ عليه	تاجان: بأسٌ وجودُ
يوم الخميس تبدّى	لنا الهلال السعيد
فكل يوم خميس	يكون للناس عيد

إن هذا التأليف البسيط حدّ الإسفاف لا ينقذه سوى ما فيه من إيقاع وقافية، ويتناقض بشدة مع غير ذلك من مدائحه. وإن المستويات المتعددة في لغته تشير إلى أن اللغة الشعرية لم تبلغ الاستقرار بعد في الشعر الأندلسي. ومن الطريف أن نلاحظ أن ما لدى ابن عبد ربّه من معرفة واسعة واطلاع كبير على الشعر المشرقي، كما يظهر في كتاب العقد الفريد، لم يؤثر في عبارته وتناوله اللغة الشعرية. فقد بقي في كثير من شعره يتبع مسار التبسيط اللغوي الذي اختطه الغزال. لكن هذا الميل لاستخدام لغة تنبع من المحيط الأندلسي الفائق التحضّر كان يحدّ منه دوماً، في الشعر الأندلسي،

= واضحة في عبارته الشهيرة، «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا». وقد تشير «نحن» و«هم» إلى ميل غير واعٍ للشعور بوجود فارق بين المركزين الرئيسين للثقافة العربية القروسطية: بغداد وقرطبة.

(٢٦) يجب التوكيد هنا أننا نتعامل بالمادة التي وصلت إلينا وحسب؛ فالقسم الأكبر من الشعر الأندلسي قد ضاع بالفعل. ويمكن أن تكون الصورة مختلفة لو أن جميع المخزون من الشعر الأندلسي كان بين أيدينا.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

تدخّل تجارب مشرقية عريقة في القدم تفرضها على الشعراء ثقافتهم، وما لدى الأندلسيين من احترام عميق لتراثهم الشعري العربي. وسوف يستمر هذا الوضع لزمن، ربما زاد منه تزايد الاهتمام بدراسة الشعر المشرقي القديم، وتوافر دواوين المشارقة من مختلف العصور، خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.

كان شعر ابن عبد ربّه في أحسن أمثلته يدور حول حياته الخاصة، سواء في ذلك شعره المبكّر عن الحب والملذات، أو شعره المتأخر الذي يشمل، بين موضوعات أخرى، بعض الشعر التأمّلي، وبعض قصائد الندم الورع التي يدعوها «الممحّصات» (وهي قصائد يعارض بها قصائده السابقة عن الملذات) بينما نجد قصائد أخرى، مثل مراثيه المؤلمة لولديه، تعكس لوعة عميقة وموقفاً شديد الحساسية:

وانظرُ حولي لا أرى غير قبرِهِ   كأن جميعَ الأرض عندي له قبرُ

ومثل ذلك في حسن التعبير وصفه لأحد السُقاة:

بأبي من زها عليّ بوجهٍ   كاد يدمى لما نظرتُ إليهِ
ناولَ الكأس واستمال بلحظٍ   فسقتني عيناه قبل يديه

غير أن الصورة في شعره بقيت في حدود الموروث من الشعر العباسي المبكّر، فعلى الرغم من كثرة استعماله للمجاز، لا نجد علاقة مباشرة بينه وبين تجارب المجاز الثورية المعقّدة التي حدثت في الشعر المشرقي عند شعراء سبقوه من أمثال أبي تمام والبحتري وابن الرومي، أو عند معاصريه من أمثال ابن المعتز. لكن التغيّر في كثير من شعر ابن عبد ربّه باتجاه نظام مختلف في تركيب الجملة وطبقة اللغة الشعرية ونبرة الخطاب يعكس بوضوح التطور الطبيعي للعبارة في ذلك الزمن في الأندلس، وهو تطور كان ينتظر أن يستمر بشكل أكبر في العقود اللاحقة، إلا أن ذلك لم يقدّر له أن يحدث. فها هو ابن هانيء يولد في حدود تاريخ وفاة ابن عبد ربّه الذي عمّر أكثر من ثمانين سنة، ليبرز شاعراً يقف على الطرف النقيض من ابن عبد ربه وذلك في عبارته الشعرية الفخمة ونبرة خطابه وأسلوبه.

٣ ـ يوسف بن هارون الرمادي

قبل النظر في ظاهرة ابن هانيء، لا بدّ من ذكر شاعر آخر واصل المسير في طريقة التطور التي بدأها الغزال، ثم تبعها ابن عبد ربه مع شيء من الاختلاف. هذا هو الشاعر القرطبي يوسف بن هارون الرمادي الذي امتدت حياته طوال عهود الناصر والمستنصر والمنصور وابنه المظفر، والذي يقال إنه توفي في فقر مدقع في عام ٤٠٣هـ/١٠١٣م بعد أن شهد الفتنة. إن المعلومات عن حياة هذا الشاعر تختلف قليلاً، ومع أن جزءاً لا بأس به من شعره قد وصل إلينا، إلاّ أن الكثير منه قد ضاع، بما في ذلك مجموعة ذات أهمية كبرى لهذه الدراسة، كتبها أيام سجنه في عهد

الحكم المستنصر. هذه قصائد في وصف أنواع الطير المعروفة لدى الشاعر، قدّمها إلى الأمير هشام بن الحكَم، وفي نهاية كل قصيدة مديح للأمير يتوسله (دون جدوى كما تبيّن أخيراً) ليتوسّط لدى والده أن يطلق سراحه. كان يمكن لهذا الديوان أن يبين كيف أن فن الوصف الدقيق المفصّل قد بلغ في أواسط القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي درجة الفن المكتفي بذاته في الأندلس، حتى استقام مظهراً مهماً من مظاهر الشعر الأندلسي. ومن المؤسف أن هذا الكتاب لا أثر له على الإطلاق، ولا يسع المرء الحكم إن كانت الأوصاف مقتصرة على التفاصيل الخارجية المعقّدة في الطيور الموصوفة أو أنها كانت تتناول كذلك وضع الشاعر العاطفي. لا شك أن المرء يستطيع تصوّر سجين يشتاق لحريّة الطيور، وهو موضوع قديم في الشعر العربي، وأحسن أمثلته الأبيات التي كتبها أبو فراس الحمداني من سجنه البيزنطي. لكن وصف «جميع طيور الأندلس» بقصد مقارنة محبسه مع حرية الطيور يمكن أن يبدو نوعاً من العبث والإفراط في التصنّع؛ فمن الممكن استلهام موضوع الحمّام، أو مقارنة حالة السجين بحريّة الطيور، لكن وصفاً دقيقاً لمختلف صفات الطيور تبدو محاولة لاستثارة خيال الأمير الشاب وشحذه بما تقدمه من متعة جمالية قبل أن تتناول المشكلة الأساس.

إن العبارة الشعرية عند الرمادي ذات مستويات مختلفة، لكنه في بعض شعره يتابع ما بدأه الغزال من لغة مبسّطة تكاد تكون حوارية، وبخاصة عندما يتحدث عن الحب أو الأحداث اليومية، أو عندما يحاول وصفاً سردياً، كما في قصيدته التي يدافع فيها عن الخمر عندما منعت السلطات تداوله. هنا يستخدم قصة الفقيه المشرقي الشهير أبي حنيفة «الذي لا يدانيه فقيه» والذي اعتاد أن يتهجّد طوال الليل:

وكان له من الشُّراب جارٌ	يواصل مَغرباً فيها بفجر
وكان إذا انتشى غنّى بصوتٍ	المضاع بسَجنهِ من آل عمْرِو
فغُيّبَ صوتَ ذاك الجارِ سجنٌ	ولم يكنِ الفقيه بذاك يدري
فقال وقد مضى ليلٌ وثانٍ	ولم يسمعه غنّى: ليت شِعري
أجاري المؤنسي ليلاً غناءً	لخيرٍ قَطَعُ ذلك أم لشرٌ
فقالوا إنه في سَجنِ عيسى	أتاهُ به المُحارسُ وهو يسري

فسعى أبو حنيفة لدى المسؤولين فأطلقوا سراحه. لكن هذه البساطة التي تشبه النثرية لا تستقيم دائماً في شعر الرمادي، إذ قد يبدو عليه التكلّف أحياناً، مما يشير إلى تصارع الميول في الشعر الأندلسي: فمرّة يكون الميل نحو التبسيط والاقتراب من نغمات الحياة اليومية وإيقاعاتها، بعيداً عن السبك البدوي وفخامة الأسلوب، ومرّة يكون الميل نحو الابتكار المجازي المجهد، كما في هذا المثال:

غداً يرحلونَ فيا يومُ رِسلَكَ	كنْ بالظلام بطيءَ اللّحاقِ
ويا دمعَ عينيَّ سُدّ الطريقَ	وأفرغْ عليهم نجيعَ المآقي

ويـا نـفـسـي جِـئْـتُـهُـم مـن أمـام	وقـابِـلْـتُـهُـمْ بـنـسـيـم احـتـراقِ
ويـا هـمْ نـفـسـي بهـم كُـنْ ظـلامـاً	وقـيِّـدْهُـمُ عـن نـوىً وانـطـلاق
ويـا ليلُ مـنْ بـعـدِ ذا إنْ ظـفـرتَ	بـالـصـبـحِ فـاقـذف بـه فـي وثـاقِ

إن المبالغة في الصور للتعبير عن لوعة الشاعر لفراق محبوبته ابتعاد شديد عن التلقائية التي نلمسها في المثال السابق، والواقع أن العصر اللاحق الذي اشتهر فيه شعراء مثل ابن شُهيد وابن زيدون وابن عمّار والمعتمد بن عبّاد، الذين كانوا أقرب إلى اللبّ من التراث العربي الشعري، كان عصراً ازدهرت فيه جميع فنون البديع. ولكن يجب النظر إلى الرمادي على أنه استمرار للمسار الشعري الذي بدأ تلقائياً في القرنين الثاني والثالث للهجرة/ الثامن والتاسع للميلاد في الأندلس، لكنه عاد فانحسر عن مساره الطبيعي المألوف. ولا شك أنّ ظهور ابن هانىء في وقت ظهور الرمادي نفسه يطرح مشكلة مهمة في التاريخ الأدبي.

٤ ـ ابـن هانـىء

كان أبو القاسم محمد بن هانىء الأندلسي الألبيري يكتب بأسلوب كبار الشعراء البلاغيين في المشرق، السابقين منهم والمعاصرين، دون أن يعكس خلفيّته الأندلسية. وقد ولد في مدينة البيرة في حدود عام ٣٢٠هـ أو ٣٢٦هـ/ ٩٣٢ أو ٩٣٧م وتوفي عام ٣٦٢هـ/ ٩٧٣م. وقد كانت غالبية دراسته في قرطبة، إذ قرأ دواوين كبار الشعراء أمثال أبي تمام والبحتري وحفظها، وبخاصة شعر المتنبي معاصره، فكان بالغ التأثر بشعره. كما أن شعره مليء كذلك بالإشارات إلى الأحداث والأماكن وعظام الرجال في التاريخ العربي. ومنذ بداية عهده بالشعر اتصل ابن هانىء بقصور العظماء فكان أغلب شعره في باب المديح. ويبدو أن مزاج هذا الشاعر كان يلائم دور الشاعر ـ المدّاح، وربما كان ذلك سبباً في قلّة الغريب في مدائحه بالنسبة إلى قصائده الأخرى، وبخاصة شعره في الوصف. مثال ذلك قصيدته القافيّة التي يصف فيها زيارته لدكان خمّار، حيث يستخدم فيها عدداً كبيراً من المفردات الغامضة المتنافرة التي لا تتماشى مع الأناقة الناعمة في خمريات النواسيّ والغزال[٢٨]. وكانت مدائحه الطوال أحياناً تشتمل على كثير من الغريب والصور غير المألوفة، لكنه، على الرغم من ذلك، كان قادراً على الارتفاع إلى مستويات بلاغية مشحونة بالعاطفة العالية كما في هذين البيتين المشهورين[٢٩]:

---

(٢٨) أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد بن هانئ الأندلسي، ديوان ابن هانئ الأندلسي، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤)، ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٢٩) تفيد «السمهرية» الرماح القوية الصلبة، وهي مشتقة من «سَمْهَر» الرجل الذي تفوّق في صناعتها؛ و«المشرفية» هي السيوف الجيدة المصنوعة في قرى «المشارف» في بلاد الشام. انظر قصيدته الرائية في مديح جعفر بن علي في: المصدر نفسه، ص ١٦١.

أبني العوالي السّمهريّة والسيو ف المشرفيّة والعديد الأكثرِ
مَن منكم الملك المطاع كأنه تحتَ السّوابغ تُبّعٌ في حِمْيَرِ

كان ابن هانيء كذلك متشيّعاً متطرّفاً، لذا كان من الطبيعي، بعد أن قصد صاحب إشبيلية في أول عهده بالشعر، أن يُؤْثِرَ الذهاب إلى شمال افريقيا حيث كان المعزّ لدين الله الفاطمي يمسك بمقاليد السلطة (وقيل إنه أرغم على الذهاب بسبب انغماسه في الملذات أو بسبب تطرّفه في التشيّع مما أغضب أهل إشبيلية). وقد رحّب به المعزّ وأكرم وفادته لأنه كان في حاجة إلى شاعر مدّاح مُجيد يُشيد بفضائله، فقضى ابن هانيء بقية عمره القصير يتغنّى بمدح المعزّ وقائده جوهر وبقية أصحاب السلطان في شمال افريقيا. وقد توفي في ظروف شديدة الغموض، وربما قتل لأسباب سياسية، في طريق عودته إلى المعزّ، بعد أن فتح جوهر مصر للفاطميين عام ٣٥٨هـ/ ٩٦٩م.

ويبدو أن معتقداته الشيعية كانت عميقة أصيلة. كان الفاطميون يؤمنون بالإمامة، ويرون أن «الأئمة تجسّد القوى العاقلة الصادرة عن الإله الواحد، ويرون أن الواحد نفسه كان موجوداً في الكائنات البشرية»[٣٠]. والواقع أن مبالغات ابن هانيء في أوصاف المعزّ تجعل منه أحياناً نِدّاً للنبيّ بل لله:

ما شئتَ لا ما شاءتِ الأقدار فاحكم فأنتَ الواحدُ القهّارُ
وكأنّما أنت النبيُّ محمّد وكأنّما أنصارك الأنصار[٣١]

مع أن هذا الكلام ليس غريباً على المعتقد الفاطمي، إلّا أن المسلم السنّي قد يحسب هذا الشعر تجديفاً، أو قلّة توقير وتقوى، إلّا أن العرب جميعهم طالما حفظوا هذه الأبيات على الرغم من محتواها. ولأن دور الشاعر مادحاً يلقي شعره من على المنبر، ما يزال عُرفاً حيّاً في الثقافة العربية (فقد غدا المديح اليوم يتوجه نحو الشعب، والوطن وأعمال الفداء البطولية) فإنه لا يصعب علينا أن نتخيّل بوضوح أولئك الشعراء الكبار في القرون الوسطى يخاطبون الخلفاء بقصائد فخمة تعبر عن الأبّهة والجلالة. هذه المدائح، بما فيها مدائح ابن هانيء، كانت مثقلة بصور عن عظمة الخلفاء، وبالأوصاف الرفيعة للمثل العليا في الرجولة والإقدام والكرم والحكمة، الموروثة من الشعر الجاهلي، مضافاً إليها صفات إسلامية عن الحق الإلهي عند الخليفة، . . . إلخ. وبوسع المرء أن يتصوّر المشهد الآن ويسمع نبرات صوت ابن هانيء وهو

(٣٠) انظر: Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991), p. 185.

(٣١) هذه افتتاحية الرائية، وهي من أشهر قصائده في مدح المعز لدين الله. انظر: ابن هانئ الأندلسي، المصدر نفسه، ص ١٤٦. والأنصار، كما هو معروف، هم أهل المدينة المنوّرة الذين نصروا الرسول ﷺ عندما هاجر إلى المدينة عام ٦٢٢م وهي أولى السنين الهجرية، هرباً من اضطهاد قريش.

يلقي أشعاره الرنّانة وما تحمله من سمات بلاغية وأسلوب جزل وقوافٍ طنّانة.

ليس لابن هانىء كثير من الوشائج مع غيره من شعراء الأندلس. فهو قد كتب القليل من الشعر عن الطبيعة، وعلى الرغم من جهوده المضنية والحثيثة لينظم شعر الوصف[٣٢]، إلاّ أنه لا يستطيع مضاهاة الأساليب الأنيقة عند غيره من شعراء الأندلس. فهو غير شفاف عادةً في غزله، ولو أن الاستثناء الكبير - وهو استثناء بقي ذخراً للأجيال - يتمثل في مقدمة واحدة من مدائحه، تلك الكافيّة ذات الرقّة والانسياب الرخيم والإيقاعات الطافرة التي بقي أثرها على الأيام:

فَتَكاتُ طَرفِكِ أم سيوف أبيكِ	وكؤوسُ خمرٍ أم مراشف فيكِ
أجلاد مرهفةٍ وفتك محاجرٍ	ما أنتِ راحمةٌ ولا أهلوكِ
يا بنتَ ذا السيف الطويل نجادُه	أكذا يجوز الحكم في ناديكِ
قد كان يدعوني خيالُك طارقاً	حتى دعاني بالقنا داعيكِ
عيناكِ أم مغناكِ موعدنا وفي	وادي الكرى نلقاكِ أو واديكِ
منعوكِ من سِنةِ الكرى وسَرَوا فلَوْ	عثروا بطيفٍ طارقٍ ظنّوكِ
ودَعَوكِ نشوى ما سقوكِ مُدامةً	لما تمايل عطفكِ اتّهموكِ
حسبوا التكحّل في عيونك حِليةً	تاللهِ ما بأكفّهم كحلوكِ[٣٣]
وجلوكِ لي إذ نحن غُصنا بانةٍ	حتى إذا احتنك الهوى حجبوكِ
ولوَّوا مقبَّلَكِ اللثام وما دَروا	أنْ قد لُثِمتِ به وقُبِّل فوكِ

من الواضح أن ابن هانىء قد بلغ النضج الشعري قبل مغادرة الأندلس وهو في السادسة والعشرين من العمر، لأن ما لقيه من وافر التكريم في شمال افريقيا يشير إلى سمعة راسخة. ومن الواضح كذلك أنه لم يكن في شمال افريقيا شاعر يفضله قادر على تقديم شعر يتفوّق به على ابن هانىء. ثم إن أخبار حياته تشير إلى أن تكوينه العقلي قد اكتمل قبل أن يغادر الأندلس وأن معتقداته الدينية كانت قد اتضحت بشكل قوي[٣٤].

---

(٣٢) انظر قصيدته النونيّة التي يصف فيها رجلاً نهماً يأكل طعاماً، في: المصدر نفسه، ص ٣٧٦ - ٣٧٧. وعلى ما في هذه القصيدة من مباشرة فإن ما فيها من أوصاف مبالغة شديدة التنفير («كأن في فكّه أيتام أرملة»). ومن تنافر وافتقار إلى البعد الكوميدي الذي يناسب المقام هنا، يشير إلى أن أفضل قدرات ابن هانىء الشعرية إنما هي في مجال آخر. غير أن مثل هذه المحاولات ذات قيمة تاريخية عند مؤرخ الأدب. فإن فنّ الوصف الذي يلي الحديث عنه في شكله الجديد كان قد أصبح فنّاً قائماً بذاته، يتناوله الشعراء لغاية الوصف نفسه، وقد غدا جزءاً مما يتوقّعه الجمهور من الشعراء، ومحاولات ابن هانىء لم تزدْ عن كونها تلبية لمثل هذا المطلب.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

(٣٤) انظر: هيكل، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص ٢٥٩، حيث يؤكد، بشكل مقنع، أن هجرة ابن هانىء إلى شمال افريقيا كانت بسبب معتقداته الدينية وعلاقاته مع الفاطميين.

لذا فإن الأسلوب الفخم الشديد الجزالة الذي ميّز شعره إلى النهاية يجب أن يعدّ ظاهرة من ظواهر التاريخ الأدبي في الأندلس. من المناسب أن نقف قليلاً عند هذه النقطة لأنها تكشف عن قضايا عديدة في الوقت نفسه: تلكّؤ الشعر الأندلسي في التطوّر حتى خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي عن المسار الطبيعي المطّرد؛ العلاقة الوثيقة بين الشعر والمِهاد الثقافي لدى الشاعر؛ العلاقة بين الشعر ومزاج الشاعر الفني وقابلياته؛ والطريقة غير المتكافئة وغير المنتظمة التي كانت تُلقّن بها المعرفة الأدبية في الأندلس في ذلك الوقت. وهذا مثال فريد أمام المؤرخ الأدبي، فمع أن المرء قد يجد مصدراً غير متّسق من الثقافة الشعرية في جميع العصور، إلا أن هذا النوع من الخلط الكامل بين العصور أشدّ وضوحاً في الأندلس منه في غيره من تاريخ الأدب العربي. فالناقد الذي يدرس هذا التاريخ لا يستطيع، كما هو الحال في عصور أخرى، أن يتبع مساراً مطّرداً من التطور، لا في داخل الصورة العامّة للنمو الشعري، ولا حتى في نتاج كبار الشعراء الذين كانوا يظهرون على الساحة الشعرية في أية فترة معينة، ففي مواطن أخرى، كالمشرق مثلاً، بوسع المرء أن يتبيّن خطاً واضحاً من التطور في شعر كبار الشعراء. ولكن في الأندلس، يتعرّج خَط التطور بشكل غير متوقّع بين مدرسة شعرية وأخرى، في مراوحة دائمة تثير شيئاً من القلق لدى المؤرخ الأدبي.

أيمكن النظر إلى ظهور ابن هانىء، كشاعر بليغ العبارة فخم الأسلوب، بعد التجارب السلسة المبسطة عند الغزال وابن عبد ربه، وكأنه مزاج حلّ في غير موعده، أو شاعر جاء في المكان والزمان الخاطئين؟ من المؤكد أن ليس في شعر كبار الشعراء الأندلسيين ممن سبقوه ما يرهص لظهوره. صحيح أن تاريخ الشعر العربي - وتاريخ جميع أنواع الشعر - يقدم للنقاد كثيراً من الأمثلة على فنانين منفردين يسيرون ضد المزاج الشعري في عصرهم - ومن المؤكد أن مزاج ابن هانىء قد جعله أكثر ميلاً من غيره نحو مثل هذه التجربة - ولكنني لا أستطيع اعتباره فناناً فريداً في زمنه، لأن العصر كان يزدحم بشعراء دون شاعريته كانوا كذلك يميلون إلى البلاغة العالية والخطاب المرتفع الطبقة. ويجب أن نذكر كذلك أن كثيراً من الشعر الأندلسي المكتوب قبل الفتنة قد ضاع، لذا فإن مؤرخي الأدب محدودون بما يمكن أن يصلوا إليه من مادة شعرية.

٥ - ابن درّاج القسطلي

يمكن القول إن ابن درّاج القسطلي (٣٤٧ - ٤٢١هـ/٩٥٨ - ١٠٣٠م) قد تبنّى النبرة العالية والخطاب البلاغي في شعر ابن هانىء، ولكن بكياسة أكبر وعاطفة أشد توهّجاً، مع ميل إلى استحضار ذكريات شخصية والوقوف عند تجارب خاصة، مع كل ما يتبع ذلك من انشغال عاطفي. ولا شك أنه تمكن من بلوغ الصدق العاطفي وهذا يجب أن يعدّ خطوة للأمام في عصر يسوده شعر المديح، كما يجب أن يعدّ كذلك تجاوزه الواقعي للتقاليد الصحراوية ليورد مكانها أوصافاً أقرب إلى الواقع المعاش

حوله. غير أنه لا يتخلّ كلياً عن الأوصاف القديمة للمعاناة الجسدية في الرحلة الشاقة لبلوغ الممدوح النبيل. فهو يتكلم في إحدى مدائحه عن هذه المصاعب، وهي فعليّة في حالته، فيقول:

فلئن صفا ماء الحياة لديكَ لي　　فبما شرِقتُ إليك بالماء الصَّرى
ولئن خلعتَ عليّ بُرداً أخضراً　　فلقد لبستُ إليكَ عيشاً أغبرا
فلئن تركتَ الليل فوقي داجياً　　فلقد لقيتُ الصبحَ بعدكَ أزهرا

يناسب هذا الكلام وصف ستيفان شپيرل (Stefan Sperl) للمديح أنه مجاورة بين الشح والندرة من ناحية وبين الوفرة والخصب من ناحية أخرى، بحيث ينطبق الأول على الشاعر والثاني على الحكم[٣٥].

ولكن ثمة أشعاراً عنده ذات صفة شخصية حميمة، وهذه تعكس توجّهاً جديداً في شعره، بحيث تجيء التجارب التقليدية المعروضة مختلطة مع التجربة الشخصية الأعمق. فهو إذ يفارق زوجته وأطفاله بحثاً عن صلةٍ من أحد حكّام الطوائف يقول:

---

(٣٥) انـظـر: Stefan Sperl, «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 8 (1977).

يقارن شپيرل هنا القسم الأول من القصيدة (المقدمة) التي تدور حول الشاعر نفسه، ويسميها «المقطع»، مع «المقطع المقابل» الذي يدور حول الممدوح (وهو الخليفة هنا). ويمثل القسمان عادة ولكن ليس دائماً، مواجهة الفقر والتعب والإخفاق من جانب الشاعر مع الحكمة والخير والكرم والخصب الذي يمثله الخليفة. ومن بين المقدمات المتاحة للشاعر ثمة ثلاث قد يختار الشاعر واحدة منها تمثل حالته البائسة: مقدمة الحب (وهو من طرف واحد دائماً)، أو المضارب الصحراوية (وهي أطلال دائماً) أو الرحلة الصحراوية الشاقة (وهي دائماً مضنية وتتطلب صبراً عظيماً من جانب الشاعر). ويعقد شپيرل هنا مقارنة طريفة بين جدب الحب الشخصي «الفردي» والنجاح المحتمل في العلاقة بين الشاعر (الفرد) والمجتمع، تحت رعاية الملك. وتكون المقارنة هنا بين جدب علاقة الشاعر مع المحبوب وكرم الخليفة. لكن هذا، على ما فيه من جاذبية، يفسّر الدوافع الفردية التي تكمن وراء المديح، والأساس المادي الصرف في علاقة الشاعر مع الخليفة - بيع النفس وتعظيم الكسب - ويقلبُ المطلبُ المادي عند الشاعر إلى معنى من معاني الكرم والمسؤولية الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، فإن شكوى الشاعر من إخفاقه في الحب يشكّل واحداً من أقدم الموضوعات في الشعر العربي الذي بقي محافظاً على الصورة الموروثة للمرأة بوصفها مراوغة صدوداً؛ حريصاً على قانون الشرف وأسس المجتمع نفسه. وهكذا يكون وضع الشخصي قبالة الاجتماعي، كأن الاثنين متعارضان أساساً، قد تبدو مسألة بعيدة المنال. ومن الطريف أن نرى كيف أن ابن درّاج، إذ يثابر (بشكل مفرط أحياناً) على موضوع التعب المجهد ومصاعب الرحلة إلى الممدوح الكبير، يقلب صورة المرأة (وهي هنا زوجته) ويعبّر عن أكبر ارتباط ممكن معها ولا يفارقها الا مكرهاً - لأن العلاقة معها علاقة دفء وحب، يضطر الشاعر الفقير إلى فصم عراها لكي يستطيع كلٌّ منهما البقاء بتلافي الفقر. بيد أن شپيرل يتحدث بالدرجة الأولى عن المقدمة في القصيدة العربية، التي قد تصف حبّاً من طرف واحد، حيث يكون الشاعر دائم الشكوى من الرفض ومن شوق لا يقابله شوق، أو من رحلة صحراوية مجهدة يقوم بها ليصل إلى الممدوح النبيل (ويؤكد شپيرل هنا على الملك الممدوح).

ولـمّـا تـدانـت لـلـوداع وقـد هـفـا — بـصـبـريَ مـنـهـا أنّـةٌ وزفـيـرُ
تـنـاشِـدني عـهـدَ المودّة والـهـوى — وفي المهـد مـبـغـومُ الـنّـداء صـغـيرُ
عَـيِيٌّ بـمـرجـوع الخـطـاب، ولـفـظُـه — بمـوقـع أهـواء الـنـفـوس خـبـيرُ...
عصـيـتُ شـفـيـع الـنـفسِ فـيه وقادني — رواحٌ لـتـدآبِ الـسُّـرى وبـكـورُ
وطـار جـنـاحُ الـبـين بي وهَـفَـت بهـا — جـوانـح مـن ذُعـر الـفـراق تـطـيـرُ

٦ ـ ابن شُهيد الأندلسي

إن أول ما يلاحظه المرء من قراءة شعر ابن شُهيد (٣٨٢ ـ ٤٢٦هـ/ ٩٩٢ ـ ١٠٣٥م) أنه يصوّر الحياة العامة لقوم عاشوا خلال الفتنة، موضحاً اضطراب الأحوال في تلك الفترة، بما فيها من المحاولات السياسية الكثيرة المجهَضة والصراعات العرقية واليأس العميق. كما يجسّد شعره أيضاً كثيراً من المظاهر الأخرى التي تتعلّق من ناحية بشخصية الشاعر ذاتها ـ في جانبيها: التقليدي المألوف والخاص الأكثر أصالة ـ كما تتعلق من ناحية أخرى بظواهر جمالية صرف. وفي هذا الصدد يكون شعر ابن شهيد، أكثر من كل شعر سواه تقريباً، أصدق مثال على الصراع بين التلقائية والصنعة، بين التقليدية المتجذّرة وجهد النفس المبدعة للتفلّت من الموروث في المعنى والموقف والبنية، كما يعكس أيضاً تلك المقاومة العنيدة التي تضعها الطرق والأساليب الشعرية المتوارثة في طريق التغيّر الفني. فإن الاختلاف في هذا الشعر بين طبقاته وافتقار قصائده إلى الانسجام والتكافؤ العام شديد الوضوح. كما أن صراع هذا الشاعر مع اللغة والصور وبُنية العبارة ومحاولته دمج المعنى بالمجاز تعكس جهداً كبيراً. فهذا عصر المجازات الذهنية والصور المزوّقة، ومحاولة ابن شهيد الدائبة لبلوغ الطرافة والجدة في صوره، وهي محاولة قد تخفق أحياناً ـ خاصة في مدائحه وفي بعض شعر الوصف عنده ـ تمثل جهداً جمالياً مضنياً. وبهذا المعنى يمثل شعر ابن شُهيد موضوعاً قميناً بأن يشغل الناقد المعنيّ بالظواهر العامة والإمكانات الكامنة في تطور الفن الشعري[٣٦].

لقد وصلنا أربع وسبعون قصيدة من شعر ابن شُهيد، بعضها بالغ القِصَر، ووردت

---

(٣٦) بحلول القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي بلغ التطور المستمر في الشعر العربي طريقة جديدة في معالجة الصورة في المشرق العربي. وهذه المدرسة الجديدة، في الشعر والنثر معاً، كانت تركز على خلق صور وتعابير فنية أنيقة مركبة. فقد بدأ الشعراء وكتّاب النثر معاً مغامرة مع الصورة التي نُبِعَتْ مباشرة من وضع مَدَنِي بلغ الاستقرار، ومن تحوّل من التأليف الشفوي إلى النص المكتوب. وهكذا بدأ اهتمام كبير بالجماليات والابتكار الفني، ولأن الشعراء والكتاب في الأندلس قد بلغوا من المَدَنِيَّة شأواً بعيداً نجدهم يصبحون أنصاراً طبيعيين لهذه المدرسة. انظر دراستي عن هذه الحركة الجمالية في هذا الكتاب بعنوان «شعر الطبيعة في الأندلس وظهور ابن خفاجة».

في مصادر قروسطية مختلفة الموثوقية والأهمية[٣٧]. وأغلب هذه الأشعار تتناول المألوف من الموضوعات مثل المديح والرثاء الرسمي (الذي يختلف عن رثاء الشاعر لنفسه) والغزل التقليدي والفخر والإخوانيات والهجاء والوصف. غير أن القصائد التي لا تقع في هذه الأبواب هي التي تميز ابن شهيد وتجعل قراءة بعض شعره ممتعة. تلك هي القصائد الذاتية التي تحمل رنّة خاصة، وتتراوح موضوعاتها بين تجربة أصيلة في الحب وتوقّع مُلتاع لموتٍ وشيك، يتحدث فيها بمشاعر صادقة تخاطب الوضعية الإنسانية بشكل عميق. وثمة بالطبع عنصر شخصي في كثير من قصائده «الرسمية» الأخرى، فهو، مثل غيره من الشعراء الآخرين في زمنه، معنيّ بمنزلته وأهميته، يعبّر عن الإحباط الذي يعتريه تجاه العداوات الشائعة بين الطبقات العليا في ذلك المجتمع التي كان بلاؤها غالباً ما يصيب حياة الفرد. لكن هذه تظل تكراراً لموضوعات وردود فعل مألوفة في ذلك الزمن، ولا تكاد تعكس أية أصالة أو تصوّر تجربة شخصية فريدة.

يتحدّر ابن شهيد من أسرة رفيعة من الوزراء وأعيان الدولة، على النقيض من معاصره الشهير الأكبر سناً، ابن درّاج، لذلك لم تكن به حاجة إلى طلب النوال عن مدائحه. وإذا كان حوالى الربع من شعره يقع في باب المديح فذلك لأن أيام الفتنة كانت كذلك فترةً وجَد فيها الطاعون فرصة لبلوغ مناصب رسمية في وزارة أو سفارة. إن المطامح التي دفعت به إلى التقرّب من الحكّام قد ألقت به في السجن مرة، وأرغمته في مناسبة أخرى على الهرب من قرطبة. وربما كانت فترة نفيه في مالقة هي التي كتب فيها رسالته الأدبية النثرية الشهيرة **التوابع والزوابع** وهي من أدب السيرة الذاتية التي حفظت كثيراً من شعره الباقي وآرائه في الشعر. كما سبق القول، فإن مدائح ابن شُهيد ليست من أفضل شعره ـ وهي علامة شعرية جيدة، تبيّن أن المديح الذي غدا أسلوباً فنياً رفيعاً في ذلك الزمان، كان يناقض قدراته الطبيعية المبدعة. فبعض مدائحه فاترة وتقليدية تماماً، وهي على العموم لا تعكس كثيراً من الأصالة أو البلاغة.

ومن الطريف أن نرى كثيراً من الشعراء العرب الذين لم يكن بهم ميل طبيعي إلى النظم في المديح قد بقوا برغم ذلك يسيرون على ذلك المنوال، ولا شك، على حساب نتاج أكثر أصالة وإبداعاً. ولم يكن سوى استثناءات قليلة (عند المشارقة) مثل أبي العتاهية وأبي العلاء المعرّي وشعراء الصوفية وغيرهم من الزهّاد. أما سوى ذلك، فقد كان الشعراء يعدّون المديح جنساً من الشعر يجب تناوله في سياق طبيعي. فمنذ

---

(٣٧) المصادر المهمة عن شعر ابن شهيد هي: أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**؛ أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي، **يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر**، وأبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله الفتح بن خاقان، **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**. لمزيد من التفاصيل، انظر: أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، **ديوان ابن شهيد الأندلسي**، جمعه وحققه يعقوب زكي؛ راجعه محمود علي مكي، تراثنا (القاهرة: دار الكاتب العربي، [١٩٦٩])، ص ٧٤ ـ ٧٨.

بواكير القرن الأول للهجرة تطور المديح إلى تقليد راسخ في المشرق، يدور حول مفهوم «الرجل المثالي». وقد بلغ هذا المفهوم ذروة اكتماله في أوائل العصر العباسي الذي بدأ عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م، لكي يناسب الفخامة والمجد الذي بلغته الإمبراطورية الإسلامية ويليق بالخلفاء الذين حكموها. لقد كان المديح معروفاً في الجاهلية، لكنه كان يُراد به أولئك الذين يستحقونه عن جدارة، بسبب من صفاتهم الخلقية، دون طمع في نوالهم. وعلى العكس من ذلك، قَلَبَ شعراء الإمبراطورية الإسلامية المديح إلى مهنة. وعلى مرّ العصور، كان الخلفاء، ومن بعدهم الأمراء وكبار رجال الدولة موضوع مدائح العديد من الشعراء الذين كانوا في العادة ينتظرون مكافأة على مدائحهم. وقد ترسّخ النموذج المحدد للممدوح في فن المديح واكتسب قواعد ومبادىء تختصّه وحده. والطريف أن المديح الشامل الذي كان يُغدق على أصحاب السلطة، ويعكس مفهوم الإنسان الكامل في الثقافة العربية، لم يسمح قط بأية «مَثْلَبَة» في شخصية الزعيم، ولم يعترف بوجود ما يشوب نقاء فضائله الخالص، إذ كان مكان الممدوح دوماً في القمة[٣٨]. كانت هذه الصفات المثالية تتكرّر في مدائح ابن شُهيد، ولكن إلى درجة محدودة، لا لأنه مرّ بنوع من التحوّل الثقافي، بل لأن إبداعه الخالص كان ذا اتجاه مختلف.

هل من الممكن، بناء على «اختلاف» طفيف عند ابن شهيد في بعض مظاهر شعره، أن نرى فيه علامة تحوّل من وشائج ثقافية عربية خالصة إلى أخرى ايبيرية، كما يظن بيريس؟ السؤال هو الآتي: هل نرى في ابن شهيد مثقفاً من عِلْية القوم تغذّى بالتراث العربي الإسلامي، أم أننا نرى فيه، كما قد يرى بيريس، رجلاً تثقّف بما يحيطه من ثقافة «شعبية» ايبيرية؟ يشير بيريس إلى ما يدعوه «قَدَرية قاسية» عند ابن شهيد في بعض مراثيه لنفسه، ويرى في ذلك لا محض موقف إسلامي، بل موقفاً ايبيريّاً كذلك، لأن الألم الذي يحسّه الشاعر لم استطاع «السيطرة عليه»[٣٩]. لا شك أن جانباً كبيراً من شخصية الشاعر لم يتيسّر له الظهور؛ ومع ذلك، فدراسة شعره بمجمله (وما ذهب إليه بيريس يتناول جانباً واحداً وحسب) تبيّن تكراراً

---

(٣٨) استطاعت بعض الثقافات أن تنظر إلى البطل الذي كان أحياناً إلهاً أو شبه إله، على أنه منغمس في اللذة أو حتى في الخطيئة. نجد أندرا في المهابهاراتا يقتل رجلاً من البراهمة، ويخلف وعداً مع عدوّ قديم ويرتكب جريمة الاغتصاب، ونجد هيراكليس يعصى زيوس ويقتل ضيفه غدراً ويخون زوجته؛ ويعاقب الاثنان بشدة بسبب هذه الخطايا. انظر: Georges Dumezil, *The Destiny of the Warrior,* translated by Alf Hiltebeitel (Chicago, IL: Chicago University Press, [1970]), pp. 65-104.

(٣٩) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire,* 2^ème éd. rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), pp. 467-468, and

يعقوب زكي، «مقدمة،» في: ابن شهيد الأندلسي، المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

وإصراراً على قيم عربية معروفة، ونظرة إلى العالم راسخة هي في أساسها «عربية» التوجّه. مثال ذلك مديح نفسه في قصيدة نونية (رقم ٦٥) من البحر البسيط[٤٠]، تباهي بصفات الفتوّة: وهي الصبر على مكاره الزمان، والاحترام والشجاعة والشهامة والصفح والقدرة والحق والعفّة والفصاحة والعلم، وهي، كما يقول «أعلى درجات» الفتوة. ومن بين الخصال العربية التي تزين الرجل «المثالي» لا يذكر ابن شهيد هنا صفة الكرم (التي تشمل الضيافة، وهي أبرز الخصال العربية) لكنه يعوّض عن ذلك في نونية أخرى من البحر الطويل (رقم ٦٦) التي يصف فيها حسنَ وِفادته (إذ تذكر المصادر أن الشاعر كان بالغ الكرم) لضيف مجهول في ليلة شتاء كئيبة. وهي ضيافة نقية «عربية» في تكرار تفصيلاتها[٤١]. وفي قصائد أخرى يؤكد الشاعر على خصاله في الشجاعة والمبارزة (وهي من أسمى خصال الرجولة في الثقافة العربية القروسطية). من الطبيعي أن الشجاعة والفروسية والعزّة والفخر والثبات ليست مقصورة على العرب وحدهم، بل هي من صفات «الفروسية» في ثقافات أخرى كذلك. لكن الثقافة العربية، منذ العصور الجاهلية، كانت تصرّ بشكل خاص على هذه الخصال التي تكوّن بمجموعها «المثل الأعلى» الكامل للرجل الذي يستحق أن يتبوّأ أعلى المراتب بين الناس[٤٢].

إن أشد قصائد ابن شهيد تأثيراً في القارىء هي تلك التي يرثي بها نفسه، أو أصدقاءه، أو قرطبة نفسها. وإنه لمّا يشير إلى الأوضاع المضطربة المأساوية التي سادت في هذه المدينة العظيمة أن نجد شاعراً يميل بطبعه إلى الاحتفال بالحياة يكتب قصائد تنبض بالغضب والحزن وهو يرى المدينة تتهاوى وتنهار أمام عينيه. فقد قُتل عشرات الألوف من الناس، ودُمّرت قصور المدينة، وتهدّمت مدينة الزهراء حاضرة الأمويين، والمدينة الزاهرة حاضرة بني عامر؛ وتفرّقت أسرٌ بأكملها، وغدت حياة في أعلى مراقي الحضارة، لا يوجد ما يدانيها في أي مكان آخر في العصور الوسطى، تفتقر إلى الكرامة والفرح والسلام. ففي قصيدتين كتبهما عن قرطبة نجد صورة خراب

---

(٤٠) ابن شهيد الأندلسي، المصدر نفسه، القصيدة رقم (٦٥)، ص ١٦١ ـ ١٦٢.

(٤١) المصدر نفسه، قصيدته رقم (٦٦)، ص ١٦٣.

(٤٢) في العصر الجاهلي، كان الرجل الذي يجمع أغلب هذه الصفات يفضّل دائماً لزعامة قبيلته. فقد فضلوا بسطام بن قيس على اثنين من مشاهير الفرسان لأنه جمع صفات الفروسية والكرم والعفة، بينما كان أحد الفارسين الآخرين كريماً لكنه لم يكن عفيفاً، وكان الآخر عفيفاً لكنه كان بخيلاً. انظر: أحمد محمد الحوفي، الحياة العربية من الشعر الجاهلي (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، [١٩٥٢])، ص ٢٦١، وانظر ص ٢٥٠ في وصف زعيم قبلي آخر هو قيس بن عاصم، وعن المزايا التي رفعته إلى تلك المنزلة: الكرم الواسع والرحمة والفتوة. ومن المعروف الشائع أن العرب في الجاهلية لم ينتخبوا جباناً قط ليكون شيخ قبيلة. انظر: بطرس البستاني، الشعراء والفرسان (بيروت: دار المكشوف، [١٩٤٤])، ص ٩٩ ـ ١١٥ و١٤٨ ـ ١٥٧.

كامل، تقابلها سلسلة من الصور الباهرة عن الأيام الخوالي، أيام الاستقرار والخير التي كانت تعبق بالجمال ورخيّ العيش. فلا غرابة إذن أن نلمح خيطاً من التشاؤم، أشار إليه نيكل (Nykl) ومن بعده دكي (Dickie)، يشيع في كثير من شعره[٤٣]. أي أسى مرير يعبّر عنه الشاعر في القصيدة الأولى (رقم ٢٦) وأي حب بعيد الغور في القصيدة الثانية (رقم ٦٩) نلمس فيه تعلّقاً شديداً بأرض مولده، يشوبه احتقار أصيل في الوقت نفسه:

عجوز لعمر الصبا فانية	لها في الحشا صورة الغانية
زَنَتْ بالرجال على سنّها	فيا حبذا هي من زانية!

وحزنه العميق الآخر يعود إلى إدراكه لموته الوشيك. فقد أصيب بالفالج وهو في الرابعة والأربعين، ودام مرضه أكثر من سبعة أشهر، كتب فيها قصائد يرثي بها نفسه، وأخرى يخاطب بها أصدقاءه والفتى الذي أحبّ. ومن المدهش أن نرى هذا الشاعر وهو يتخطّى آخر عتبة نحو القبر، لا يكاد يلتجىء إلى الله أو الدين، ولا يقدّم سوى ضراعة عابرة إلى الله. فهو يقول في ما نظم لشاهِدة قبره (القصيدة ١٧) هذا الكلام:

يا صاحبي قُم، فقد أطَلْنا	أنحن طول المدى هُجودُ؟
فقال لي: لن نقوم منها	ما دام من فوقنا الصعيدُ
تذكرُ كم ليلةٍ لَهَوْنا	في ظلّها والزمان عيد
وكم سرورٍ همى علينا	سحابة ثرّةً تجود
كلٌّ كأن لم يكن تقضّى	وشؤمُه حاضر عتيدُ
يا ويلنا إن تَنَكّبَتْنا	رحمةُ مَنْ بطشُهُ شديد
يا ربّ عفواً فأنت مولى	قصّر في أمرك العبيد

كيف لنا أن نقارن هذه النبرة الضعيفة من التقوى مع لوعته وهو يلجأ إلى أصحابه خلال مرضه؟ ففراقه عن واحد من هؤلاء على الخصوص، هو الفتى الحبيب عمرو الذي يقول فيه «إني لأرمقه والموت يضغطني»، هو فراق لا يحتمله الشاعر.

يصوّر شعر ابن شهيد عالم رجال تربطهم صداقات قوية وعلاقات عشقية وروابط متينة. أمّا الصداقة القوية بين الرجال في الثقافة العربية فأمر تغلغل إلى أعماق هذه الثقافة وبقي على قوته حتى العصر الحاضر؛ لكنّ حب الغلمان قضية أبعد من الصداقة وتتطلب دراسة خاصة في ما يتعلّق بالثقافة العربية. من الواضح أن حب

---

(٤٣) انظر: Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: Hispanic Society of America, 1946), p. 104, and

ابن شهيد الأندلسي، المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٢.

المذكَّر كان منتشراً ومقبولاً في الأندلس، ولو أنه لم يكن بالضرورة لينال المكانة نفسها التي نجدها في شعر ابن شُهيد. فالاحترام الذي يكشف عنه هذا الشعر تجاه هذا النوع من الحب، وما يستخدم من نبرة طبيعية بريئة جادّة في الحديث عن حب عمرو: «أعزّ الناس كلّهم. . . وأولاهم بتكريم» إذ «عشنا أليفين في برّ الهوى زمناً» - إنما يذكّر المرء بالاحتفاء الصريح بالعلاقات بين الرجال الذي نجده عند قدماء الإغريق. لكن المعروف عموماً عن أدب الحب المذكّر في المشرق العربي أنه يعطي انطباعاً عن النزوة الجانحة وعن التهتّك أحياناً، وقد نرى هذا واضحاً في الأندلس أيضاً، مثلاً في تعبير ابن عمّار للمعتمد بن عباد، كما سيجيء. فالناحية الجنسية والرغبة الشبقة تظل هنا مقصد الشاعر المحب لا صفات الرجولة الأخلاقية. غير أن هذا الشعر لا يشذ كثيراً، من ناحية أخرى، عن مراعاة الطريقة التي نجدها في شعر الحب الذي يتغزّل بالجنس الآخر من حيث المعاناة والحنين والتولّه، ويغلب أن نجد عبارات الشبق والرغبة الجسدية نفسها. ولا يشعر المرء أن في هذا الشعر أثراً لقيم أخلاقية دينية أو عامة تحدّ من هذه المشاعر[٤٤]. وحكماً على وفرة هذا الأدب في العربية، شعراً ونثراً، لنا أن نستنتج أنه في تلك العصور من الحضارة العربية التي تميّزت بكثرة وفود الجواري والغلمان من أقوام عديدة، كانت هذه العلاقات بين أفراد الجنس الواحد نتيجة وفرة لا نتيجة حرمان، وقد تشير أحياناً إلى تفضيل شخصي، كما قد يرى المرء في حالة ابن شهيد.

حين يرثي الشاعر آخرين يسود التعبير البلاغي في شعره مع عبارات التبجيل والتوقير، وعندما يرثي عزيزاً على نفسه نلمس اللوعة الفعلية، كما في مرثيته رقم ٧٤ لأبي جعفر بن اللُّمائي صديقه الأثير الذي توفي عندما كان الشاعر نفسه يزحف نحو الموت. وهو يصف صبره على هذا الموت بأنه «وحشيّ» ويقول عن نفسه «كأنني في نقوب الدار جنّي». وإذ لا تغيب عنه حالته من الضعف يقول:

فقلتُ والسُّقمُ منشورٌ على جسدي	يحدو الردى، ورداءُ العيش مطويُّ
أهدى اللُّمائي من أزهار فِكرته	نَشراً فقال الدُّجى: مرّ اللُّمائيُّ

لكن الذي يبعث على العجب في أواخر شعر ابن شهيد هو المزج المطلق بين الحب والموت. فتأجّج الشوق والهوى عندما وضع الموت يده على هذا الشاعر المشلول

(٤٤) انظر مثلاً القصة التي يرويها ابن حزم عن سري قرطبي وقع في حب فتى مليح رآه عرضاً، وعندما لم يهتدِ إليه عانى كثيراً وأصابه النحول فمات. وانظر أيضاً «باب الموت،» في: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق صلاح الدين القاسمي (تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ١٨٦ - ١٩٠. والطريف هنا الطريقة الطبيعية التي ينظر بها ابن حزم إلى حب الغلمان، كأنه أمر عادي مقبول اجتماعياً.

مؤثر حقاً ومثير على الدوام. فهو يمسّ شغاف القلب حول أعمق تجربتين في الحياة. ففي قصيدة يرثي بها نفسه (رقم ٢٨) يؤكد حبّه للفتى عمرو:

تأمّلت ما أفنيتُ من طول مدّتي ... فلم أرَه إلاّ كلمحةِ ناظرِ
وحصّلتُ ما أدركتُ من طول لذّتي ... فلم ألفِهِ إلا كصفقة خاسر
وما أنا إلاّ رهنُ ما قدّمت يدي ... إذا غادروني بين أهل المقابر...
....
هو الموت لم يُصرَفْ بأجراس خاطبٍ ... بليغ ولم يُعطف بأنفاس شاعر...
....
يحلّ عرى الجبّار في دار مُلكِه ... ويهفو بنفس الشارب المتساكر
وليس عجيباً إن تدانت منيّتي ... بصدّق فيها أوّلي أمرَ آخري
ولكن عجيباً أن بين جوانحي ... هوىً كشرارِ الجمرة المتطاير
يحركني والموت يحفر مهجتي ... ويهتاجني والنفس عند حناجري

وفي قصيدة أخرى يرثي بها نفسه (رقم ٥٥) يقول:

يُبينُ وكفّ الموت يخلع نفسَه ... وداخلها حبٌّ يهوّن ثُكلها

وإذ يقرأ الناقد هذا الكلام لا بد له أن يتساءل كم من النفس الشاعرة الحقة عند ابن شهيد كانت قد انطمست لكي يتماشى مع متطلبات العصر واهتماماته السياسية وأنماطه الشعرية. وفي شعره الموضوعي الذي يحمل القليل من سمته الشخصية، كما سبق القول في الحديث عن مدائحه، يغلب أن يكدّس ابن شهيد في قصائده مفردات عتيقة بالية، وقد يلجأ إلى أوصاف مفتعلة خارجية لموضوعات غير مهمة، مثل وصفه «البرغوث» و«النحلة» (القصيدتان ٥ و٦٠). إن العلاقة بين الشعراء العرب وعالم الحيوان علاقة قديمة، نجد أفضل تعبير عنها في الشعر الجاهلي، الذي غدا كنزاً للمعلومات عن حيوانات الصحراء المختلفة من القطاة إلى الحصان إلى الناقة. كان وصف الحيوان في ذلك الشعر ذا علاقة مباشرة أو ضمنية بالعاطفة الإنسانية، ولا سيما في شعر الشاعر الأموي ذي الرمة، الذي كان، من هذه الناحية، استمراراً أصيلاً للشعر الجاهلي وتطويراً مبدعاً له. والواقع أن كثيراً من ضروب المجاز والتأويل الرمزي في الشعر الجاهلي كان يقوم على الوجود الحيوي لهذه الحيوانات التي كانت تشاطر الإنسان حياة الصحراء الشاسعة الخطرة. ولذا فبالنسبة إلى القارىء المطّلع على التقاليد القديمة يبدو وصف النحلة والبرغوث عند ابن شهيد مثيراً للضحك. لكن اختيار الشاعر لهذه الموضوعات في الوصف يثبت مسألتين: الأولى أن تقاليد الصحراء كانت قد انتهت بالنسبة إليه وإلى جمهوره، بعد أن قضى عليها التحضّر والتغيّر الجذري في البيئة؛ والثانية أن الصوت الحميم والنبرة المتعاطفة والتعلّق العاطفي بعالم الحيوان في الشعر القديم قد زالت هي الأخرى، وحلّت محلها أوصاف خارجية مقصودة

لنفسها. لكن ابن شُهيد قد كتب فعلاً قصائد وصف أخرى من الطراز الأول، وقد أشار إليه عدد من مؤرخي الأدب بأنه كان متمكّناً من الشعر الوصفي(٤٥).

ما يجب تناوله هنا، ولو بشكل موجز، هو آراء ابن شُهيد في الشعر والأدب، وهي لا تعكس بالضرورة المفاهيم الأدبية الشائعة في عصره؛ بل هي تشير إلى درجة النضج الأدبي الذي حسب الشاعر أن الأدب في عصره كان قد بلغه. إن المقاييس الأدبية، وبخاصة في عصر لم يكن فيه مجال للتبادل بين الثقافات، إما أن تنشأ عن آراء سبق أن نادى بها نقّاد سابقون في حدود الثقافة نفسها، أو أنها تُبنى على ملاحظة الناقد الخاصة عما حدث في إطار لغته الخاصة، أو أنها تقام على إمكانات يرى الناقد أنها قد تتاح للشعر والأدب في عصره. وابن شُهيد - وهذا ما يجعله أكثر جاذبية ممن قد يفوقه شاعرية من شعراء الأندلس - كان له توجّه جديد طريف نحو الأدب ونظرة أعمق حدساً فيه، غير أنه كان مع ذلك مرتبطاً بالتراث، ومن الطريف أن نراه هو يناقض نفسه ويحاول بلوغ التوفيق الأخير بين التراث والتجديد.

تتناول إحدى أفكاره المبكرة مسألة «الصدق» في الشعر، وهي مسألة مهمة في النقد المشرقي. وعندما ألقاه المستعين في السجن، دافع عن نفسه بقوله إن الشعر الذي أدانه بتهمة الخلاعة لا يصوّر الحقيقة، بل إنه كان يبالغ فيه بحثاً عن طرافة المعنى. وفي رسالة التوابع والزوابع مفاهيم نقدية تبدو حالاً أنها آراؤه نفسه، وبعضها قد دفعته إليها رغبته في الدفاع عن منزلته شاعراً. وفي هذه الرسالة يبدو شعر ابن شهيد وفكره المركز الأساسي الذي يدور حوله العمل جميعه. ويقوم نظام الكتاب على المعتقد القائل إن لكل واحد من الشعراء (والكتّاب الذين يدعوهم «الخطباء») شيطانه الخاص. يحمل ابنَ شهيد شيطانُه إلى أرض الجنّ حيث يلتقيان مع شياطين شعراء الجاهلية والعصر العباسي وشياطين بعض مشاهير الكتّاب. والذي يمكن استنتاجه من النقاش مع هؤلاء المبدعين أن ابن شُهيد يعدّ بعض كتّاب النثر أعلى قدراً من الشعراء؛ لكن الأكثر طرافة اعتقاده أن الشعر موهبة من عند الله لا يمكن بلوغها أو إتقانها من خلال سيطرة الشاعر على اللغة وتمكّنه من البلاغة. ومن بالغ الطرافة اعتقاده أن نوعية الشعر تقرّرها الخصال الروحية والجسدية عند المرء؛ فالقبيح والشرّير (وهو يعرض تفصيلات دقيقة للقبح الجسدي) لا يمكن أن يصنع شعراً جيّداً. ولا غرابة أن يوجّه ابن شُهيد الكلام على شعره نفسه،

---

(٤٥) انظر قصيدة: Cola Franzen, «After the Revels,» in: Cola Franzen, *Poems of Arab Andalusia* (San Francisco: City Lights Books, 1989), pp. 21-22,
نقلاً عن الصيغة الإسبانية: Emilio García Gómez, ed. and tr., *Poemas arábigoandaluces* ([Madrid]: Editorial Plutarco, 1930),
حيث يجيء الوصف مشوباً بانشغال عاطفي. وفي كتاب غارثيا غوميز قطعتان من الوصف من شعر ابن شهيد.

فيقدم دفاعاً عنه ـ وهي عادة لازمة للشعراء النقّاد ـ ولو أنها قد تُدار بحذق أكبر. لكن المدهش في نقده هو أنه يعرض نظريات متناقضة. فنحن نرى القسم الأكبر من نقاشه في الرسالة يدور حول استعاراته من الشعراء القدامى أو معارضاته المباشرة لقصائدهم، وهو ما عابه عليه النقاد واللغويون في الأندلس.

ومع ذلك يتحدث ابن شُهيد أيضاً عن الأصالة وعن ضرورة حدوث تغيّر دائم في الأدب. وهو يرى أن لكل عصر طرائقه وأسلوبه، وهي غير ثابتة أبداً بل إنها تتطوّر مع الزمن، ويقدم أمثلة على ذلك من النثر العربي الذي تطوّر حتى بلغ ما بلغه على أيدي كتّاب مثل عبد الحميد وابن المقفّع وسهل بن هارون. إن نظريته عن التجدّد الدائم في الأدب تقف على النقيض الواضح من دفاعه عن الاستعارة من شعراء سابقين ومعارضته لقصائدهم؛ والواقع أن هذين القطبين يظلان في تعارض دائم في شعره، حيث نجد بعض القصائد تنبض بالأصالة والتلقائية بينما يبدو على غيرها بوضوح أنها نتيجة توليف متروٍّ بطيء بل مؤلم، وهو أمر أشار إليه إحسان عباس كذلك[٤٦]. فانسياب اللغة والإيقاع في بعض القصائد التي يرثي بها نفسه أو صديقه ابن اللّمائي أو قرطبة، إنما تنبع من القلب في تناغم موسيقي في اللغة والوزن، وتقف على النقيض من اللغة المفتعلة المرتبكة والإيقاع المضطرب في بعض قصائده الأخرى.

لقد أطلتُ الوقوف عند ابن شُهيد لأن الناقد يجد لديه موضوعات متنوعة للبحث. فشعره يصوّر الأيام المضطربة التي عاش فيها، كما يصوّر الصراعات التي تكتنف تجربة الشاعر الخاصة، كما يعكس الخلط الغريب بين التجربة الفنّية الخالصة وبين التجربة الموروثة العامة التي عرفها الشعراء في تلك الأيام. ولكن فوق كل شيء، كان ابن شهيد ناقد شعر له بعض النظريات الجديدة المهمة.

٧ ـ كلمة عن ابن حزم

كان ابن حزم، كما مرّ بنا، صديق ابن شهيد ومعاصره؛ وبوصفه شاعراً ومنظِّراً وفقيهاً بارزاً، كان من أشهر الشخصيات الأدبية في الأندلس. ثمة صفة شمولية دائمة الحضور في نتاجه الإبداعي، بما في ذلك رسالته الشهيرة عن الحب، طوق الحمامة التي تجعل حضوره الحيوي في القرن العشرين لا يقل عن حضوره في القرون الوسطى. فقد كان من كبار الإنسانويين (Humanists)، ذا قدرة فكرية هائلة، وإبداع متوهّج واستقامة خلقية عظيمة، لكنّ موهبته الشعرية لم تكن من الطبقة الأولى، ولو أنه كان قادراً أن يكتب أحياناً مثل هذا الشعر البالغ التأثير:

---

(٤٦) عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ١، ص ٢٣٩، وحول المزيد عن آرائه النقدية، انظر ص ٢٣٧ ـ ٢٣٩ و٢٧٦ ـ ١٢٨٢ ابن شهيد الأندلسي، ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص ٦٦ ـ ٧٠، وهيكل، الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة، ص ٤٢٤ ـ ٤٣٤.

أمِن عالَمِ الأملاكِ أنتَ أم انسيُّ أبِنْ لي فقد أزرى بتمييزيَ العِيُّ
أرى هيئةً إنسيّةً غير أنه إذا أعمَلَ التفكيرُ فالجُرم عُلويّ
تبارك من سوّى مذاهبَ خَلقِه على أنك النور الأنيق الطبيعيُّ
ولا شك عندي أنك الروح، ساقه إلينا مثالٌ في النفوس اتصاليُّ
عدِمنا دليلاً في حدوثِكِ شاهداً نقيس عليه غير أنك مرئيُّ
ولولا وقوع العين في الكون لم نَقُل سوى أنك العقل الرفيع الحقيقي[٤٧]

يقترب هذا الكلام من تجربة الصوفيين، كما يذكّرنا موضوعاً ولغةً بهمزية إسماعيل صبري الشهيرة في مطلع القرن العشرين، وفيها يقول صبري:

أنتِ روحانيةٌ لا تدّعي أن هذا الحسن من طين وماءْ
وانزعي عن جسمك الثوبَ يَبِنْ للملا تكوينُ سكّانِ السماءْ
وأري الدنيا جناحَيْ مَلَكٍ خلف تمثال مصوغٍ من ضياءْ

الموضوع هنا، في يائيّة ابن حزم متشابه، من تلك المواضيع الدائمة الحضور في التجربة الإنسانية. أما اللغة فإن قصيدة ابن حزم تكاد تكون حديثة في قاموسها اللغوي ولعل الفرق بينها وبين القصيدة الحديثة يكمن في علاقة الكلمات بعضها ببعضها الآخر ـ غير أن هذا يحتاج إلى تفصيل في الأسلوب الشعري وتاريخ تطوره يخرج بنا عن نطاق البحث.

وعودة إلى ابن حزم نجد أن في شعره الشخصي تمتزج لغة العقل بلغة القلب؛ وهو يتحدث بصراحة عن حياته الخاصة، ولكن بوصفها جزءاً من الوضع البشري الذي يتمثّله كل إنسان:

حنينٌ لما ولّى، وشغلٌ بما أتى وغمٌّ لما يُرجى، فعيشُك لا يهنا
كأن الذي كنا نُسَرُّ بكونِه إذا حققتهُ النفس لفظٌ بلا معنى

أما أعمال ابن حزم النثرية فقد تناولتها فصول أخرى في هذا الكتاب، لذا سأنتقل الآن للحديث عن أشهر شعراء الأندلس: ابن زيدون.

٨ ـ ظهور ابن زيدون

ليس بين دارسي الشعر العربي من لم يحفظ، عن ظهر قلب أحياناً، شيئاً من قصائد ابن زيدون الشهيرة، وبخاصة النونيّة التي كتبها عن المرأة التي قيل إنه أحبّها،

(٤٧) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠٠.

وهي الشاعرة الأميرة ولاّدة بنت المستكفي. إن أكثر ما يُستظهر من الشعر العربي عادة قد يكون ذلك الشعر الذي يخاطب المشاعر أو الذي يحتوي على حكمة، قد تنحصر في أبيات مفردة أو في مجموعة صغيرة من الأبيات[٤٨]. أما في المقتطفات الأطول، كما في افتتاحية ابن هانىء الشهيرة لقصيدته الكافيّة التي مرّ ذكرها، أو في قصائد بأكملها، فإن ما فيها من طابع موسيقي بلاغي وطبيعة عاطفية، هو الذي يضمن لها الخلود، هذه الصفة هي التي تلاحظ بشكل خاص في بعض شعر ابن زيدون.

واستناداً إلى ما وصل إلينا من الشعر الأندلسي، وإلى ما نجد من أوصاف ذلك الشعر في كتب الأدب وتاريخ الأدب والثقافة، كان ابن زيدون بلا شك أبرز شاعر أندلسي من حيث مستوى شعره؛ وقد لا يكون من الغريب، قدر ما يبدو، أنه عاش ومات خلال أكثر الفترات اضطراباً في تاريخ الأندلس، أو في الأقل، خلال أكبر اضطراب مأساوي في قرطبة، مسقط رأسه. ليس الشعراء فقط محض نتاج مباشر لعصرهم، بل إن تكوينهم يعود أساساً إلى كل ما حدث في الشعر من قبلهم. ومع كل ما تقتضيه مسايرة موضوعات وأساليب خطاب معيّنة، في زمن الفوضى والاضطراب، فإن ذلك يجب أن ينظر إليه في إطار التطور الأكبر في الشعر في جوانبه الشكلية والمجازية، التي تنبع بدورها من تراث متواصل من التجريب وما ينجم عن ذلك من ليونة في الأدوات الشعرية، ثمّ يضاف إليها بعد ذلك موهبة الشاعر الخاصة.

ولد ابن زيدون عام ٣٩٤هـ/١٠٠٣م أيام حكم المظفر بن المنصور بن أبي عامر، من أسرة قرطبية رفيعة يرجع نسبها إلى قبيلة مخزوم القرشية، وتوفي عام ٤٦٣هـ/ ١٠٧١م بعد أن وقعت قرطبة في يد المعتمد بن عبّاد. وقد توفي والده وهو لما يتجاوز الحادية عشرة من العمر، لكن ذلك لم يؤثر في تعليمه في قرطبة، إذ إنه كان واسع المعرفة بالتاريخ والفلسفة وعلوم اللغة والأدب. ويقال إنه اشترك في الفتنة في حداثته، ثم نراه، في عهد الطوائف، منغمساً دوماً في معمعة الحياة السياسية في الأندلس، فيغدو سفيراً لابن جهور حيناً، وهو أول حكام قرطبة بعد عهد الخلافة، ثم سجيناً عند ابن جهور هذا، ثم يصبح بعد ذلك شاعراً في بلاط بني عبّاد في إشبيلية.

---

(٤٨) الأقوال الحكيمة تختلف عن القصائد الفلسفية أو التأملية. والأخيرة توجد عادة في الشعر العربي الحديث، وقد تكون قصائد طويلة، لكنها أقل جاذبية من الحكم الشهيرة التي كان الشاعر العربي يطلقها لتناسب المقام أو الموضوع أو التجربة العاطفية التي كان يمرّ بها. وهذه في الواقع أشهر أبيات القصيدة، وقد اختزنتها ذاكرة الأجيال جيلاً بعد جيل، فساعدت في توكيد نظرة العرب الأساسية إلى العالم، وفي استمرار فلسفتهم الخاصة في الحياة.

كان ابن زيدون شاعراً مجيداً وكاتباً بليغاً وعاشقاً ورجلاً ذا مواهب رفيعة، فعاش حياته بكل جوانبها، واغتنم جميع الفرص التي تسنح لرجل في منزلته، وقاسى جميع المآسي التي تحل عادة برجل مثله، في عصر من الفوضى يقاتل فيه الحاكمُ الحاكمَ والقبيلةُ القبيلةَ والعربيُّ البربريَّ والشيعيُّ السنيَّ والمسيحيُّ المسلمَ. وإذا صحّ أنه كان فعلاً متيّماً بولادة، التي قاسى من فراقها الدائم، فيجب أن تضاف مأساته الخاصة إلى الصورة الشاملة للصراع السياسي الدائر حول الشاعر.

ويبدو لي من الخطأ، ومن بالغ الصعوبة كذلك، محاولة تقييم الإنجاز الشعري عند ابن زيدون في الأندلس، كجزء من تطوّر حثيث مطّرد للفن الشعري في ذلك القطر وذلك في ضوء معرفتنا بالطريقة التي يتطور بها الفن عادة. فهو وأغلب شعراء الأندلس الآخرين، يصعب تحديد موقعه في مسار متطورٍ دائم متصل. فكما سبقت الإشارة في هذا البحث، يمكن القول إن أعمّ صفة تميز الشعر الأندلسي هي أنه يتخطّى جميع محاولات التحديد المسبق ومسارات النمو المطّردة المتوقعة، لأنه كان يخضع بشكل مزاجي واعتباطي إلى تبنّي الأساليب، والأزياء المختلفة، وكان على استعداد دائم لتقبّل أنماط جديدة وطرائق متضاربة من التعبير. فهو، بشكل عام، ليس بالشعر الواثق من نفسه تماماً. وقد تكون تجربة ابن زيدون أكثر وثوقاً من نفسها من غيرها من التجارب في الأندلس. فهو سيدٌ في نظم الشعر يمتلك ناصية شعره ويعبر عن نفسه بفخامة عربية سامقة. فأين نستطيع أن نضعه في سلّم الإنجاز الشعريّ العربي عموماً، وأي دور قام به في تطور الشعر الأندلسي نفسه؟ لكي نقوّم دور ابن زيدون بشكل أكثر وضوحاً، علينا أن نحاول فهم الأنواع المختلفة من الإنجازات «الناجحة» في الشعر عموماً لنرى أي نوع من الإنجاز الناجح ينتمي إليه هذا الشاعر.

ثمة ثلاثة أنواع رئيسة من الشاعر «الناجح». فالنوع الأول هم «المطوّرون»، أي أولئك الذين يطوّرون اتجاهاً قائماً إلى أقصى حدود تطوّره، فيزيدون في غناه ويُضفون عليه وهجاً واتّساعاً. إنّ كثيرين من كبار الشعراء العرب في التاريخ الأدبي ينتمون إلى هذا الصنف، وقد حافظوا على مكانتهم الشعرية طوال العصور[٤٩]. لا يسمح المجال هنا بالنظر تفصيلياً في الأسباب القائمة وراء هذه الظاهرة المحدّدة، أو بما دعا إلى فرض هذا الدور على شعراء فيهم مثل هذا النبوغ، ولكن يمكن التنويه مثلاً بالوضع الشعري في عصرهم. ففي كل فترة من الفترات الشعرية التي برزت فيها

(٤٩) ويقع في هذه المجموعة أعظم شعراء الجاهلية المعروفين مثل: امرؤ القيس وطرفة وزهير بن أبي سلمى، ولبيد، ومن الأمويين الأخطل، وإلى حدٍ ما جرير والفرزدق. ومن أعظم الشعراء الذين ينتمون إلى هذا الصنف في العصر العباسي المتنبي. وأما في العصر الحديث فإن شوقي مثلٌ رائع على مطور مبدع سيد في مجاله.

هذه الظاهرة، ظاهرة انتماء شاعر نابغ إلى فئة المطوّرين من الشعراء، نجد أن الشعر كان يومئذٍ في حاجة، لا إلى تغييرٍ جذري، بل إلى بلوغ ذروة من الذرى في مسار تطوّره، إلى اختتام بداية رائعة، أو إلى إيقاف الشطط والمغامرة الجامحة وغليان الطاقة المتطرفة عند بعض الشعراء المعاصرين وما قد يصاحب التجارب المفرطة في الابتكار من انعدام المسؤولية أحياناً، فعندئذٍ يجد الشعر خلاصه عن طريق بروز شاعر أو أكثر يبدع شعراً أصيلاً باهراً ويعيد الشعر لا إلى ما كان عليه من قبل، بل إلى وضع متطور مجارٍ للعصر وسابقٍ له أحياناً ولكنه مرتكزٌ في طموحاته الحديثة إلى أصوله القوّية التي لا يصح البناء من دونها.

أما الصنف الثاني من الشعراء الناجحين، فهم «الثوريون المجدّدون» الذين يُحدثون اتجاهاً جديداً. ويقوم بهذا العمل عادة مجموعة من الشعراء على مدى جيل أو جيلين أحياناً، كما حدث في بعض بلدان أوروبا خلال القرن التاسع عشر، عندما تخطّت الرومانسية حواجز اللغة والقومية، وكما حدث في البلدان العربية في العقدين الثالث والرابع من القرن العشرين عندما غدت الرومانسية مدرسة كبرى. ففي مثل هذه الأوضاع تكون الحركة غريزية في العادة، تلبّي حاجة ملحّة لا تنبع من متطلبات العصر وحده، بل من داخل الفن الشعري نفسه، من حاجته إلى التغيير في اتجاه بعينه، وتكون الأدوات الشعرية عندئذٍ جاهزة للتغيّر (بل قد تصرخ في طلبه) وتكون الحساسية الشعرية قد وصلت حدّها النهائي من الإرهاق الجمالي، فتحتاج إلى توجّه مختلف. فإذا كان الصنف الأول من الشعراء يساعد في إغناء وتطوير اتجاه قائم، فإن الصنف الثاني يساعد في تأسيس اتجاه جديد ينمو في شيء من البطء أحياناً في أحضان الاتجاه السابق.

والصنف الثالث من الشعراء الناجحين هم أولئك الندرة الذين يقومون بتأسيس طريقة جديدة متطرفة في كتابة الشعر، محاولين التغلّب على عوائق كبيرة ومندفعين حتّى أبعد من توقعات أكثر النقاد طليعيّة. هؤلاء هم «الانقلابيون» الذين يغيّرون الشعر لزمنهم وللأزمان المقبلة. صحيح أن نجاح مثل هؤلاء الشعراء النادرين يقتضي أن تكون الأدوات الشعرية في زمنهم قد أصبحت من الليونة بحيث تستوعب التغيّر الجذري الذي يفرضونه، وأن تكون الحساسية الشعرية قد بلغت حدّاً من الحذلقة يُمكّنها من استيعاب التجديد المتطرف الذي يفجأونها به، ومع ذلك، فإن نوع التغيّر الذي يفرضه هؤلاء الانقلابيون على شعرهم المعاصر لا يبدو جواباً لا مفر منه لتصحيح الوضع الشعري في زمانهم إذا وجد، فهذا يمكن أن يُحسَّن، عند الحاجة، أو يُصحّح من خلال وسائل تجديدٍ أخرى أقل تطرّفاً. لا، ليس من الضروري أن ينهض الانقلابيون استجابة لحاجة الفن الشعري إلى توجّه جديد جذرياً، سواء في الطريقة أو في اللغة أو الصورة. إذ إنهم يظهرون عادة في عصر يكون فيه الشعر قوياً قوة كبيرة ـ والواقع أنهم لا يكادون يظهرون في عصر شعريّ

ضعيف، لأن وظيفتهم ليست إنقاذ الشعر من ضعفه وعيوبه (فالتغيّر الجذري لا يمكن أن يُفرض على شعر ضعيف) بل أن يستغلّوا بشكل كبير منحىً أو أكثر من مناحي الإمكانات الفنية في شعر قوي نابض بالحياة، فتجربة أبي تمام، التي فجّرت الإمكانات المجازية في الشعر في عصره، لم تكن حدثاً لا مفرّ منه لتلبية حاجة فعلية في الشعر في القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي؛ لكن ما في تلك التجربة من تعقيد وتوسّع، وما قدمته من صور مركّبة، غيّرت بشكل حاسم طريقة الشعراء في استخدام اللغة والمجاز. هذه الأحداث غير المتوقعة تعتمد بالدرجة الأولى على ظهور نابغة معيّن في عصر معين. هذه القلة في تاريخ الشعر (أو أي فنّ) هي العبقريات التي تثير وتحرّك عند ظهورها، وفي تقديمها لأسلوبٍ انقلابي جديد تترك آثاراً لا تمحى في الشعر في لغتها[٥٠].

ما وصلنا من الشعر الأندلسي ليس فيه من كبار الشعراء ـ عدا ابن خفاجة إلى حد ما ـ ما يمثّل الصنفين الثاني والثالث. أما ابن زيدون فينتمي إلى الصنف الأول. وإذا كان القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي يتميّز بظهور عدد من الشعراء المجيدين، فإن ابن زيدون يقف في القمّة منهم جميعاً. إن الأمر الذي يثير اهتمام الناقد والمؤرخ الأدبي هو أن نلاحظ خط التطور المتعرّج ونرى كيف كان الشعر يصارع في الوقت نفسه كل تلك الكثرة من أساليب الشعر الوافدة من المشرق. في هذا المجال كان إنجاز ابن زيدون كبيراً. فقد حمل إلى الشعر الأندلسي شيئاً من التوازن والسيطرة البلاغية والقوة العاطفية وفخامة الأسلوب التي كانت تميز أبلغ الشعر المعاصر في المشرق، والأهم من ذلك أنه جاء في وقت كان المجاز الذهني في الشعر قد غدا نمطاً شائعاً وأصبح وصف الطبيعة مجرداً لغاية الوصف طريقةً راسخة. ومع أن ابن زيدون كان يستقي صوره من المشاهد الطبيعية الآنسة حوله، كالبساتين والورود في حدائق المدن الأندلسية، إلاّ أنه لم يكن بغريزته شاعر طبيعة، وعلى الرغم من بعض القصائد التي كتبها، كقافيّته المشهورة ومطلعها:

إني ذكرتك في الزهراء مشتاقا[٥١]

وما تنطوي عليه من أوصاف تقابل ضمنياً ما يشعر به من تناقض بين كآبته النفسية والإشراق والجمال في الطبيعة حوله، إلاّ أن شعره لا يركّز على أشياء

---

(٥٠) وبإمكاننا أن نعتبر الشاعر الذي يجيء بتجربة منفردة ناجحة تخصّه وحده صنفاً رابعاً. وقد يكون لتجربته مقوّماتها البارزة، لكنها لا تكون أبداً بداية حركة جديدة في الشعر في زمنها، ولا تستهوي شعراء جيله فيتبنّونها، وقد تنتظر جيلاً أو حتى عدة قرون لتجد من يتذوقها أو يقدّرها.

(٥١) انظر هذه القصيدة في: أبو الوليد أحمد بن عبد الله بن زيدون، ديوان، شرح وتحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر، ١٩٦٤)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

الطبيعة ومشاهدها بشكل خاص[52].

لقد كانت تجربة ابن زيدون تقف وسطاً بين التجربة الجمالية الصرف في الأندلس وشعر التجربة المبسّط الذي يميز قسماً من شعر الجيل الأصغر عمراً، مثل ابن عمّار والمعتمد بن عبّاد، اللذين كانت قصائدهما تصوّر أحداث حياتهما بشكل شديد المباشرة. كانت تجربة ابن زيدون بمثابة صمّام أمان للحدّ من انتشار الجمالية الصرف، جاهداً، بنجاح ملحوظ، لإيقاف تدفق المجازات التي لا تتصل بتجربة محدّدة (حقيقية أم خيالية) أو بالوضعية الإنسانية عموماً. وبمهارة يبدو أنها غدت، في أفضل شعره، جزءاً طبيعياً من براعته الشعرية، استطاع أن يدمج الجمالية بالحياة، مُظهِراً إمكان الجمع بين الاثنين في عبارة عاطفية ذات مستوى فنّي عالٍ. وهو إذ رفض الاتجاه الشائع في جعل الطبيعة غرضاً في حدّ ذاته، استطاع أن ينقذ الشعر الأندلسي من الانغماس في الوصف الخارجي لغاية الوصف.

لا يعني هذا أن ابن زيدون قد اخترق الواجهة الجمالية المنيعة التي تميز الشعر الأندلسي من أجل استقصاء واسع للنفس البشرية. ولا أحسب أنه كان يميل إلى تفسير عميق للتجربة الإنسانية؛ فليس بين ما يقدمه من أفكار في شعره أي عمق حقيقي أو بصيرة نافذة تضيف جديداً إلى ما نعرفه عن الوضعية الإنسانية. كان انشغاله الشعري الأكبر، إلى جانب الغرض النفعي من التقرب إلى الأمراء أو محاولة تجنّب سخطهم، هو بالفن الشعري نفسه؛ فمع أن موهبته كانت تمقت بشكل غريزي نزع الصفة الإنسانية عن الفن الشعري، لأنه كان حريصاً على الجمع بين المهارة الجمالية وهذا المظهر أو ذاك من التجربة الإنسانية (سواء كانت مُعاشة بالفعل أو متخيّلة)، فإن أبرز مهاراته شاعراً تكمن في براعته الفنية المتوهجة. لكن ذلك لا يظهر بشكل متساوٍ في جميع شعره. ويبدو لي أن ثمة خطّاً فاصلاً بين الشعر الذي كتبه حول تجربة معيّنة، كالميمية التي نظمها في سجن ابن جهور، يستعطفه فيها أن يطلق سراحه[53]، والقصائد التي كتبها خدمة للفن، ويشمل هذا الصنف الافتتاحيات الغزلية في قصائده الطوال، وكثيراً من قصائده الأقصر، وأغلب غزلياته الشهيرة، التي كتبها كما يقال في «ذكرى» حب مخفق. في هذه القصائد نجد عناية خاصة بفنه، وبراعة متقصّاة، واهتماماً ملحوظاً بالتفصيلات، وابتكاراً لسلسلة من

---

(٥٢) لا يوجد سوى عدد قليل من المقطوعات التي يبدو أنها مستوحاة من شعر الوصف الجمالي الشائع في أيامه، وحتى في هذه من الواضح أن الشاعر لم يكن يستمزج الأوصاف التي تخلو من المسحة الإنسانية عند غيره من الشعراء؛ فلديه يظلّ العنصر الإنساني الذي يحي وجود «الآخر» حاضراً بدرجات متفاوتة. انظر مثالاً على ذلك قصيدتيه «خمر متجمد» في وصف تفاحة في: المصدر نفسه، ص ٢٧١؛ وقصيدته التي تصف دواء، ص ٢٨١؛ ومقطوعة «ورود وخمر»، ص ٢٨٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣ ـ ١٢٥.

الصور، في وضع لا حركيّ في الغالب.

لقد وُصِف ابن زيدون بأنه «بحتري المغرب»، وهذا وصف فيه مبالغة. وكان البحتري حتماً أشعر من ابن زيدون، وكان الشاعران يختلفان اختلافاً عميقاً في كثير من الوجوه. فقدرة البحتري مثلاً على رسم صور مستمرة مكتملة عضوياً، يقيم بنيتها بنظام جزءاً بعد جزء حتى تكتمل (مثل قصيدته السينيّة المشهورة في وصف طاق كسرى، أو لاميّته التي يصف فيها قصر الخليفة المعتز) تختلف تماماً عما ينتقيه ابن زيدون اعتباطياً من المشهد الطبيعي حوله، أو عن أوصافه المتفاوتة لصفات المرأة، كما نجد في القافيّة والنونيّة. وثمة التدفق الموسيقي الدائم في شعر البحتري، وهو ما يبدع فيه ابن زيدون أحياناً، ولكن في أفضل قصائده وحسب؛ وثمة كذلك الرشاقة الدائمة في لغة البحتري، وقدرته على الارتفاع على ذرى بلاغية سامقة في مدائحه، حتى ان أبياتاً أو مقاطع من هذه القصائد المدحية ما تزال تحتل مكاناً في ذاكرة العرب المعاصرين - وهي مزايا لم تكن من نصيب ابن زيدون.

تبالغ كتب تاريخ الأدب الأندلسي في قضية حب ابن زيدون لولاّدة بنت المستكفي التي قابلها في مجلسها الأدبي. ويبدو أنه كانت له معها علاقة حميمة لفترة من الزمن. لكن بعض المراجع تذكر أن ولاّدة نفسها سرعان ما وضعت حدّاً لتلك العلاقة. وتُروى عدة أسباب لهذا التغيّر في المشاعر بين الاثنين. فمن قائل بوجود حادثة غيرة تافهة[٥٤]، ومن مشير إلى نشاط سياسي سابق قام به ابن زيدون في مناهضة الخلافة، بينما يذكر آخرون، يشير إليهم ابن زيدون عدة مرات في شعره ونثره، وجود منافسة مع الوزير الغني القوي أبي عامر بن عبدوس، معاصره الذي يكبره سناً وكان يوماً صديقاً له، ويبدو أنه أي ابن عبدوس، قد نال حظوة عند ولاّدة، بل ربما كان يمدّها بصِلاته. وإذ تتضارب الأقوال ربما يكون من الأسلم القول إن الفراق قد حصل نتيجة لمزاج العاشقين وتقلّبات الحياة السياسية؛ وربما كان ابن عبدوس، كما أشيع، قد سعى لدى ابن جهور ضد الشاعر. ففي شعره، كما في «الرسالة الهزلية» الشهيرة التي كتبها ابن زيدون إلى ابن عبدوس، يؤنّب الشاعرُ الوزيرَ، ويكاد ينهال عليه بالعتاب القارص أحياناً[٥٥]. يبدو أن الشاعر كان له عدد من الأعداء الذين ربما تسببوا كذلك في سجنه: وربما اتهم الشاعر بالعمل على الإطاحة بحكم ابن جهور، لكنه في «الرسالة الجديّة»[٥٦] التي كتبها إلى ابن جهور من

(٥٤) يقال إن ابن زيدون قد طلب إلى جارية تملكها ولادة أن تعيد أغنية أعجبته، مما أثار غيرة الأميرة وشكوكها.

(٥٥) انظر مثلاً قصيدته «الضادية» في: المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩٣.

(٥٦) انظر هاتين الرسالتين في: جودت الركابي، في الأدب الأندلسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٢٥٢ - ٢٦٦ و٢٦٧ - ٢٨١ على التوالي.

السجن على أمل أن يستثير عطف الحاكم ليطلق سراحه، يشير مدافعاً عن نفسه إلى تهمة تقول إنه قد استولى على تركة ميت ثريّ، وهو ما ينكره. بقي ابن زيدون أكثر من ٥٠٠ يوم في السجن، هرب بعدها وبقي متخفياً حتى عفا عنه ابن جهور. غير أن ابن جهور توفّي بعد ذلك بقليل، ونرى ابن زيدون ينعم بمنزلة رفيعة في الدولة في عهد ابنه أبي الوليد بن جهور الذي أرسله سفيراً متنقّلاً إلى ملوك الطوائف، ثم عاد وأقاله من ذلك المنصب عندما وجد الشاعر يطيل البقاء في تلك المهمّات الرسمية. وبعد زيارة عدد من ملوك الطوائف الذين أكرموا وفادته جميعاً، قصد إلى بلاط المعتضد بن عبّاد الذي كان مزدهراً في إشبيلية.

نظم ابن زيدون أفضل مدائحه في المعتضد وابنه المعتمد الشاعر، ويبدو أنه بلغ مرتبة عالية في البلاط فأصبح الكاتب الأول والوزير «ذا الوزارتين» عند المعتمد. ثم عاد بعد ذلك إلى قرطبة عندما استولى عليها المعتمد، لكنه أرسل بعد ذلك بقليل في سفارة إلى إشبيلية، على الرغم من مرضه، ومات هناك.

قليل جداً من شعر ابن زيدون يدور حول الفترة السعيدة من حبه لولادة أو غيرها؛ فمن بين جميع موضوعات الحب المتاحة، كان الشاعر يميل إلى موقف الأسى والحرمان، وخيانة المحبوب أو هجره، مقابل إخلاص الشاعر. وهو الموقف الأكثر ثبوتاً في التراث الشعري عند العرب؛ فلعلّ الحب السعيد المتبادل لا يحمل جاذبية دائمة[٥٧]. ثم إننا لا نجد في شعره أي أثر لحب المذكّر على شيوع هذا النوع من الحب في عصره شيوعاً كبيراً. وهذا يدعم القول بأن اهتمامه الأول (إلى جانب السياسة) هو بالفن، وكان من هذا المنطلق أنه اختار حب المرأة للمعالجة في الشعر على مدى سنين طويلة، فمن شأن حب المذكر أن مدته قصيرة تدوم رهناً بفترة الصبا المبكر، فما أن يتحول الغلام الندي إلى رجل مُلتحٍ حتى يخسر جاذبيته العشقية[٥٨].

---

(٥٧) يبدو أن موضوع الحب غير المستجاب كان مرغوباً في الشعر الأندلسي، وهي مسألة لاحظها عدد من مؤرخي الأدب. انظر: إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢: عصر الطوائف والمرابطين** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢)، ص ١٥٦ وما بعدها، والركابي، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٥٨) لم يُعرف عن حب المذكّر أنه كان يجلب معاناة طويلة الأمد للشاعر أو المُحِب. لعل السبب الرئيسي لهذا هو أن الرجال الميّالين للحب المِثلي (أي حب المذكر) في الثقافة العربية خلال القرون الوسيطة كانوا يسعون وراء الفتى وهو بعد في مقتبل العمر ولم تظهر عليه بعد أمارات الرجولة، وكان هؤلاء الفتية يخسرون جاذبيتهم حالما تنبت لحاهم. وفي الشعر العربي في كلّ من المشرق وفي الأندلس شواهد كثيرة جداً على هذا. فمن ولِهٍ كبير بأحد هؤلاء الفتيان ينقلب الحب فجأة إلى فتور عندما يبدأ عذاره (أي بوادر لحيته وهي بعد خط رفيع من الشعر) في الظهور. لعل قلّة من هؤلاء المحبّين استمرّوا يشعرون بالجاذب نحو الشاب المُعَذَّر كقول أبي عبد الله ابن عائشة:

إذا كنت تهوى وجهه وهو روضة	بها نرجس غضٌّ وورد مضرّجُ
فزِدْ كلفاً فيه وفرط صبابة	فقد زِيدَ فيه من عذارٍ بنفسجُ

إلى أي مدى بقي ابن زيدون بالفعل متعلقاً بحب ولادة بعد فراقهما، وإلى أي حد كان يستخدم ذكرياته في إقامة بنيان فنّي فخم، تساؤلات يجب ألا تكون من

= نقلاً عن: ابن سعيد المغربي، رايات المبرّزين وغايات المميزين، ص ٢٠٥. غير أن هذا كان نادراً، فالغالب هو النفور الفوري من ظهور بوادر الرجولة على الفتى المعشوق. وكان هذا يُشبه بالموت. وجاء في: أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ج ١، ص ١١٩، أن علياً أبا بسام البغدادي قال في أخيه جعفر وهو من أهل الجمال الفائق لما أعذر:

يا من نعته إلى الإخوان لحيته ... أدبرتَ والناس إقبال وإدبارُ
قد كنت ممن يهش الناظرون له ... تُغَضُّ دونك أسماع وأبصارُ
لله درُّ فتىً ولَّت شبيبته ... وكل شيء له حدٌ ومقدارُ
أيام وجهك مصقول عوارضه ... وللرياض على خدّيك أنوارُ
حانت منيتُه فاسودّ عارضه ... كما تُسَوّدُ بعد الميت الدارُ

وورد عدد من الأبيات لابن خفاجة في هذا المعنى كقوله:

تغشّى نُوَر وجنته القتادُ ... وغطّى نُور صفحته السوادُ
فما يصفو إلى مرآه طرفٌ ... ولا يصبو لذكراه فؤادُ
يموت المرء ثم يعود حياً ... وموت الحسن ليس له معادُ

أبو اسحاق ابراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، المقطوعة رقم (٣١٩)، وانظر أيضاً مقطوعاته وأرقامها (٩٨) و(١٤٠) و(١٤١). أما في المشرق فلابن المعتز عدد من الأبيات تنحو المنحى نفسه في اعتبار نمو اللحية إيذاناً بتوقف الحب:

كذبت يا من لحاني في محبته ... ما صورة البدر إلا مثل صورتهِ
يا ربُا إن لم يكن في وصله طمعٌ ... ولم يكن فرجٌ من طول هجرتهِ
فاشفِ السقام الذي في لحظ مقلته ... واستر ملاحة خدّيه بلحيتهِ

أبو العباس عبد الله بن المعتز (الخليفة)، ديوان ابن المعتز، تحقيق ميخائيل نعمان (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٩٠، وانظر أيضاً على سبيل المثال ص ١٨٨، ٢٢٢، ٢٨٢، ٣٠٢... الخ.

وقد بحثت كثيراً لأجد وصفاً للحالة النفسية التي لا بدّ عاناها هؤلاء الفتية إذ فجأ دلالَهم وفتنتَهم بروزُ لحاهم فخسروا مكانتهم حالاً، فلم أجد، ولا بدّ أنها كانت حالة صدمة قد تسبب العصاب للفتى الذي بلغ الرجولة، وهي تقف في تضاد مدمّر مع فرح الناس عادة ببلوغ الرجولة وتكريمهم لها. هذا يدعم ما قد يشعر به القارئ لهذا الشعر من خشونة العلاقة وتركيزها على الناحية الجسدية الجنسية في الثقافة العربية، وهو وضع يناقض ذلك الحب الدائم الحضور والتوهّج في العلاقة العشقية مع المرأة في الثقافة العربية أيضاً، كما يختلف عن علاقة حب المذكّر عند الإغريقيين. كان الإغريقيون أيضاً يسمون عادة وراء الفتية المُرد إلا أن العلاقة كانت، في كثير من الأحيان، علاقة فكرية أيضاً، وكان سقراط يصر على إبعاد الناحية الجنسية في علاقته مع الفتيان والتركيز على تثقيفهم. أما علاقة أفلاطون الشهيرة بـ دِيُونْ (Dion) (آه! أنت الذي أدخلتَ الهذيان إلى قلبي يا دِيونْ) فقد بدأت وديون في العشرين من عمره، رجلاً جميلاً، ذكياً، غنياً وذا مكانة كبيرة، ودامت خمساً وثلاثين سنة حتى مقتل ديون الذي سبّب للفيلسوف الشيخ حزناً عميقاً. ومن هنا نشأ تعبير «الحب الأفلاطوني». وبالرغم من هذا الوصف المختصر لتجربة إنسانية شديدة التعقيد، يمكننا أن نرى أنه لا علاقة بين الحب الأفلاطوني والحب المُذري عند العرب. غير =

المسائل التي يصعب النظر فيها. لا شك أننا نجد من الفن الشعري أكثر مما نجد من اللوعة والحرارة العاطفية في قصائده عن ولادة، أو في غزله عموماً الذي يعبّر عن حب يكاد يكون من طرف واحد دائماً، ولذا يصلح، كما سبق القول، موضوعاً مناسباً لمعالجة دائمة. ومع أن بعض هذه القصائد قد تعبّر عن الشوق والرغبة، إلا أن الشوق فيها يحمل مسحة فن أكثر من توهّج عاطفة، ويظل توكيد القصيدة النهائي مُنصبّاً على الجوانب الفنّية دون التعبير العميق عن الشوق فيكشف عن الغرض الجمالي في القصيدة. فالجانب الجمالي وجانب التجربة ليسا متعادلين دائماً في شعره. يؤكد هذا لنا كون شعره المتصل بالوقائع الحقيقية لا يتضمّن الكثير من المحسّنات البلاغية، لكن القصائد الغنية بالمجازات والمحسنات تدين للفن الشعري أكثر مما تتصل بعلاقة حب حزينة حقيقية.

يدور كثير من شعر ابن زيدون حول موضوع الحب في قصائد قصيرة ومقطعات ينتهي أغلبها بخاتمة أنيقة حول الموضوع، وقد تجيء أحياناً سطحية خالية من العمق. لكن له ثلاث قصائد كبرى عن الحب، ترسّخت بها شهرته[٥٩]. إن من المُلاحَظ أن دارسي الأدب العربي، باستثناء المتخصصين بالشعر الأندلسي، لم يهتموا كثيراً بمدائحه، وهي أطول قصائده، وقد رفعها إلى ابن جهور وابنه أبي الوليد وإلى بني عبّاد (المعتمد والمعتضد) وغيرهم من الأعيان. وربما كان مضطراً لمدح الحكام الواحد بعد الآخر بسبب طموحاته السياسية بالدرجة الأولى ورغبته في بلوغ منزلة وقوة يحتفظ بهما؛ من هذه الناحية كان يختلف عن شعراء من أمثال ابن درّاج الذي كان في حاجة شديدة إلى المال. إن مدائح ابن زيدون في الواقع قصائد تقليدية، ليس

=أن المجال لا يسمح لنا هنا بالمزيد من الاسترسال.

غير أن شعر ابراهيم بن سهل الإسرائيلي (٦٠٩ ـ ٦٤٩ هـ/ ١٢١٢ ـ ١٢٥١م) يثير مشكلة تتعلق بهذا الموقف، لأنه أدامَ التغزل بفتى اسمه، موسى، مما يشير إلى نوع من التعلّق الدائم. فهذا اليهودي المرتد، بغزله الدائم بموسى يوحي بأن الشاعر ربما كان يكتب شعر تقوى وتقرّب من نبيّ اليهود موسى، وأن إسلامه لم يكن صادقاً. هذه الفكرة تحتاج إلى دراسة أكثر تفصيلاً في ضوء حياة الشاعر وظروفه ومقارنة مع سواه من شعراء الغزل المذكر، لكن قراءة شعره توحي بنبرة تقوى عميقة صادقة، لا تخلو من ندامة وحزن، تغشاها غلالة من الحب الوله. أما الأبيات الواضحة القليلة المتناثرة هنا وهناك في شعره والتي تحاول إثبات صدق انقلابه عن دينه إلى الإسلام، أو وجود شخص حقيقي اسمه موسى، فيمكن أن يكون الشاعر قد نظمها عمداً من باب التعمية والتضليل. ومن المؤسف أن المجال لا يسمح في هذا المقال للتوسع في هذه النقطة.

(٥٩) هذه هي قصائده النونيّة واللاميّة والقافيّة في: ابن زيدون، ديوان، ص ٩ ـ ١٣، ٣٤ ـ ٣٦ و٤٦ ـ ٤٧. انظر أيضاً ترجمة القافية في: Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, pp. 34-37, and Christopher Middleton and Leticia Garza-Falcón, trs., *Andalusian Poems* (Boston, MA: D. R. Godine, 1993).

فيها علامة إبداع مميّزة[٦٠]، وتفتقر إلى النبرة البلاغية العالية عند أمثال المتنبي أو ابن هانىء. وينطبق القول نفسه على العدد القليل من المراثي التي كتبها تعزية لبعض الحكام من ممدوحيه. وعلى الرغم من كثرة خصومه فإن ديوانه يخلو من الهجاء، باستثناء قطعة صغيرة فجّة كتبها إلى ابن عبدوس عن ولادة:

قالوا: أبو عامر أضحى يُلمّ بها ... قلتُ: الفراشة قد تدنو من النار
عيّرتمونا بأن قد صار يخلفنا ... فيمن نحبّ، وما في ذاك من عار
أكْلٌ شهيٌّ أصبْنا من أطايبه ... بعضاً، وبعضاً صَفَحنا عنه للفار[٦١]

أما قصيدته النونيّة المشهورة فتتناول الملامح الخارجية من قصة الحب، وتكرّر الموضوعات نفسها المألوفة في ذلك العصر: الاحتفاء بعلاقة الحب، التعلّق الشديد بالمحسّنات اللفظية في الأسلوب، المبالغة في استحضار صورة الحبيبة، تحدّي الغريم، وتكرار التعبير عن الغيرة واللوم، وهو مما يشيع في الثقافة العربية.

ليس عند ابن زيدون الكثير من أمثلة التجديد مما قد يشغل بال الناقد بشكل خاص، وأكثر المحاولات النقدية في تحليل شعره تدور حول اثنتين أو ثلاث من قصائده الغزلية الشهيرة، أو تركّز على الناحية الموسيقية في شعره، فتصفها عادة بمبالغة شديدة، جاعلة منها أمثلة دائمة الكمال من الإنجاز الإيقاعي والوزني.

ولكن، كما سبق القول، قد تصح النقطة الأخيرة على قصائده الأفضل، بيد أنها لا تنطبق على كثير غيرها. فعندما لا يكون مصدر الإلهام عند ابن زيدون هو موضوعه المفضل، يتضاءل الجرس والصوت الموسيقي في شعره، ويغيب الامتلاء والانسياب الذي يفيض في قصائده النونيّة والقافيّة وفي المقدمة الغزلية في الكافيّة التي نظمها في المديح، وفي قصائد أخرى[٦٢]. لا شك أن أفضل شعر ابن زيدون جيّد التوازن، مسبوك العبارة، يطفح بعواطف جيّاشة وصور أخّاذة. لكن ما يجد المرء فيه من متعة، بقدر كبير أحياناً، هي متعة حسّية جمالية وحسب.

وقد نضع قصيدته النونيّة قبالة قصيدة عينيّة شهيرة كتبها في الأندلس نفسها الشاعر المشرقي المأساوي أبو الحسن علي بن زريق البغدادي في حدود عام ٤٢٠هـ/

(٦٠) يعترف ابن زيدون بأنه كان «غير صادق» في مدائحه. فعندما حبسه ابن جهور كتب إليه من السجن يذكّره أنه قد «أمضى عمره في مدحه ليكون جزاؤه السجن» ثم يضيف بعد ذلك: «هذا جزاء الشاعر الكذّاب». ابن زيدون، المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٨٨.

(٦٢) حول المقدمة الموسيقية لقصيدته الكافيّة التي تذكّر بقصيدة ابن هانئ، انظر: ابن هانئ الأندلسي، ديوان ابن هانئ الأندلسي، ص ٩٧ ـ ٩٨.

١٠٢٩م وهو تاريخ وفاته. لقد جاء ابن زريق إلى الأندلس طلباً لنوال من حاكم لا تذكر اسمه المصادر الأدبية، فواجه ما حسبه إخفاقاً كاملاً في الاستجابة إلى مدائحه، ومات كسير القلب[٦٣]، بعد أن كتب واحدة من أكثر قصائد الغزل شجى في العربية، يصف فيها حزنه اليائس لفراق محبوبته في بغداد[٦٤]. مثل قصيدة ابن زيدون، نجد هذه العينيّة المتميّزة جيّدة العبارة، جيّدة التوازن، تطفح بعواطف وصورة أخّاذة، لكنها تتفوق على قصيدة ابن زيدون بحساسية الوصف لتجربة وجودية ذات أصالة كبيرة وتأثير ورقّة، وتنطوي على علاقة إنسانية حميمة في عمقها، شمولية في مأساويتها. أما تجربة ابن زيدون، في المقابل، فتبقى خاصة به ونبقى نحن خارجها غريبين عنها.

إن قصيدته النونيّة خطاب رجل نبيل لأميرة مرموقة تكشف عن افتتان بالملوك والأمراء تدفع بالشاعر إلى تقديم أوصاف كتلك التي تحفل بها حكايات الجن الخرافية التي تتحدث عن أناقة الأمراء وسط حدائق غنّاء فاخرة تتلألأ بأزهار نفيسة وخضرة يانعة. والذي ينجم عن ذلك هي تجربة لا نستطيع تمثّلها، بل مشهد من الجلال والروعة هو جزء من عالم الحلم يستهوي الخيال وحده، نستمتع به كما يستمتع المرء بمشاهد أبّهة ملكية لا علاقة لها بحياته. ويبدو أن ابن زيدون قد وصف علاقته مع ولادة بالشعر والنثر معاً[٦٥]، لكن نثره، إذ ينمّ عن معرفة وسعة اطلاع، مفرط في التأنّق ومثقل بالمحسّنات إلى درجة يَنذُر أن تستهوي الحساسية الحديثة. بينما نجد شعره أقلّ ازدحاماً بالمحسّنات، وهذا دليل موهبة شعرية أصيلة تغلّبت على التأنق اللفظي المفرط في نثره. ومع ذلك، فثمة عيب في شعره عموماً، حتى في غزله؛ فهو يفتقر إلى الرقّة وكذلك إلى اللوعة التي يعبّر عنها ابن زريق بشكل حاد. وبهذا المعنى فإن شعره يفتقر إلى الشرعية الأساسية التي يتطلبها الغزل الأصيل.

كان ابن زيدون، كما سبق القول، فنّاناً قبل أي اعتبار آخر. فهو لا بد قد

---

(٦٣) تروي الأخبار أن الحاكم قد استدعاه بعد ذلك لكنه وُجد ميتاً. ويبدو تاريخ وفاته محتملاً، لأن ما لقيه من معاملة سلبية قد يكون مرجعه الفوضى أثناء الفتنة.

(٦٤) انظر قصيدته العينيّة الشهيرة في كتاب: جمال الدين، أدباء بغداديون في الأندلس، ص ٣٧ ـ ٣٨، ومراجع أخرى.

(٦٥) من الغريب أن نقرأ عن مدى صراحة ابن زيدون في وصف علاقاته الحميمة مع ولادة، وهي أميرة وابنة خليفة أموي سابق. يروي ابن بسام عن الشاعر قوله: «أقبلت.. وقد أطبقت نرجس المقل، على ورد الخجل، فملنا إلى روض مدبّج، وظلّ سجسج، قد قامت رايات أشجاره، وفاضت سلاسل أنهاره، ودرّ الطل المنثور. عندها باح كل منا بحبه، وشكا أليم ما بقلبه، وبتنا بليلة نجني أقحوان الثغور ونقطف رمان الصدور، فلما انفصلت عنها صباحاً، أنشدتها ارتياحاً: ودع الصبر محبٌ ودّعك/ ذائعٌ من سره ما استودعك». انظر: ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج ١، ص ٣٧٧.

أدرك الاهتمام الطبيعي الذي سيوليه الناس لقصة الحب الخاصة التي عرضها للعالم، قصة مزجت الشوق بالأجواء الملكية واستغلّت بكلام رفيع وبلاغة مُبينة موضوعات الحب الكبرى في العربية. وعلى المرء أن يذكر أن الموضوعات كانت تتكرر على ألسنة الشعراء دوماً، متخذة قوالب وصيغاً كانت تزداد رسوخاً مع الزمن فيستعملها الشعراء حتى عندما لا يكون لها أساس مباشر في التجربة. من الموضوعات التي استمرت بشكل مستديم طوال العصور، معبّرةً عن المقت الغريزي عند العرب تجاه التحلّل عند النساء، كان موضوع المرأة الصَّدود المعاندة، التي تتجنّب مغازلات الشاعر.

وبوجه عام، كانت صفات المرأة، الجسدية (الوجه الأبيض المشرق كالشمس، الجيد الطويل كجيد الغزال، الخصر النحيل، الفخذان المستديران الممتلئان، العينان الكحيلتان)، والخلقية (التمنّع، إخلاف الوعود للقاء الحبيب، الكبرياء، التملّص) هي الصفات المتكررة دوماً؛ وإذا كان تكاثر الجواري والغلمان من أقوام أخرى، وسهولة الحصول على المتع الجنسية بأنواعها قد اخترق بعضاً من هذه المزايا التقليدية(٦٦)، فإن ذلك لم يَنَلْ منها إلاّ قليلاً. وابن زيدون، الذي بقي مخلصاً لتراث قرون قائم على الغزل الجاهلي، والذي جرّب بنفسه صدمة الحب المرفوض، يكثر من ذكر الحرمان والندم وحفظ العهد، كما يكثر في شعره ذكر المرأة الصدود، سواء كانت ولادة أو امرأة أخرى.

ومع ذلك، فالحقيقة أن قصة حبّ ابن زيدون لولادة، الذي استهوى كثيراً من النقاد من دارسي الشعر الأندلسي(٦٧)، هي واحدة من أبسط قصص الحب في الأدب العربي. فقد كانت قضية مُجهَضة قصيرة العمر، ليس فقط بسبب طبيعة الأحداث غير المتوقّعة بل بسبب الصَّغار الذي اكتنفها والمساعي الكريهة أيضاً؛ والشيء الوحيد الذي

---

(٦٦) كان في الأندلس اهتمام كبير بالشقراوات. يخبرنا ابن حزم أنه لم يكن وحيداً في تفضيله للشقراوات بل كان كثير من الخلفاء كذلك، وكان أغلبهم ذوي شعر فاتح وعيون عسلية. انظر: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، طبعة تونس، ص ٦١ ـ ٦٢، وفي الانكليزية انظر: Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 1931), pp. 39-41.

وفي وصف ولادة في قصيدته النونية يشير ابن زيدون إلى شقرتها:

أو صاغَهُ وَرِقاً محضاً وتَوَّجَهُ … مِن ناصِعِ التِبرِ إبداعاً وتحسينا

إذا تَأوَّدَ آدتْهُ رفاهيةً … تُومُ العقودِ وأدمَتْهُ البُرى لينا

كانت له الشمسُ ظئراً في تكلّلهِ … بل ما تجلّى لها إلا أحايينا

(٦٧) يشكل خبر هذا الحب الموضوع الرئيس في دراسة شعر ابن زيدون في كتاب: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ج ٢: عصر الطوائف والمرابطين، ص ١٦١ ـ ١٦٧، وانظر المناقشة المفصلة في: الركابي، في الأدب الأندلسي، ص ١٦١ ـ ٢٥١.

رفعها إلى الخلود، كان أولاً، أن أفضل شعر ابن زيدون كان في ولادة، وثانياً أن كلا البطلين شاعر من منزلة اجتماعية راقية، ملكية في حالة ولادة. وهو مما أضفى على القصة ألقاً شديداً. والنقاد الكثر الذين يصفون شعر ابن زيدون في ولادة بالرقة والحنين واللوعة إنما يُضفون على هذا الشعر ما تمليه عليهم توقّعاتهم.

ومع أن الكثير من شعر ابن زيدون يدور حول موضوع الحب، إلاّ أنه يخلو من الميوعة العاطفية، وهذه وحدها خطوة إلى الأمام. وفي الشعر المشرقي ثمة دوماً خط ناعم يفصل بين العاطفة المتماسكة والميوعة، ويغلب أن يقع في الميوعة العاطفية الشعراء الأقل موهبة، بسبب عنصر الحنين الدائم في الشعر. أما الشعراء الأرقى موهبة فهم يتجنّبون هذا المنزلق بشكل غريزي، وهذا يصدق على ابن زيدون، حتى عندما يجهش بالبكاء. فغياب الميوعة العاطفية لديه، على الرغم من المبالغات العارضة، هو نتيجة أصالة في الموهبة وأصالة في نبل المحتد، تحولان بينه وبين العواطف الرخيصة. في هذه القصائد كان يكتب بموهبة الفنان الأصيل الذي لا يسمح للغثاثة والابتذال أن يتغلغلا في شعره.

ملاحظة حول شعر الحب في الأندلس

على المرء أن يذكر أن حياة ابن زيدون، كحياة الكثيرين من الشعراء الآخرين، كان يدفعها السعي لتبوّؤ مركز رفيع أو البحث الدؤوب عن الكسب المادي. لذا، مع أن قصص الحب قد رُويت عن عدد قليل من الشعراء الأندلسيين، فإن الأندلس لم تُنجب شاعر حب عظيم أشبه بشعراء الحب الأمويين الكبار، تفرّد بالموضوع وكرّس له جلّ موهبته. هذه نقطة تتطلب دراسة أوسع مما يسمح به هذا البحث وعلينا أن نذكر أن تاريخ الحب عند الشعوب ليس متماثلاً، ولا هو متماثل في تاريخ الشعب الواحد.

ومع ذلك، يمكن المرء أن يجد غزلاً مرهف الحساسية في الأندلس، يتوزع شعراء كثيرين في كل من الشعر الموروث وفي الموشح. وقد أورد ابن بسام وغيره أمثلة من أجمل الشعر عن الرغبة والعفة، والشوق والامتناع، والحب والحرمان.

إن الموضوعات التي تقوم على مواقف الفروسية والكياسة والأسلوب المهذّب في الخطاب تشكّل أساس الحب العفيف والموقف الفروسي تجاه المرأة الذي غدا جزءاً من عصر النهضة الأوروبية. ويجب التوكيد هنا أن هذه المواقف ليست من أصل أندلسي صرف، بل إنها تشكل جزءاً من أدب الحب عند العرب، ذلك الأدب الغني في شرق البحر المتوسط وغربه، الذي ما يزال بحاجة إلى دراسة من منظور حديث وبأدوات النقد المتقدمة، وأن ينظر إليه لا من ناحية إنجازه المعنوي والفني وحسب، بل من ناحية المزاج والمهاد والأخلاقية العربية الإسلامية التي ينطلق عنها شعر الحب هذا. وإن الباحثين الذين يربطون بين ظهور شعر الحب العفيف في أوروبا والنتاج الشعر

الأندلسي قبله يحسنون صنعاً لو أنهم نظروا في عموم نتاج شعر الحب العربي حيث تأسست تلك المواقف والمشاعر التي لم تزل تحمل جاذبية للعرب المعاصرين في كل مكان.

يمزج الإسلام بين الشخصي والجماعي بانسجام كبير. فالدين ليس محض ممارسة فردية خاصة، بل إن روح الإسلام تضمن انصهاراً متجانساً بين السعادة الشخصية والسعادة العامة، فتوفر للمؤمنين شعوراً بالانتماء إلى كيان شاسع، وتنظّم أسلوب حياتهم وطريقة تعاملهم، وتبعث فيهم شعوراً متجانساً بالاكتمال في عالم يجدونه كلاً متكاملاً.

والإسلام يحرّر الجسد كذلك. ففي الثقافة العربية الإسلامية، لا يكون الجسد والروح بالضرورة متلاحمين في ثنائية متصارعة؛ فالنفس التي شكّلها الإسلام، وهي من بعض الوجوه استمرار للنفس في العصر الجاهلي، لم تكن فريسة للإحساس المتأصل بالإثم أو لعقاب الذات وتعذيبها؛ وإن فكرة الخطيئة الأولى في المسيحية لا بدّ أن تبعث القلق العميق في نفوس المؤمنين. فالإسلام بوصفه ديناً وطريقة في الحياة لا يقود إلى تشعّث روحي، ولا يطيل الوقوف عند الألم المجاني والعذاب الروحي المبهم ولا ينشغل بفكرة التكفير أو بالمخاوف الروحية، كما أنه لا يتشبّث بالكآبة أبداً. أما الجنس فليس شرّاً بحد ذاته في الإسلام، بل هو في الواقع مشروع وممتع ضمن الحدود الشرعية؛ وحتى عند الصوفيّة يتم التقرب من الذات العليا عن طريق ارتعاشات الجسد خلال التسامي في الحب. كل ذلك يشكّل الأساس الذي تقوم عليه قدرة المسلمين في الإقبال الحار على «نعمة الحياة ومتعتها» وهو موقف سرعان ما يلاحَظ عند الأندلسيين. إن الذي قدّمه الإسلام للمؤمن هو التحرر من الشكوك المحيّرة والتناقضات التي لا تقود إلاّ إلى حالة من الكآبة الذهنية؛ وإن حب الحياة هذا والتفاعل الحيوي معها ظلاّ يميزان الشعر الأندلسي بشكل واضح، مع التوكيد على صفته العربية والإسلامية.

إن التكامل بين الجسد والروح يجب ألاّ يرى على أنه تساهل أخلاقي من جانب الإسلام، بل اعتراف بعلاقة طبيعية حميمة بين الحب والشهوة، مع الحثّ على تجنّب غير المشروع، من دون قتل الميل الجنسي أو تشويه الفحولة. وإن الحديث الشريف المشهور «من أحبّ وعفّ ثم مات فقد مات شهيداً» يعبّر عن احترام كبير لعاطفة الحب. والواقع أن الامتناع أو العفّة هي الوجه الآخر للرغبة، فهي رغبة معطّلة مُبعَدَة، لكنها مشروعة في حد ذاتها، وما دامت لا تنساق إلى التهتّك فهي ليست دنسة أو دنيئة أو محمّلة بالإثم. والعفّة مطلب من أعلى الصفات العربية الإسلامية، وقد نشأ مفهوم العفة في الجزيرة العربية قبل الإسلام، حيث كان يُعدّ من أهم خصال الرجل الكامل، ثم تأكد في الإسلام، وأصبح بعد ذلك جزءاً من مبادىء الفتوّة. أما الحب غير المشروع، الذي تنهى عنه الأخلاقية العربية الإسلامية، فقد كان ينتشر

أحياناً، شأنه شأن شرب الخمرة، ولدينا الكثير من النتاج الأدبي الذي يصف ملذّات الخمر والحب الجسدي، يبلغ أحياناً حدّ وصف مشاهد الخلاعة والتهتك الجنسي. ولا شك أن في مثل هذه الحالات كانت «متعة الحياة» تشتط في اتساعها، ولكن في حضارة واسعة تكثر فيها المغريات لا بد من حدوث انحرافات، (وبعض السبب في ذلك يعود إلى اتخاذ المحظيات والعلاقة الشرعية بالجواري). وقد أدّى كل ذلك بالطبع إلى موقف «مزدوج» نحو المرأة، إذ بقيت «الحرائر» معزولات شرعياً وفعلياً عن الجواري. وقد أدّى ذلك أيضاً إلى تنوّع كبير في تناول شعر الحب.

في مقالة محدّدة كهذه، لا يستطيع المرء مناقشة الموضوعات الكبرى إلاّ باختصار شديد؛ ثم إن كثيراً من الشعر الأندلسي لم يصل إلينا، لذلك يبقى مجال الاختيار أمامنا محدوداً. ومع ذلك، لا بد من تقديم أمثلة على أنواع شعر الحب التي عرفت في الأندلس. من أفضل تلك الأمثلة مقطوعة للشاعر القرطبي ابن بقي (المتوفى عام ٥٤٠هـ/١١٤٥م):

عاطيتُه والليل يسحب ذيله	صهباء كالمسكِ الذكيّ لناشِقِ...
حتى إذا مالت به سِنَةُ الكرى	باعدتُه شيئاً وكان مُعانقي
زحزَحتُه عن أضلعٍ تشتاقه	كي لا ينام على وسادٍ خافق[٦٨]

وهذه قصيدة للشاعر الأندلسي ابن فرج الجيّاني من القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي تصوّر فكرة العفة في أخلاق الفتوة:

وطائعة الوصال عففتُ عنها	وما الشيطانُ فيها بالمطاعِ
بَدَت في الليل سافرة فباتت	دياجي الليل سافرة القناعِ
وما من لحظة إلاّ وفيها	إلى فِتَنِ القلوب لها دواعي
فملّكتُ النُّهى جمحاتِ شوقي	لأجري في العفاف على طباعي
وبتُّ بها مبيت السقب يظما	فيمنعُه الكِعامُ عن الرضاع
كذاك الروض ما فيه لمثلي	سوى نظرٍ وشمٍّ من متاع
ولستُ من السوائم مهملات	فأتخذ الرياض من المراعي[٦٩]

وقد يعبر الشاعر عن كل هذا في نَفَسٍ واحد يجمع بين الحنين والرغبة واللوعة والفرح والتوقير الجمالي والرقة المتناهية. في ما يلي قطعة جميلة من شعر أبي عبد الله محمد بن الأبّار (٥٩٥ ـ ٦٥٩هـ/١١٩٨ ـ ١٢٦٠م) تصور الموقف نفسه:

(٦٨) انظر ترجمتها إلى الإنكليزية في: Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, p. 54.

(٦٩) مترجمة في: المصدر نفسه، ص ٣ ـ ٤.

حتى إذا غازلت أجفانَه سِنَةٌ[٧٠] وصيّرتهُ يدُ الصهباء طوعَ يدي
أردتُ توسيده خدّي، وقلّ له، فقال كفُّكَ عندي أفضل الوسُد
فباتَ في حَرَمٍ لا غدرَ يذعَرُهُ وبتُّ ظمآنَ لم أصدُر ولم أرِدِ

ويكرّر ابن الأبّار هذا الموقف في قصائد أخرى حيث يكون المحبوب في حالة سكر وأكثر ميلاً للمطاوعة، وحيث يلجم الشاعر رغبته ويقهر دافعه، «بعصيان سلطان الحب وطاعة سلطان العفّة».

وقد يكون إحسان عباس على حق في قوله إن «الشاعر خلال هذا العصر [الرابع الهجري/العاشر الميلادي وبداية الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي] بدأ يجعل من العفّة وقهر الرغبة جنساً أدبياً، دون أن يعبّر [بالضرورة] عن مثل شخصي أعلى، خلقي أصيل، ويُعدّ ابن الأبّار واحداً من هؤلاء الشعراء»[٧١]. ومع ذلك، فإننا نجد في كثير من هذه المقطوعات، التي حفظتها لنا كتب الأدب الموسوعية بخاصة، رقّة وروح فتوّة تجاه المحبوب، امرأة أو غلاماً. وها هو ابن الحدّاد (المتوفى عام ٤٨٠هـ/١٠٨٧م)، في تعبيره عن حب فتاة مسيحية، يحافظ على هذا الإجلال المفعم بالرقة تجاه المرأة:

ورأت جفوني من نُويرة كأسمها نـاراً تُضلّ وكلّ نار ترشدُ
والماء أنتِ وما يصحّ لقابضٍ والنـار أنتِ وفي الحشا تتوقّدُ

لا توجد ثقافة، على حدّ علمي، قد تفوّقت على الثقافة العربية في قدرتها على دمج الجسد بالروح في اتحاد مشروع. فالعبارة الصوفية وعبارة الحب الحسي تنظران عادة إلى الجسد باحترام. ولا شك أن الشعر العذري في العصر الأموي لم يكن رفضاً ولا تجاوزاً للجسد، بل احترام لشرف المحبوب وسمعته الطيبة. هذه هي المسؤولية المقدسة للحب الصادق، فأصالته تكمن في إنكار الذات وفي قدرته على العطف والحماية.

٩ ـ أبو بكر محمد بن عمّار

كان ابن عمار (المتوفى عام ٤٧٩هـ/١٠٨٦م) شاعراً يمثل قمة الوصولية. فقد نشأ في بيئة متواضعة، لكنه وُهبَ جاذباً كبيراً وفصاحة وشخصية قادرة على الإقناع والإغراء، فغدا واحداً من جماعة من المغامرين الذين راحوا يجوبون شبه الجزيرة بحثاً عن أميرٍ غنيّ يرعاه؛ فوجده في شخص المعتضد صاحب إشبيلية (الذي حكم بين

---

(٧٠) استعمال صيغة المذكر لا تشير إلى المذكر دائماً. فمخاطبة الأنثى بصيغة المذكر كان متداولاً في الشعر العربي القروسطي، وفي العصر الحديث استعمله كذلك أحمد شوقي في مخاطبة المرأة.

(٧١) انظر: عباس، المصدر نفسه، ص ١٥٩.

٤٣٤ و٤٦٢هـ/١٠٤٢ ـ ١٠٦٩م) ومن بعده في شخص ابنه المعتمد (الذي حكم بين ٤٦٢ و٤٨٤هـ/١٠٦٩ و١٠٩١م) وكان هذا الأخير هو الصديق الذي يبتغيه. وقد قرّبه المعتمد ومنحه أمناً ومنزلة وغنى، ولما أصبح حاكماً على إشبيلية أرسل الشاعر عاملاً له على شلبة، بناء على طلبه، وقد كانت شلبة هي المدينة التي ولد فيها الشاعر وعانى فيها الفقر والمذلّة في شبابه. ومع ذلك، فإن المنزلة التي بلغها الشاعر لم تمنعه من خيانة راعيه في ما بعد. فما زال حتى تآمر على المعتمد فأودعه المعتمد السجن، ثم لقي ميتة مريعة على يد الأمير نفسه.

لا شك أن ابن عمّار كان شاعراً مُجيداً، لكنه لم يكن من كبار الشعراء. وإذا كنا نذكر ابن هانيء وابن زيدون والمعتمد بن عبّاد وابن خفاجة في عدد من قصائدهم الدائمة الإمتاع، فإننا لا نحفظ شيئاً من شعر ابن عمّار. لكنه، مع ذلك، يجب أن يذكر في سياق الشعر الأندلسي بوصفه شاعراً حرّر نفسه إلى حدّ كبير من موروث الشعر القديم وطرقه ونهجه، وهو وضع بقي متعلقاً به عدد من الشعراء بمن فيهم ابن زيدون. وربما كان أكبر أمثلة رفضه للنهج القديم يقع في قدرته المتميزة على تناول موضوعه مباشرة؛ حاذفاً الزوائد كمقدمات الغزل وغيرها من الموضوعات، فهذه لا يلجأ إليها إلا قليلاً. كما أنه لم يكن كَلِفاً بالوصف لغاية الوصف، ففي ميدان شعري تحتلّ الجماليّات فيه والأوصاف الخارجية الموضوعية حيّزاً كبيراً، يمثل شعر ابن عمّار تغيّراً أساسياً. أما الأمر الثاني الذي يسترعي الانتباه في شعره فهو أنه يكاد يصوّر أحداث حياته تصويراً تاماً. كما يقوم شعره على أساس عقلاني، مع هدف نفعي في الغالب، ومستعملاً لغة شديدة المباشرة والوضوح يسكبها في عبارة قوية النسج حيّة الإيقاع ذات نبرة عالية. أما استخدامه للمجاز فلم يكن ينمّ عن أصالة خاصة، لكنه كان قادراً أحياناً على أن يأتي ببيت مجازي طريف، مثل:

عيّرتموني بالنحول وإنما ... شرفُ المهنّد أن ترقَّ شِفارُه[٧٢]

وقد حاول ابن عمار أحياناً أن يقدّم خالص الوصف كما في هذا المثال المشهور:

يفدي الصحيفةَ ناظري فبياضها ... ببياضه، وسوادَها بسوادي[٧٣]

وأغلب شعر ابن عمّار تعبير عن تجربته المباشرة مع الحكام وأصحاب النفوذ

(٧٢) انظر: صلاح خالص، محمد بن عمار الأندلسي: دراسة أدبية تاريخية (بغداد: مطبعة الهدى، ١٩٥٧)، ص ٢٢٠.

(٧٣) انظر ترجمتها إلى الإنكليزية في: Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, p. vii.

انظر أيضاً مقطوعات في وصف الليل، القارب، الجفنة الفضية، اليوم الغائم، الخرشوف، القلم... في: خالص، المصدر نفسه، ص ١٩٥، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٤٦ و٢٤٨ على التوالي.

حوله، فهو لذلك مصدر يكشف عن الحياة الاجتماعية عند الطبقات العليا من المجتمع الأندلسي. وقصائده في الغزل قليلة جداً (وبعضها عن الغزل بالمذكر) وليس بينها ما يعبّر عن أصالة وعمق حقيقي. ولأن طموحه الوحيد في الحياة هو بلوغ السلطة فقد كان قليل الهجاء. ولعل أقذع هجاء هو ذلك الذي نظمه في سجن المعتمد، يعرّض فيه بالشذوذ الجنسي عند المعتمد، في كلام فيه خشونة وبذاءة:

أراك تـــوزّي بـــحـــبّ الـــنـــســـا ٭ وقـدمـاً عـهـدتُـك تهوى الـرجـالا
أتـذكـرُ أيـامـنـا فـي الـصِّـبـا وأنـتَ إذا لُحتَ كـنـتَ الـهـلالا
أعـانـقُ مـنـك الـقـضـيـب الـرطـيـب وأرشـف مـن فـيـك مـاءً زلالا
وأقـنـعُ مـنـك بـدون الحـرام فـتـقـسـمُ جـهـدكَ أن لا حـلالا
سـأكـشـف عـرضـك شـيـئـاً فـشـيـئـاً وأهـتـك سـتـركَ حـالاً فـحـالا[(٧٤)]

كان في الأندلس كثير من الشعراء ممن سبقوا ابن عمار أو عاصروه، وكان شعرهم يعادل شعره أو يفوقه في الغالب، غير أن اهتمامنا به في هذه الدراسة يعود لكونه شاعراً رفض بشكل عفوي حركة الفن للفن التي كانت قائمة في الأندلس يومئذٍ (وهي حركة لم يلاحظها النقد في حينها ولا حتى الدراسات الحديثة عن ذلك العصر)، واختار شعرَ التجربة الحقيقية، إن جُلّ ما استهوى اللاحقين من أمره، نقاداً ومؤرخين للأدب، هو أنه كان إنساناً عصامياً، عاش حياة مغامرة عنيفة، وكان شديد القرب من الأمراء، ثم مات ميتة شنيعة ـ والواقع أننا نلاحظ كيف أن الكثيرين من شعراء الأندلس ظلوا موضع اهتمام الكتّاب الحديثين، لا لكونهم قد أنتجوا شعراً جيداً، بل بسبب قصص حياتهم الغريبة.

١٠ ـ المعتمد بن عبّاد

لقد أثار هذا الشاعر/الملك في عصره وما بعد عصره كثيراً من مشاعر الهيبة والإعجاب والحماس ـ كتب عنه معاصره الشاعر ابن اللّبانة يقول:

«ملك مجيد، وأديب على الحقيقة مُجيد. وهمام تحلى به للملك لبّة وللنظم جيد. أفنى الطغاة بسيفه وآد؛ وأنسى بسيبه ذكر الحارث بن عباد. فاطلع أيامه في الزمان حجولاً وغرراً، ونظم معاليه في أجيادها جواهر ودرراً. وشيد في كل مَعلوّة فناءه، وعمر بكل نادرة مستغربة وبادرة مستظرفة أوقاته وآناءه. فنفقت به للمحامد سوق، وبسقت ثمرات إحسانه أيّ بسوق. منع وقرى، وراش وبرى، ووصل وفرى».

ونقل المقرّي قول علي بن القطاع في كتابه لُمح المُلَح عن المعتمد بن عباد: «أندى ملوك الأندلس راحة، وأرحبهم ساحة، وأعظمهم سماداً، وأرفعهم

(٧٤) خالص، المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

عماداً. ولذلك كانت حضرته مُلقى الرحال، وموسم الشعراء، وقبلة الآمال، ومألف الفضلاء، حتى إنه لم يجتمع بباب أحد من ملوك عصره من أعيان الشعراء وأفاضل الأدباء ما كان يجتمع ببابه وتشتمل عليه حاشيتا جنابه».

هذه هي الصورة الرومانسية التي يرسمها مؤرخ أدبي حديث[٧٥] لأبي القاسم محمد بن عبّاد الملقّب بالمعتمد (٤٣١ ـ ٤٨٨هـ/ ١٠٣٩ ـ ١٠٩٥م) ابن المعتضد، ذلك الأمير القوي الواسع الشهرة الذي كان هو نفسه شاعراً وراعياً للشعراء. وقد نشأ المعتمد في محيط بالغ الثروة والأبهة والجاه، وفي جو يشجّع على الإبداع الشعري والأدبي. وكما سبق القول، فإن أهم ما أبقى ذكراه حيّة في الأذهان هو صورته المأساوية، صورة الأمير الذي كان هبوطه من علياء الثروة والمجد باعثاً لكثير من قصائد المنفى، ورثاء الذات، وشكوى صروف الدهر، وتبدّل الحظ الخؤون. ومما يضيف إلى الصورة الرومانسية علاقته باعتماد الرميكية، وهي فتاة متواضعة الأصل، كانت تغسل ثياباً على ضفة النهر، واستطاعت إكمال بيت شِعر بدأ شطره المعتمد أثناء نزهة كان يقوم بها مع ابن عمار، فتزوّجها المعتمد. ويبدو أنها كانت أحبّ زوجاته إليه، وهي التي ولدت للمعتمد أكثر أبنائه الذين تذكر أخبارهم الكتب التي أرّخت لذلك العصر. وهي التي رافقته إلى منفاه في شمال افريقيا. كان للمعتمد زوجات ومحظيات عديدات، وقد كتب شعراً في كثير منهن، لكن ملابسات زواجه من اعتماد، وما يقال عما أغدقه عليها[٧٦] من نفائس هو الذي كفل لهذه العلاقة أن تدخل التاريخ كقصة حب[٧٧].

لا يبدو أن المعتمد كان راسخ القدم في فروع المعرفة التي كانت متاحة في الأندلس[٧٨]. ويتضح هذا بشكل خاص عند مقارنة شعره بإنتاج ابن زيدون الواسع

---

(٧٥) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ١٠ ج ([القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩])، ج ٥، ص ٣٧٦. هذا الاقتباس وما يليه لابن القطاع مما أورده: عبد الوهاب عزام، المعتمد بن عبّاد، الملك الجواد الشجاع، الشاعر المرزأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٧٦) تجلى ذلك جيداً في الحادثة المعروفة باسم «يوم الطين»، عندما أمر المعتمد أن يُعجن المسك والكافور بالماء ويفرش على الأرض لكي تخوض زوجته وبناته في «الطين» الذي تكوّن من هذا الخليط إرضاء لنزوة اعتماد أن تخوض في الطين حافية القدمين. صلاح خالص، المعتمد بن عباد الاشبيلي: حياته وشعره (بغداد: شركة بغداد للطباعة والنشر، ١٩٥٨)، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٧٧) يعقد خالص فصلاً كاملاً عن علاقة المعتمد بالنساء، مع مقطع طويل عن علاقته باعتماد. المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٨٣ وغيرها.

(٧٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠ ـ ٢٣ وانظر أيضاً مثلاً تعليقات ريموند شايندلن على ذلك في: Raymond P. Scheindlin, *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbād* (Leiden: E. J. Brill, 1974), pp. 24-25.

المعرفة. عندما كان يافعاً أرسله أبوه حاكماً على شلبة في غرب الأندلس، فبقي هناك حتى بدأت المأساة التي عكّرت حياة المعتضد: خيانة ابنه وولي عهده الأمير إسماعيل، وما أعقب ذلك من مقتل الأخير بيد والده نفسه. بعد ذلك استدعى المعتمد إلى إشبيلية ليُنصَّب ولياً للعهد.

عندما تولّى المعتمد الحكم في إشبيلية عام ٤٦١هـ/١٠٦٩م وسّع سلطانه ليشمل عدداً من المدن الأندلسية الأخرى، بما فيها قرطبة، التي استولى عليها عام ٤٦٢هـ/١٠٦٩م. وعندما تفاقمت تهديدات الإسبان كان المعتمد هو الذي استدعى يوسف بن تاشفين البربري، زعيم المرابطين في شمال افريقيا، ليُعين المسلمين في إسبانيا. إن تاريخ ما أعقب ذلك من أحداث سياسية بلغت ذروتها في تسلّم ابن تاشفين السلطة وإقامة ملك المرابطين في إسبانيا، إضافة إلى نفي المعتمد، أقوى ملوك الطوائف، إلى أغمات في شمال افريقيا، هي أمور جرى توثيقها في دراسات أخرى من هذا الكتاب. إن المهم في هذه الدراسة هو محاولة تقويم شعر المعتمد لمعرفة الموقع الذي يجب أن يحتلّه في مسار التطور الشعري في الأندلس.

قضى المعتمد قرابة ثلاث سنوات في محبسه في المنفى قبل أن يتوفى.

وعلى الرغم من فقره وفقدانه السلطان السياسي، فقد كان يزوره عدد من الشعراء الذين سبق أن أكرمهم وأحسن وفادتهم. من أهمهم ابن حمديس (المتوفى عام ٥٢٧هـ/١١٣٢م) ذلك الشاعر الصقلي الرقيق الشاعرية الذي هرب من الاضطراب السياسي في بلده والتجأ إلى إسبانيا الإسلامية. ومنهم ابن اللّبانة (المتوفى عام ٥٠٧هـ/١١١٣م) وكلاهما نظم قصائد مؤثرة عن نفي المعتمد.

سبق أن أشرنا في دراستنا عن الشعر الأندلسي إلى ظهور شاعر بين حين وآخر يدير ظهره للأنماط الشعرية المعاصرة في المشرق ويكتب بلغة وأسلوب أقرب إلى موطنه. كان الغزال واحداً من هؤلاء الشعراء، كذلك كان ابن عبد ربّه في قسم كثير من شعره، وكان كلاهما يستعمل لغة مباشرة بسيطة (تكاد تكون لغة محادثة تقريباً) وعبارة بالغة التحضّر. كذلك رأينا في الحديث عن شعر الرّمادي، تصارع الاتجاهات في الشعر الأندلسي، الذي كان يظهر أحياناً في شعر الشاعر الواحد؛ فيميل ذلك الشاعر مرّة إلى التبسيط والاقتراب من الإيقاعات ونغمات الحياة في الأندلس، ومرّة إلى استخدام أسلوب فخم قوي السبك وصيغ مجازية مُعقَّدة. وقد رأينا كذلك كيف أن الأسلوب الأندلسي المبسّط سرعان ما اعترضته ثلاث حركات مناهضة: الأولى ظهور ابن هانىء وابن درّاج وآخرين يكتبون الشعر بلغة معقدة عالية البلاغة؛ والثانية، انتشار حركة جمالية واسعة في الشعر تقوم على أوصاف حَذِقة مزوقة شديدة البراعة لأشياء الطبيعة ومشاهدها راسمةً صوراً سكونية خالية من العنصر الإنساني تتميّز بتفصيلات دقيقة أنيقة منمّقة؛ والثالثة، بروز شعراء مثل ابن زيدون الذي

استطاع أن يدمج هذا الأسلوب الجمالي المنمّق مع متطلبات شعر يخاطب «الآخر» مباشرة، سواء أكان المخاطب إمرأة أم حاكماً أم عيناً من الأعيان، فيبدع شعراً فخماً متماسكاً رفيعاً، مليئاً بالمحسّنات والصيغ البلاغية المعقّدة.

غير أن الميل إلى الشعر المبسّط، الذي نجده عند الغزال وابن عبد ربّه وآخرين، قد تناوله الآن من جديد شعراء الجيل الذي ازدهر في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، مثل ابن عمّار والمعتمد وابن اللّبانة وغيرهم. فابن عمّار، كما رأينا، كان يكتب شعراً مباشراً واضحاً يصوّر أحداث حياته، كذلك كانت لغة المعتمد الشعرية، وبخاصة في قصائده المتأخرة في أغمات، متصلة بمشاعره الشخصية الداخلية، ولعلها كانت أبسط من لغة ابن عمار وأكثر حميمية، كما كانت بنيتُهُ الشعرية وحبكُه للعبارة أقل تماسكاً من ابن عمار. كان أفضل شعر المعتمد، من وجهة نظر فنّية، قد كتبه في موضوعات مثل الحب والمتعة والخمر[٧٩]، وذلك خلال الفترة الأسعد من حياته عموماً. ففي شعر هذه الفترة المبكرة بالدرجة الأولى أظهر المعتمد قصوى براعته (وهي براعة محدودة في أحسن الأحوال) في استعمال مختلف الصيغ البلاغية[٨٠] التي كان يستخدمها ابن زيدون ببراعة طبيعية بالغة، وفي هذه الفترة المبكرة كذلك يعكس المعتمد أقوى ارتباطاته بالتقاليد الشعرية في عصره. فعلى الرغم من بعض الأمثلة الممتعة يشعر المرء أن غزليات المعتمد تطابق تقاليد شعر الحب في أيامه، وقد أشرتُ إلى هذه التقاليد في حديثي عن شعر ابن زيدون؛ فنحن نرى المعتمد مثلاً، على الرغم مما ملكت يمينه من النساء، دائم الشكوى من الحرمان، وصدود المرأة، أو صمتها على الأقل وهي مواقف تقليدية، غير أن الكثير من باقي شعره كان صورة مباشرة لتجربته الحقيقية، وبعض هذا الشعر من البساطة بحيث كان يستدعي بسهولة استجابات من آخرين على الوزن والقافية نفسيهما، كالمطارحة التي جرت بينه وبين ابنه الراضي، الذي لم يُعرف عنه قول الشعر. غير أن مثل هذا الشعر الحواري العقلاني لا يعدّ من أفضل شعره، وقد لا يفيد إلاّ كسجل تاريخيّ. لكن القصائد التي يُذكر بها المعتمد عند قرّاء العربية اليوم ليست قصائده الغزلية أو روضيّاته التي نظمها أيام عزّه، بل بعض شعره البطولي والقصائد التي يرثي فيها لحاله وهو يذوي تدريجياً في سجن ابن تاشفين في أغمات. وما زال اللاحقون يذكرون بيتين جميلين من شعره البطولي يصف فيهما شجاعته:

---

(٧٩) انظر قصائد عدة من هذه المرحلة: «ذكرى شلبة» و«ليلة الاحتفالات» و«إلى أبي بكر بن عمار في ذهابه إلى شلبة» و«إلى الرميكية» و«إلى فيودة».

(٨٠) يناقش شايندلن استخدام المعتمد للمحسنات البلاغية مثل الجناس والمطابقة والتورية والمقابلة وغيرها في: المصدر نفسه، وانظر بشكل خاص الفصل بعنوان: «Relationships within the Bipartite Verse».

مـــا ســـرتُ قـــطُ إلى الـــقـــنـــا ... لِ وكـــان مـــن أمـــلي الـــرجـــوعُ
شِـيـــمُ الألى أنـــا مـــنـــهـــم ... والأصـــل تـــتـــبـــعـــه الـــفـــروعُ

ومن بين القصائد الكثيرة التي كتبها عن منفاه، تعتبر الأبيات التالية من أشدها تأثيراً، وقد نظمها يوم زارته بناته في عيد الفطر:

فيما مضى كنتَ بالأعياد مسرورا ... فساءك العيد في أغمات مأسورا
ترى بناتك في الأطمار جائعة ... يغزلن للناس ما يملكن قطميرا...
يطأن في الطين والأقدام حافية ... كأنها لم تطأ مسكاً وكافورا

البيت الأخير يشير إلى «يوم الطين» الذي سبق ذكره. هذا شعر رائق بسيط تلقائي، صادر عن لوعة تجربة مُرة، غير أنه، شأنه شأن أغلب شعره في المنفى، نادراً ما يرتفع إلى ذرى حقيقية من التعبير. ولا شك أننا نفتقد في هذا الشعر كبرياء الملوك، وفرض الذات التي اعتادت على السؤدد، والغضب والحنق اللذين كانا من المتوقع أن يصدرا عن رجل مرموق كان يوماً أميراً قوياً ملكت يمينه كثيراً من المال والجاه والسطوة، وعاش أبهة الملوك، وعبّ من الحياة حتى الثمالة. ثمة نبرة رقيقة تسري في تضاعيف هذا الشعر. نبرة نادبة أحياناً، تُعلن للعالم إسار الشاعر ومذلته، فيبدو ضعيفاً مهيض الجناح، يسيطر عليه ألم عقلي وجسدي هائل، ويتدفق شعره من قلب تعتصره مأساة وطنية وشخصية. على سبيل المثال قال عندما تعرض له قوم من ملحفي أهل الكرية:

سألوا اليسير من الأسير وإنه ... بسؤالهم لأحقّ منهم فاعجبِ
لولا الحياء وعزّة لخميّة ... طيّ الحشا لحكاهمُ في المطلبِ

وكان بالأحرى لهذه العزة اللخمية أن تمنعه من هذا النوع من القول الذليل. ورغم عذابه فإننا لا نرى في هذا الشعر ما يُصوّر شرور الآخر، فالمعتمد قد يُعلن حبه لابن تاشفين وهو في محبسه:

وقلبٍ نزوعٍ إلى يوسف ... فلولا الضلوع عليه لطارا

إنه من الواضح أن السجن قد أذلّه وطعن كبرياءه في الصميم، ولم يكن هكذا في بدء محنته إذ ردّ على من أشار عليه بالخضوع والاستعطاف يوم خلْعه:

قالوا الخضوعُ سياسةٌ ... فليبدُ منكَ لهمْ خضوعُ
إنْ يَسْلُبِ القومُ العِدى ... مُلكي ويُسْلمني الجموعُ
فالقلبُ بين ضلوعِهِ ... لم تُسْلم القلبَ الضلوعُ
كم رُمْتُ يومَ نزالِهِمْ ... ألا تُحصّنني الدروعُ
ما سرتُ قطُ إلى القتا ... لِ فكانَ من أملي الرجوعُ

شـيـمُ الأُلى أنـا مـنـهـمُ والأصـلُ تـتـبـعـهُ الـفـروعُ

كان هذا قبل تلك القصائد المستسلمة. فمن ذُرى قصائد ابن زيدون الأنيقة الباهرة في حسن شعره ننزل الآن إلى واقع معرّى، ومن اللوحات السكونية عند شعراء الجمالية يواجهنا شعر مليء بالحركة ومسرح واضح المعالم يشغله الشاعر، وأصدقاؤه، وأسرته، حتى الأطفال منهم:

والـغـيـر لا يـفـهـم شـيـئـاً فـمـا يـفـتـح إلاّ لـرضـاع فـمـا[٨١]

لا بدّ لنا من أن نلاحظ في شعر القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي في الأندلس عرفين متوازيين أحدهما منمّق بلاغي رفيع الأسلوب، يسيطر على المشهد من دون منازع تقريباً قرابة قرن من الزمان؛ والآخر تدفّق طبيعي، مباشر بسيط، مستقل عن الأنماط والأزياء الشعرية السائدة، يعكس محاولة تكاد تكون يائسة من جانب الشعر الأندلسي ليقف على قدميه ويبدع أسلوباً أندلسياً مستقلاً. وقد يكون خير من يمثل هذا التيار الأخير المعتمد وبعض معاصريه مثل ابن اللّبانة وابن عمّار. من وجهة نظر نقدية، لا نرى سوى قليل من العلاقة والانسجام بين هذين النوعين من الشعر، وهذه ليست مسألة مكونات الموضوع والموقف وحسب، بل الأهم من ذلك أنها مسألة أسلوب شعري، ومستوى جمالي في الشعر، ومسألة الصدق والإخلاص وعلاقتهما بتقاليد شعرية معيّنة.

إن مسار هذين التيارين المتناقضين معاً في الفترة نفسها قضية مهمة في التاريخ الأدبي؛ فمع أن المرء قد يجد أحياناً، في تاريخ الفن، بضع حركات تنشط في الوقت نفسه، لكن هناك علاقة منطقية تربط بينها. فالرومانسية مثلاً قد تنشأ في أحضان الكلاسية، ويمكن أن تتعايش مع الرمزية. مثل هذه العلاقات يحكمها مبدأ فني قوي مُعاقَ: فالاتجاه الجديد ينشأ عن حاجة الفن إلى إصلاح اتجاه قائم، وخصائص الجديد تُوازن، وأحياناً تُلغي عيوب القديم، من دون أن يغيب القديم بالضرورة عن المشهد فوراً، وقد يسع المرء أن يتصور كذلك فترة ناشطة من التحديث والتغيير يبقى خلالها عدد من التقليديين الراسخين يعملون هانئين. ولكن هنا في الأندلس، في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، يبدو أن شعر المعتمد البسيط الأليف المعبّر عن الذات والتجربة الشخصية كان شعراً يصوّر زمنه، ممثّلاً تغيّراً فعلياً في الحساسية الشعرية، كما كان الاتجاه الأكثر تنميقاً شعراً يصوّر زمنه أيضاً، وقد بقي في أوج عزّه؛ وتعايش النوعان من الشعر دون أن يحاول أحدهما أن يصحح الآخر أو يلغيه.

---

(٨١) نجد صوراً حَرَكية كثيرة ليس فقط في مرحلته الأخيرة، بل خلال شعره جميعاً، ويرى الشاعر في حركة دائمة، سواء في أيام عزّه في القصر، أو في أيام بؤسه في السجن. انظر، على سبيل المثال، قصيدة «السجين في اغمات يخاطب قيوده».

في هذا الضوء علينا أن ننظر إلى الشعر الأندلسي على أنه شعر ذو مسارب عديدة تظل فيه التيارات الفنية المختلفة مفتوحة تنشط معاً. فالميل نحو العبارة المبسّطة والتوجّه الأكثر مباشرة سوف يظهر في الشعر اللاحق، عند ابن سهل مثلاً، والأمير يوسف الثالث الغرناطي (التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي) وغيره، والميل نحو الصناعة والوصف الدقيق المنمّق سوف يستمر ويعرف تطوراً مبدعاً حتى يبلغ ذروة جديدة عند ابن خفاجة، موضوع البحث التالي.

(رجاء العودة إلى المراجع في نهاية دراستي التالية: «شعر الطبيعة في الاندلس وظهور ابن خفاجة»).

شعر الطبيعة في الأندلس وظهور ابن خفاجة(*)

سلمى الخضراء الجيوسي

كان انتشار موضوعات الطبيعة في الشعر الأندلسي مجال كثير من الدراسات الجزئية أو المتكاملة في تاريخ الأدب العربي؛ وثمة كثير من الاتفاق حول طبيعة هذا الشعر، وحول ما دفع إلى تشعبه وغناه. ولكني أحسب أن ثمة أسئلة كثيرة لم تزل تنتظر الجواب، وهو مما يجب تناوله هنا إذا رغبنا في تجنّب تفسير ينزع إلى التبسيط. ولا بد من القول إن الموضوع يستحق دراسة أكثر تفصيلاً مما يسمح به المجال في هذا البحث.

أولاً: الخصائص العامة لشعر الطبيعة في الأندلس

١ ـ علاقته مع النمط الرعوي

يجب أن نسأل أول الأمر إن كان بالإمكان النظر إلى هذا الشعر على أنه جزء من التراث الرعوي، الذي يتصل، بالمعنى الأوروبي، بعالم مثالي مُتخيَّل تهيمن عليه البساطة الريفية والسلام الكامل، حيث يكون الحب بين الرعاة والراعيات مثالاً يحتذى، يؤدي إلى حياة من النعيم يسودها سلام ووئام، حيث يعزف الرعاة على الناي ويغنون الأغاني الريفية ـ عالم يُصور عادة في عصر ذهبي مضى يوم كانت الحياة في طورها البدني لا تشوبها شائبة[1].

(*) قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

(١) تطورت الرعوية الأوروبية لتشمل المرثاة الرعوية والدراما الرعوية. وقد بدأ هذا الجنس الأدبي في القرن الثالث ق.م. مع ريفيات الشاعر الاغريقي ثيوكريتوس (Theocritus) الذي كان يكتب في حدود ضيقة من مدينة في صقلية، يتشوق إلى البساطة الرعوية في حياة الرعاة الصعبة المنال. وقد ترسخ هذا التقليد في القرن الأول ق.م. عند الشاعر الروماني فرجيل (Virgil) الذي كتب بين عامي ٤٢ و٣٧ ق.م. قصائد الرعويات (Eclogues) التي قلدها بشكل واسع شعراء وكتاب أوروبا في عصر النهضة.

لكن شعر الطبيعة الوفير في الأندلس لا يتصل بهذا التراث؛ والواقع أن القليل من الشعر العربي الكلاسيكي يكشف عن ميول رعوية. صحيح أن الشعر الجاهلي كان شديد الانشغال بعالم الحيوان والنبات في الصحراء من حوله، لكن الشاعر الجاهلي بقي على الدوام كياناً منفصلاً، يظهر في شكل حوار مع الطبيعة أو في الوقوف ضدها. وكانت العلاقة علاقة صراع وغلبة، وكان أفضل ما يبلغه الإنسان، كما يصوره هذا الشعر، هو أن ينجح في قطع المسافات الصحراوية نحو مقصد معيّن. فمنذ أقدم العصور كانت الصحراء متغلغلة في الروح العربية: الصحراء المترامية الجميلة، الصحراء المحرقة، التي لا تخضع للزمان أو الإنسان، بل تمتد إلى الأبد، حيث لا يكون الإنسان فيها سوى جرم صغير، محدودٍ فانٍ، وسط امتداد لا ينتهي من الرمل الذي يولد ثم يولد من جديد تحت قدميه وهو يضرب في تلك الفلاة على الدوام، وقد أنهكه التعب، لكنه يصبر في كفاحه من أجل البقاء في وجه جفاف الصحراء وجدبها. فقد كان من المستحيل على البدوي في الجاهلية أن يندمج في توحّد كامل مع الصحراء، إذ كان ما بلغه من ألفة معها قد حصل له من خلال أقسى التجارب. وفي استمرارية الصحراء هذه، كانت تتكشف له أحداث الحياة والحب والصراع. فاكتشف البدوي وحدته وآفاقه المحدودة، كما اكتشف اللانهائية والخلود، ثم، بشكل غير واعٍ، اكتشف الله. وعن هذا الطريق تغلغلت الصحراء إلى أعماق النفس العربية، وكوّنت الأساس في نظرة العرب إلى العالم، في أخلاقهم العامة، في مُثُلهم ومفهومهم عن الفن والمكان والزمان. من أجل هذا نجد التوحيد الذي نادى به الإسلام يلقى قبولاً دون صعوبة تذكر. وكان الشعر الذي يدور حول الصحراء يعمر بعاطفة ومعنى أعمق مما تدل عليه ظواهره الخارجية. كان كل شيء متصلاً بتجربة ذات مستوى أرفع.

كان مفهوم الزمان، في شدة اتصاله بالمكان، مرتبطاً بطبيعة الحياة الصحراوية: ينابيع تنضب، مراعٍ يضربها الجفاف، أحبّة يفارقون إذ ترحل القبائل بحثاً عن مراعٍ جديدة، رجولة وشجاعة تتحداها غزوات دائمة، وشجعان يموتون في المعركة دفاعاً عن شرف القبيلة. وكان الزمن لا يتحرك في مسارات دائرية، بل في دفقات أحداث مفاجئة منتظرة ولكن لا يمكن التنبؤ بها، تملأ الحياة بمخاوف دائمة وتحدّيات. ولم تكن الحياة في الصحراء آمنة ولا هانئة.

فمن خلال ما أحسبه تطوراً لغوياً وجمالياً بالغ الرفعة، ينشأ على الرغم من القحط البيئي والحرمان المادي ـ وهو تطور أتاح للمسلمين الجدد أن يعتمدوا على الشعر الجاهلي في تفسير النصوص المقدسة وتدوين اللغة[٢] ـ استطاع الشعر الجاهلي أن

(٢) إن عملية تفسير المعنى العملي المباشر عن طريق الكلام الشعري الإلماحي اللامباشر الذي يميّز اللغة الشعرية لا بدّ أن تكون قد أثرت في تأويل اللغة القاموسية والنصوص الدينية المبكّرة. ثم نرى ما =

يعبّر عن التجربة الإنسانية برمزية بارعة. واستطاع الشاعر أن يعبّر عن حياته برموز ومُثل عليا: فالناقة، والحصان، وحيوانات أخرى، والإنسان نفسه، والصحراء، والرحيل الدائم والصيد تحولت جميعها إلى رموز ذات مدلول كبير. وغدا الحصان والناقة، وهما وسيلتا البدو الرحل في الانتقال من المناطق المجدبة إلى مرابع أكثر خصوبة، من الرموز العليا (Archetypes)، وغدت الناقة مثلاً أعلى في الصبر الذي لا ينفد، والذي استطاع مجابهة المصاعب المريرة في الصحراء والتغلّب عليها. أما الرحلة فقد غدت رمزاً لمسيرة الإنسان الشاقة في هذه الحياة، كما غدا الصيد رمزاً لصراع الإنسان من أجل البقاء، يصوّر المجابهة الدائمة والطراد. ويغدو البقاء هنا رهيناً بالقدرة على القتل، وهذا كله يمثّل رمزية في التعبير عن فلسفة واقعية في الحياة، حيث لا مجال للأحلام بعيداً عن الواقع القاسي لهذه المواجهة الدائمة مع الصحراء. ويشكّل الشعر بعضاً من صرخة احتجاج دائمة ضد هذا الوضع، يغلّفها قبول واقعي بما لا بد منه، وليس فيه عناصر رعوية على الاطلاق.

لعلّ أقدم مثال أعرفه في الشعر العربي الكلاسيكي الذي ينطوي على شيء من فكرة الحنين إلى بساطة الحياة في الطبيعة هو فائيّة ميسون الكلبية زوجة الخليفة الأموي معاوية (الذي حكم من ٤٠هـ/ ٦٦١م - ٦١هـ/ ٦٨٠م) حيث تتشوق إلى منزلها الصحراوي، بعيداً عن التعقيد والتكلّف في حياة قصر معاوية في دمشق: «لبيت تخفق الأرواح فيه/ أحبُّ إليّ من قصر منيف»! وقد كانت شكوى ميسون أصيلة، لا تداخلها أحلام وهمية عن حياة لا يمكن بلوغها. فقد كان عصرها الذهبي قريباً منها، يمكن الوصول إليه.

في شعر الطبيعة العباسي والأندلسي، غدت البساتين والأزهار والثمار والنوافير والأشجار لا محض تشبيهات مألوفة، بل موضوعات وصف مباشر ومعها أيضاً ما أبدع الإنسان من قصور وبِرَك وبساتين وخمائل ظليلة (أما تباريح الكرب عند ابن خفاجة، مما سيأتي ذكره، فقد كانت مسألة استثنائية)، بينما كانت الموشحات كذلك تجمع وتضم جميع المخزون من هذه الصور الطبيعية الميسورة الطريفة الممتعة. وقد

= أثرها في فهمنا للشعر نفسه بعد ذلك؟ وهل تُرى كانت إساءة فهم شعراء أمويين مرموقين، كالفرزدق مثلاً، للأعراف الجاهلية تعود فقط إلى فترة الانقطاع عن الاهتمام بالشعر في صدر الإسلام حيث تعثر التطوّر الطبيعي للأعراف الجاهلية في معانيها الأعمق وفقدت استمراريتها وإلماعاتها الرهيفة البارعة، أم أن شيئاً من سوء الفهم هذا جاء أيضاً من تجريد اللغة الشعرية من معانيها الموارية في استخدامها كمصدر لتفسير اللغة عامة وجعْل لغة الشعر المعوّل الأوّل للمصنفات اللغويّة؟ وهل تُرى أثر ذلك أيضاً في تفسير نصوص القرآن الكريم وهي التي أُنزلت بلغة ذات طبقات كثيرة وآفاق لا محدودة وَسِعت حياة الإنسان في جميع مراحلها وأزمنتها وعبر كل ما جدّ ويجدّ عليها من تغيّر وتطوّر من يومها حتى آخر يوم في حياة البشر؟

توسع بعض الشعراء في استعمال المجاز فأغرقوا فيه، سواء في المشرق أو في الأندلس. لكن الشاعر كان يتعامل مع الطبيعة في ظاهرها، كجماليات تضفي بهاء على ما تحيط به، دون أن تكون عنصراً جوهرياً في تجربته؛ فلم تَعُدْ علاقته بالطبيعة الحضرية علاقة تحدٍّ وضرورة. وكانت الطبيعة، عند هذا الشاعر المديني، لا وحشية ولا مخيفة، بل وَدوداً يمكن الوصول إليها، وكانت مؤنسة وتحت سيطرة الشاعر. وكان ما يراه الشاعر في الطبيعة عادة هو صفاتها اللطيفة المستسلمة وهنا، كذلك، لا وجود لعناصر رعوية حقيقية في هذا الشعر.

٢ ـ شعر الطبيعة المشذّبة

أصبح شعر النَّوريّات (الذي يصف الأزهار) والروضيات (الذي يصف الحدائق والمناظر الجميلة) والربيعيات (الذي يصف الربيع) يمثل نمطاً متميّزاً في الشعر الأندلسي والمشرقي ـ ولا سيما الأوّل ـ إذ كان موضع تشجيع رسمي يتناوله الشعراء كثيراً، وبخاصة منذ نهاية القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي. ومع ذلك، فإن هذا النمط لم يبحثه حسب علمي مؤرخو الأدب المختصون بتلك الفترة على أنه ظاهرة فنية تستحق إمعان النظر؛ بل إنها في الواقع كانت تبدو لبعضهم لغزاً لا يُحل. وثمة إجماع تبسيطي في الرأي أن هذه الأوصاف قد أوحى بها جمال الأندلس بالذات، ووفرة الحدائق الغنّاء، والمناظر الطبيعية الممتدة في أرجاء البلاد. فهذا جودت الركابي مثلاً يفرغ من تفسير الظاهرة بهذه العبارات[٣]، ويضيف إليها توافر الفراغ ونمط الحياة الترف الخاص الذي يدّعي أنه أتاح للشعراء أن ينعموا بحرية في الطبيعة، وينغمسوا [كذا] في لذائذ حياة الحب والمرح وشرب الخمر[٤]. وهذه أقوال لا يمكن الركون إليها، بالطبع. فهي تتجاهل الحروب المستمرة التي أنزلت الويلات بالبلاد وتود إيهامنا أن الجميع كانوا يعيشون في رخاء كبير، وهذا منافٍ لواقع الحال. ثم إن الحدائق الغنّاء والمناظر الجميلة ليست نادرة في العصور الحديثة، لكن دقائق أوصاف الزهور والحدائق لا تستهوي الشعراء العرب المعاصرين، بل إنها لا تخطر لهم ببال. من الواضح إذاً أن هذه الظاهرة لا يمكن أن تكون تجربة إبداعية عفوية، بل لا بد أن لها جذوراً في تطور الشعر بوصفه فناً، وأنها مرتبطة بقضايا أدبية ونفسية لا يمكن تجاهلها. ويبدو أن عدداً من العوامل كان وراء ظهور هذا النمط ورسوخه.

---

(٣) انظر: جودت الركابي، في الأدب الأندلسي، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣١.

أ ـ استمرار عُرف أدبي

يمثل استمرار الاهتمام بالوصف امتداداً للركن الرابع من أركان الشعر الجيد[٥]. ففي العصور الوسطى كان النقاد والجمهور معاً يعدون الوصف فناً لا يبلغه سوى المجيدين. وكان الشعراء الأمويون والعباسيون والأندلسيون يواصلون معالجة الوصف ويطورونه ـ وهذا مهم جداً ـ بعيداً عن الخصائص الجاهلية، وحسبما تطورت إليه حياتهم الخاصة. وكان الشعراء يصفون كل ما بدر لهم، يدفعهم حافز التفوق في ذلك النمط بوصفه منحًى رئيسياً من مناحي الشعر في زمانهم.

من المفيد أن نتابع تطور فنّ الوصف بالتفصيل منذ العصر الجاهلي حتى نهاية العباسي، لكن ضيق المجال لا يسمح بأكثر من عرض موجز.

لقد تطور فن الوصف دون هوادة، ولم يفقد أهميته البالغة في الواقع إلا في العصور الحديثة. ففي العصور العباسية، مع أن مشاهد الصحراء القديمة لم تختفِ تماماً من الشعر، خاصة في مطالع القصائد، كان من السهل على كبار الشعراء أن ينتقلوا من وصف المحيط الصحراوي إلى المشهد المديني من قصور وبرك وطبيعة ناضرة. وقد بدأ ذلك مبكراً في شعر أبي نواس (١٤١ ـ ١٤٥هـ؟/ ٧٦٠م ـ ١٩٦ ـ ٢٠٠هـ؟/ ٨١٦م) في وصفه الخمر والحانات وسكان المدن، مستعملاً كثيراً من الأساليب البارعة[٦]، كما كانت أوصاف البحتري (٢٠٥هـ/ ٨٢٢م ـ ٢٨٤هـ/ ٨٩٨م) الشهيرة أمثلة رفيعة على البراعة اللفظية، وهي ما تزال موضع الإعجاب في عصرنا الحاضر ـ فهو لم يقتصر على وصف إيوان كسرى وبركة الخليفة المتوكل، و«الكامل» قصر الخليفة المعتز بالله، بل وصف موكب المتوكل في رائيته المشهورة، وهي قصيدة رائعة بديعة، مليئة بالحيوية والمشاعر الأصيلة، متوهجة بالحركة وضجيج الزحام الذي يصاحب مسيرة ملكية في وقت كانت فيه بغداد في عزّها، مركزاً لا يضاهى للحضارة الإسلامية في المشرق. وكان ابن الرومي (٢٢١هـ/ ٨٣٧م ـ ٢٨٣هـ/ ٨٩٩م) كذلك بارعاً في وصف الحركة والمشاهد كما في مقطوعته الشهيرة في وصف طبّاخ يقلي «زلابية». وقصيدته العينيّة التي يصف فيها الغروب تظهر شاعراً يضفي على أوصافه غلالة من المشاعر التي تحيل القصيدة إلى عمل فني لا يُنسى، ولا يبهج الخيال البصري وحسب، بل يُغني العواطف كذلك. ثم إن الوصف المفصّل للطبيعة، وبخاصة المدينية

---

(٥) والثلاثة الأخرى هي المديح والهجاء والفخر أي مديح النفس أو القبيلة أو الاثنين معاً. انظر: أبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، الموشح، مآخذ العلماء على الشعراء في عدة أنواع من صناعة الشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ([القاهرة]: دار نهضة مصر، ١٩٦٥)، ص ٢٧٤.

(٦) والخمرة، بالطبع، موضوع قديم، أحسن من تناوله الأعشى في الجاهلية والأخطل في العصر الأموي إلى جانب شعراء آخرين، لكنه غدا موضوعاً رئيسياً عند أبي نواس.

والمشذبة، قد اكتسب دفعاً جديداً على يد ابن المعتز (٢٤٩هـ/ ٨٦١م - ٢٩٦هـ/ ٩٠٨م). فقد كان ابن المعتز واحداً من أفراد الأسرة الحاكمة (نُصّب خليفة ليوم واحد ثم اغتيل في اليوم التالي) فلم تكن به حاجة للمديح، لذلك انصرف إلى وصف الحانات ومعاقرة الخمرة واللهو، على طريقة أبي نواس، كما وصف الطبيعة المشذبة، وذلك في مثل هذه الأمثلة:

وأشجار نارنج كأن ثمارها ... حقاق عقيقٍ قد ملئن من الدُرّ
مطالِعُها بين الغصون كأنها ... خدود عذارى في ملاحفها الخُضر
أتت كل مشتاقٍ بريّا حبيبه ... فهاجت له الأحزان من حيث لا يدري[٧]

وفي وصف غلام، على طريقة الغزل بالمذكر:

عاينتُ حبّة خدّه ... في روضة من جُلّنار
فغدا فؤادي طائراً ... واصطاده شَرَكُ العذار[٨]

إننا نجد في هذين المثالين بداية نحو الصور بالتفصيل. وخلافاً لكثير من الأمثلة اللاحقة في المشرق، وبخاصة في الأندلس، نجد الأوصاف مشوبة بأحاسيس الشاعر. وهذا مثال مما ورد في وقت لاحق - في أوصاف الطبيعة:

أما ترى النرجس الميّاس يلحظنا ... ألحاظ ذي فرح بالعتب مسرور
كأن أحداقها في حُسن صورتها ... مداهنُ التبر في أوراق كافور
كأن طلّ الندى لمبصرِهِ ... دمع ترقرقَ من أجفان مهجور[٩]

غير أن أغلب شعره لا يجري على هذا النسق، فمثل هذه الأشعار لا ترد في ديوانه إلا لماماً. ففي شعر الصنوبري (المتوفى عام ٣٣٤هـ/ ٩٥٥م) نجد نمواً لهذا الاتجاه في تصوير الطبيعة الساكنة، في أوصاف تخلو من انشغال عاطفي صادق:

زهرُ الرياض إذا هي ابتسمت ... تدعو فيسرع نحوها الخلقُ
فتظل تنطق وهي ساكتةٌ ... أن الرياض سكوتها نطقُ[١٠]

---

(٧) أبو العباس عبد الله بن المعتز (الخليفة)، ديوان ابن المعتز، تحقيق ميخائيل نعمان (بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩)، ص ٢٢٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١٠) أبو بكر أحمد بن محمد الصنوبري، ديوان الصنوبري، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ٤٣٠. وانظر رائيته عن شهر آذار وتفتح البراعم والأوراق، ص ٧٧ - ٧٩ حيث يصف كثيراً من الأزهار والورود والنرجس والأقاحي والسوسن والدفلى والبنفسج والياسمين والزهور الصفراء وغيرها، إلى جانب وصف الطيور وعدد من الآلات الموسيقية. انظر سينيته في رثاء أحد السراة =

وقد تناول شعراء الأندلس هذا الاتجاه بشكل فوري تقريباً، ثم توسعوا فيه حتى غدا جنساً قائماً بحد ذاته.

ب ـ النفعية والإرهاق النفسي

كان استخدام الشعر لأغراض خارجية ونفعية ظاهرة شائعة في الشعر العربي منذ الجاهلية حتى اليوم، وقد تناول الشعر في العصور الوسطى أبواب المديح والفخر والهجاء لهذا الغرض. وكان المديح الذي تطور تطوراً كبيراً في العصور الأموية والعباسية، يقصد إلى دعم هيمنة الدولة والخليفة، وإلى تثبيت السلطة التي يمارسها الأخير، وكان يُعد واحداً من الأركان الأربعة الرئيسية للشاعر الفحل. أما الفخر فكان يعبر عن اعتزاز الشاعر بالقبيلة ومآثرها في الحرب والسلم، ويؤكد نسبها ويسرد تاريخها (ومن هنا كان «الشعر ديوان العرب»)، بينما كان الهجاء يصوّر الجانب الآخر من المدح، وهو يُعنى في الدرجة الأولى بسياسة القبيلة ومنزلتها.

كان شعر المديح في الجاهلية يخاطب عادة الرجال الذين يستحقون المديح، دون غرض في نوال مادي يأتونه. ثم عند قيام الخلافة الأموية، اتخذ المديح مظهراً نفعياً ازداد وضوحاً في العصور اللاحقة. وغدا المديح هدفاً رئيساً لدى الشعراء، يتصل بالعطاء المادي الذي قد يبلغ قيمة عالية في بعض الأحيان، حتى تطور أخيراً إلى ما يشبه الطقوس، له موضوعات تكاد تكون محدّدة، ذات صيغ وقواعد مرسومة يحاول الشاعر من خلالها أن يثبت إبداعه[(١١)]. وقد نشأت الظاهرة نفسها في الأندلس، واستمرّت حتى العصر الحاضر حيث عاد هدف المديح يدور حول الأمة وأبطالها، وبخاصة أولئك المناضلين من أجل الحرية. وباستمرار المديح كفن شعري استمرت في الشعر جميع العناصر الفنية التي تصاحب هذا الموضوع، بين بلاغة ونبرة عالية وإيقاعات فخمة[(١٢)].

=حيث يبدأ بوصف شجرة من الدرّاق الأصفر في حديقة تزدهر فيها كثير من الزهور الملونة (ص ١٥٥). هذه واحدة من المحاولات المبكرة للمزج بين «النورية» والمديح. وعند الصنوبري كثير من أمثلة النوريّات والروضيات.

(١١) ظهر مؤخراً عدد من الدراسات المهمة عن المديح الإسلامي. انظر مثلاً: Stefan Sperl, *Mannerism in Arabic Poetry : A Structural Analysis Selected Texts: 3rd Century AH/9th Century AD-5th Century AH/11th Century AD*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989), pp. 9-47, and Suzanne Pinckney Stetkevych, *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*, Studies in Arabic Literature; v. 13 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1991), pp. 109-235.

(١٢) في القرن التاسع عشر كان المديح ما يزال يوجه نحو الحكام وكبار الشخصيات. للمزيد عن ذلك، انظر: Salma Khadra Jayyusi, *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1977), vol. 1, p. 29.

في المشرق، بلغ المديح في العصور الوسطى ذرى سامقة على أيدي شعراء من أمثال أبي تمام (١٨٨؟/ ٨٠٤؟ ـ ٢٣٠هـ/ ٨٤٥م) والبحتري وابن الرومي والمتنبي، وكان يتناول شخصيات سياسية بارزة، وبخاصة خلفاء بني العباس؛ كان مديح المتنبي يدور في الدرجة الأولى حول سيف الدولة، أمير حلب وشمال سوريا، إذ كان الشاعر ينظر إليه بإعجاب صادق، بسبب كرم نسبه ومآثره في الحروب مع الدولة البيزنطية. ومع ذلك، لم يقتصر المديح على رجال كان الشاعر يعدهم عظماء فعلاً؛ فنرى المتنبي نفسه يمدح كافوراً، حاكم مصر، الذي لم يكن يشعر تجاهه باحترام فعلي، لقد كان الطموح السياسي والحاجة إلى المال وراء مزاولة المديح باستمرار. وعرفت الأندلس وضعاً مشابهاً.

بعد سقوط الخلافة في الأندلس نهائياً عام ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م وانقسام البلاد إلى عدد من الدويلات، غدا بوسع الشعراء السعي إلى عدد من بلاطات ملوك الطوائف الذين لم يكونوا جميعاً من محبي الشعر ورعاته، مما ساعد بشكل جزئي على استمرار هذا التقليد في الشعر، الذي تأسس في عهد الخلافة[١٣]، وذلك بإجزال العطاء للشعراء ليضمنوا ولاءهم. وبقدر ما كان كثير من الأمراء وكبار رجال الدولة أنفسهم شعراء، كذلك كان الكثير من الشعراء ذوي مطامح سياسية، وحكاية ابن عمار المأساوية، التي سبق ذكرها في البحث السابق، مثال واضح على ذلك. إن مدائح بعض الشعراء الأندلسيين لعدد من ملوك الطوائف، ومن بعدهم المرابطين والموحدين (الذين لم يألفوا لغة الأدب العربية)، تعوزها نبرة الصدق؛ فقد كانت تلك المدائح مفروضة على الشعراء بحكم عرف سائد، وضرورة سياسية وحاجة الشاعر إلى المال. وكان المجال للهجاء والتبجح ما يزال واسعاً، كما كان مديح أحد الأمراء غالباً ما يستدعي إغضاب الآخر، وكان الحكام أحياناً يستخدمون الشاعر لمهاجة أعدائهم[١٤]، فليس من المستغرب إذن أن يخيم شعور عميق بالإرهاق يؤدي بدوره إلى نزوع طاغ نحو نوع آخر من الشعر بعيد عن نفاق المدائح وتقاليدها المكرورة. وكان الجواب عن

---

(١٣) كان الحكم المستنصر (الذي حكم من ٣٥٠هـ/ ٩٦١م ـ ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) كثير التشجيع للثقافة والشعر. انظر: إحسان عباس، **تاريخ الأدب الأندلسي**، ج ١: **عصر سيادة قرطبة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠)، ص ٤٣ ـ ٥٢. وانظر الطريقة التي كان المنصور بن أبي عامر يكرم بها الشعراء الذين يعدهم النقاد من المجيدين فيجري عليهم رواتب منظمة (ص ٦٠). وقد استمر هذا التقليد في عهد ابنه عبد الملك المظفر (الذي حكم من ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م ـ ٣٩٩هـ/ ١٠٠٨م) (ص ٦٢).

(١٤) مثال ذلك هجاء ابن شُهيد للفقهاء بناء على أوامر آخر الخلفاء هشام المعتضد الذي حكم من ٤١٧هـ/ ١٠٢٦م ـ ٤٢٢هـ/ ١٠٣١م). انظر: أبو عامر أحمد بن عبد الملك بن شهيد الأندلسي، **ديوان ابن شهيد الأندلسي**، جمعه وحققه يعقوب زكي؛ راجعه محمود علي مكي، تراثنا (القاهرة: دار الكاتب العربي، [١٩٦٩])، ص ٨١ ـ ٨٢.

هذا التعب، الذي يمكن أن يطلق عليه اسم «الإرهاق النفسي» هو هذا الشعر المتميز بالمهادنة والحيادية والهدوء، المنفصل تماماً عن النفعية، وعن العلاقة الدائمة - والدونية في حالة المديح - مع الآخر.

ج - ظاهرة جمالية

ينطوي الوصف الخالص على مشكلة أساسية، فهو في افتقاره إلى التجربة الفعلية يتعارض مع ما يعده كثير من المنظرين وظيفة الشعر الأساسية، أي استقصاء الوضعية الإنسانية وتصويرها، وهو همّ الشعراء في جميع الثقافات (باستثناء فترات قليلة) طوال تاريخ الشعر. كان تصوير التجربة الإنسانية يختلف عمقاً واتساعاً، ولكن يبدو أن الشعر يستجيب بشكل طبيعي للمشاعر والتجارب الإنسانية، وللانشغال بما هو «إنساني» في جوهره. ولا يقتصر ذلك على تصوير تجربة الشاعر الداخلية، لأن كثيراً من شعر التجربة الخارجية - كشعر المديح والهجاء والموضوع الوطني والشعر الرعوي واليوتوبي، والشعر القصصي والتمثيلي - ينطوي كذلك على محتوى إنساني واضح.

يقول أورتيغا إي غاسيت (Ortega y Gasset) في معرض حديثه عن اتصال الفن بالتجربة الإنسانية: «بالنسبة لغالبية الناس يكون ذلك هو الأساس الطبيعي الوحيد الممكن للعمل الفني. الفن صورة للحياة، وهو الطبيعة التي تُرى من خلال مزاج [الشاعر]، وعرض لمصائر البشر...»[١٥]. لكن تاريخ الشعر العالمي يبيّن كذلك ظهور حركات جمالية صرف، تبتعد عن العنصر الإنساني الذي نحبه في الشعر عادة، وتنفرد بتصوير العناصر الجمالية التي هي بعبارة أورتيغا أيضاً، عناصر «مزاجية واعتباطية» تخلو من النفعية ومن أي نوع من أنواع الكسب. وإن ظهور الجمالية في أوروبا في القرن التاسع عشر مثال واضح على ذلك. ولكن المؤكد أن مثل هذه الحركات يمكن أن توجد في أنواع عديدة من الأدب العالمي، ولا شك أن التنظير النقدي الذي اقتصر على التجربة الأوروبية يشير إلى الطبيعة غير المكتملة للنظريات النقدية الحديثة وإلى افتقارها الكبير إلى توثيق أدقّ وأوسع مهاداً، إذ إنها لم توجّه عنايتها إلى تجارب الشعر الإنساني عامّة. فعلى سبيل المثال، إن الشعر العربي من أبرز نماذج الشعر العالمي وأكثرها تطوّراً وتعقيداً، لكنه، حتى عهد قريب، كان موضع تجاهل أو سوء فهم من كثير من المؤرّخين له سواء كانوا عرباً أو مستعربين[١٦]، فقد

---

(١٥) José Ortega y Gasset, *The Dehumanization of Art and Other Essays on Art, Culture and Literature*, 2nd ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), p. 24.

(١٦) مما يقع خارج حدود هذه المناقشة الدخول في الأسباب التي دعت إلى سوء الفهم المأساوي حول تاريخ اللغة العربية والشعر العربي من جانب عدد غير قليل من الكتاب العرب، وبعض المستعربين كذلك. والمشكلة في تاريخ الآداب واللغة العربية أنه، باستثناء بعض كبار الكتاب مثل طه حسين ومحمد النويهي وإحسان عباس وغيرهم، فإن كثيراً من الكتاب العرب الذين كتبوا بشكل إيجابي عن ذلك الأدب =

تناول هؤلاء الشعر العربي بطريقة مغلوطة، وأحياناً منقوصة قد تبلغ حدّ الازدراء. بينما كان المنظّرون للشعر والفن كفيلين بأن يستفيدوا فائدة كبيرة من دراسة هذا الشعر العريق ومظاهره الفنية المدهشة.

إن التغيرات في الشعر، جذرية كانت أو محدودة، لا تحدث دائماً بشكل واعٍ، والتجارب الشعرية الناجحة ليست بالضرورة نتيجة تجريب مقصود أو أية معرفة سابقة بنظريات الشعر[١٧]. لا ريب أن تلك التغيرات تتأثر بالجو الثقافي، وتوقعات النقاد والجمهور في عصر بعينه، وبالضرورة التي تفرضها اللحظة الاجتماعية (والسياسية)، لكن للشعر حياته الفنية الخاصة كذلك، التي تتطور بخطى متسارعة أو متباطئة، حسب الظروف، ولكنه لن يلبث حتى يمهّد السبيل لتغيّر فنّي وتطوّر تقني. وعلى المراقب أن يتذكّر أن للشعر، كجميع أشكال الفنّ الأخرى، دوراته الخاصّة في النموّ والتطوّر العضويّ، ومدى احتماله لاستمرارية نموذج معيّن، أو أسلوب معين في كتابة الشعر، ولا بدّ أن يأتي وقت يحلّ فيه الإرهاق الجمالي، حيث تكون بعض هذه الأساليب أو المدارس قد وصل حدّ الإشباع[١٨]، فيصبح تغيير الاتجاه ضرورة حاسمة، ويحدث هذا إما فجأة أو تدريجياً ويستمر عند بضعة أجيال من الشعراء. وكان هذا ما جرى لشعر الطبيعة الذي أتحدّث عنه في هذا المجال.

لا يمكن أن تكون النوريّات والروضيّات التي قد تقتصر أحياناً على وصف

= هم في العادة من طراز قديم. فهم إذ يقدمون حججاً عاطفية، أو دينية في الغالب، حول عظمة الأدب القديم ورفعة اللغة، فإنهم لا يخفقون في الإقناع وحسب، بل إن كلامهم يقع على المسامع كالجعجعة الفارغة. من ناحية أخرى، فإن أولئك الكتّاب العرب الذين هاجموا التراث الأدبي العربي، وسَرْدُ أسمائهم يطول، كانوا عادة إما متحيّزين أو غير دقيقين علمياً، لأن معرفتهم باللغة والثقافة العربية محدودة، وآراؤهم في كثير من الأحيان، ترديد لأقوال مؤرّخين غير عرب. ولكن الوضع الآن بدأ يتغيّر وظهر عندنا نقّاد ومؤرّخون عرب على اطّلاع واسع بتاريخ أدبهم ولغتهم وبالتراث الحديث في النقد العالمي، وأصبح الشعر الكلاسيكي يُفسّر في إطار نقديّ حديث بوصفه مساهمة شعرية كبرى في تاريخ الشعر العالمي. وكذلك ظهر الاتجاه الإيجابي المتبصر نفسه في أعمال عدد من المستعربين الجدد.

(١٧) استعمال ذي الرمة، الشاعر الأموي (٧٧هـ/٦٩٦م - ١١٧هـ/٧٣٥م) - وربما كان أمياً - للجناس الكثير في شعره ولكلمات الترادف في حروف العلّة يعود إلى موهبة الشاعر التي كانت تتحكّم غريزياً في ما ينظم.

(١٨) إن لاستمرارية شكل الشطرين في الشعر العربي عبر أكثر من سبعة عشر قرناً تفسيراً تقنياً تحدثت عنه في عدد من الدراسات. انظر: Salma Khadra Jayyusi: «The Persistance of the Qasida Form,» in: Stefan Sperl and C. Shackle, eds., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 vols. (Leiden: E. J. Brill, 1996), and «Tradition and Modernity in Arabic Poetry, the Constant Challenge, the Perpetual Assertion,» in: J. R. Smart, ed., *Tradition and Modernity in Arabic Language and Literature* (Richmond, Surrey, UK: Curzon Press, 1996).

لوحة ساكنة قد استهوت أجيالاً من الشعراء لأن هؤلاء كانوا مجرّد شعراء سطحيين أو مقلّدين. فنحن هنا أمام ظاهرة أدبيّة أصيلة لا بدّ أن ترتبط بشيء أكبر منها. لكن الباحثين في هذا الشعر لم يحاولوا تفسير هذه الظاهرة في إطار فنّي. يقول إميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez):

«إن الشعر الأندلسي بعامة ـ فيما خلا بعض الاستثناءات ـ فقير جداً من الناحية الفكرية... فقد عاش [الشعراء] مكبّلين بقيود القوالب الشكلية الجامدة، ومن ثم لم يستطيعوا أن يُدخلوا على الشعر من التغيير إلا أشياء تمس المعاني ـ مثلهم في ذلك مثل أترابهم من المشرقيين ـ فحاولوا أن يعطوا هذه المعاني صوراً جديدة عن طريق تقطيرها في أنابيق بلاغية، وأوغلوا في ذلك حتى استخرجوا منها تلك الزخارف الشعرية العربية (Arabesque)... كانت القصائد الأندلسية، المنمقة المترفة المعقدة، خالية من أي نظام فكري، بل ومن الإحساس الإنساني في أحيان كثيرة»[١٩].

إن هذا التعليق ليس بعيداً عما ألفناه، إذ إنه يصور سوء الفهم السائد عن الضرورات الإبداعية وراء هذا النوع من شعر الوصف. وإذ توحي افتراضات الركابي بوجود شعراء وهميين منغمسين في حياة مترفة بين خمرة ونساء ولذائذ، توحي فكرة غوميز بوجود شعراء فارغي العقول منهمكين في المبالغة في تجارب صور شعرية تصل حد «الزخارف العربية» المثقلة بالمحسّنات المترفة.

ما يبدو لي أنه حدث هو أن الشعراء، وقد ثَقُلت عليهم وطأة النفعيّة، وما يتهدد الحياة من حروب خارجية أعقبتها في الداخل سنوات «الفتنة» الحرجة، دفعت بهم إلى هذا النوع من الشعر، لا بوصفه محض هروب من الإرهاق النفسي، بل بوصفه كذلك هروباً من الإرهاق الجمالي الذي سببه تكرار أنساق المديح وغيرها من الموضوعات النفعية. ونشأت الحاجة إلى موقف من الحياد والهدوء جديد تماماً، وإلى تحرر من أفلاك السلطة وأدران السياسة، وإلى توجه للرسم بالكلمات. والواقع أن الميل إلى هذا النوع من اللغة الشعرية المزوقة يجب ألا يعدّ تقليصاً لمَعين الشعر، بل توسيعاً للغة الشعرية وتدريباً للخيال لكي يركّز إلى حين على التفنّن اللفظي، ويتصيّد النعوت النادرة، ويواصل البحث عن طرق جديدة في وصف الشيء نفسه: وردة، نرجسة، بنفسجة، خميلة، حديقة، غدير... الخ. وعندما يكون القسم الأكبر من القاموس الشعري قد تكرّس لتمجيد الصورة المثلى لأرباب السلطة، حيث يتنافس مئات من الشعراء لالتقاط معنى جديد لم يُسبق إليه، وعبارة طريفة لم تُكتشف، في

(١٩) إميليو غارثيا غوميز، الشعر الأندلسي: بحث في خصائصه وتطوره، ترجمه حسين مؤنس عن الإسبانية، ط ٢ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥)، ص ٢٥.

مجال محدود غير طبيعي لا يستسيغه كثير من الشعراء، يتوجب على اللغة أن تعيد اكتشاف كنوزها الدفينة، وتستخدم وسائل جديدة في التعبير، وتبحث في إمكاناتها الراهنة، وتأتي بالجديد الطريف، وإذ تهجر المألوف والمتوقع، فإنها تفتح المجال لحيوية جديدة في لغة الشعر والمجاز.

كان الشعر الجاهلي يتضمّن التنوّع المطلوب لاستغلال القاموس اللفظي المتاح يومئذٍ استغلالاً واسعاً، كما أنه جمع في القصيدة الواحدة عدداً من الاتجاهات المتعارضة في الفن. وكانت القصيدة العربية بناء يضمّ أساليب شعرية متعدّدة لو تسنّى للواحد منها أن يهيمن لكان أصبح مدرسة شعرية مستقلّة مستتبّة، كما أنه كان يضمّ تجارب إنسانية متلوّنة، شخصيّة وجماعية، وكان، في الوقت نفسه، قد اهتدى غريزيّاً إلى العلاقة، وهي علاقة متطوّرة في تاريخ الشعر العربي، بين الشاعر وفنّه، أي إلى جماليّات الفن. إن المجال هنا لايسمح لنا بتحليل كامل للعلاقات المختلفة التي ربطت بين تلك الاتجاهات المتعارضة في القصيدة العربية، ولكن تلخيصاً سريعاً قد يعين في تفسير ما أذهب إليه: أوّلاً: يأخذ عدد من النقاد على القصيدة العربية القديمة أنها تضمّ عدداً غير قليل من الموضوعات، ولذا فهي لا تنمو نموّاً عضوياً. غير أن القصيدة الجاهلية كانت سجلاً للتجربة الإنسانية بأكملها. وثمة محاولات نقدية استطاعت أن [illegible] العلاقات الدقيقة التي تكوّن في القصيدة نوعاً من الوحدة. وثانياً: هناك وجود عدد من المدارس الشعرية في آن معاً: ترابط رهيف بين الرومانسيّة (كما نلمس في افتتاحيّات الوقوف على الأطلال وما يشيع فيها من حنين لفراق الأحبّة ولزمن لا يعود) والواقعية (كما نلمس في سرد مفاخر القبيلة. وفي الأقوال الحِكَميّة التي تضفي على الشعر أبعاداً فلسفيّة) وأساليب الشعر المواربة (كما نلمس في أنساق الرمز والنماذج العليا في كثير من المقاطع التي تصف الرسوم الدارسة ومطايا الصحراء والرحلة والطراد... الخ)، وثالثاً: كانت القصيدة تجمع كذلك مفهومين كبيرين طالما وقف الواحد منهما في معارضة مع الآخر، وهما، أولاً: هل على الفن أن يكون في خدمة المجتمع (كما يحدث عندما يتحدّث الشاعر عن مآثر قبيلته وبلائها في الحروب أو عندما يشيد بعزّها ومكانتها) وهو مفهوم يقف ضد مذهب الفن للفن الذي هو قضية جمالية خالصة (وينعكس هذا في الأوصاف الدقيقة للرجل والمرأة المثاليين، وفي أوصاف حيوانات الصحراء وتلك المظاهر من حياة الصحراء التي تسترعي الوصف المباشر). وكان من شأن التطوّر الفني الراقي الذي أصاب هذه الأوصاف مع الزمن فحوّل الكثير منها إلى رموز ونماذج عليا أن القصيدة الجاهلية أصبحت مع الزمن أعمق في مدلولاتها الإنسانية، فقد كانت الصفة الأساسية في قسم الوصف في القصيدة الجاهلية، على ما يبدو لي، مكرّسة في البدء للوصف الفنّي وبريئة من العنصر الإنساني والالتفات إلى الوضعية الإنسانية، أي أنها بدأت أوصافاً مباشرة بسيطة لأشياء كانت عزيزة على قلب الشاعر: حبيبته، مزاياه

الرجولية، قبيلته، مطيّته، رحلته... الخ. ثم اكتسبت مع التكرار علاقة إما رمزية أو مباشرة مع التجربة الانسانية لتدلّ على شيء أكبر منها يدخل في صميم معاناة الإنسان وتلمّسه لمعنى حياته. فأصبحت، مثلاً، الرحلة الصحراوية بمصاعبها وأخطارها رمزاً لمسيرة الإنسان الشاقّة في الحياة، وهذا مثل واحد من أمثلة عديدة أخرى. إنه من المؤسف أن ليس بين أيدينا مدوّنات عن الشعر الجاهلي المبكّر يوم كانت هذه التقاليد أقل تطوّراً، غير أن بوسعنا أن نرى أن الأوصاف في تلك القصائد تطوّرت حتى اكتسبت العمق المغلّف والصورة الراقية التي نجدها في ما وصل إلينا من الشعر الجاهلي وما بعده، ولا سيما شعر ذي الرمة.

لكن تطوّر فن الوصف خلال القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي اختلف عن هذا، فقد كان يعكس صفات جمالية صرفة وهجر، في أغلب نماذجه، العلاقة مع الوضعية الإنسانية (إلى أن أعاد إليها اعتبارها ابن خفاجة في بعض شعره الأعمق). لتحديد هذا الفن الجمالي الخالص يحسن أن نبدأ في النظر في ما لا تؤدّيه أوصاف الطبيعة هذه: إنها لم تكن مرتبطة عادة بسرّ الخليقة، ولا تصوّر الله كوجود قدسي أسمى وراء وجود الطبيعة، إلا في ما ندر. كما أن الشاعر لم ينظر إلى الطبيعة كإلٰهة، فقد تحدّثت النوريّات عن الطبيعة المجزّأة حيث نظر الشاعر، كاختصاصي التشريح، إلى أصغر أجزائها وركّز وصفه عليها، لا على عالم الطبيعة الشاسع المتنوّع الجمال، وكانت جلّ صوره أشبه بلوحات سكونية. لعلّ الروضيّات كانت تعكس عالماً أكثر اتساعاً ساد فيه شيء من الحركة أحياناً، لكنها بقيت في العادة بمعزل عن أية تجربة إنسانية مهمّة. ثم إن الطبيعة في هذا الشعر لا ترتبط بنظام خلقي، بل إنها بمعزل كامل عن الأخلاق. وهي لا تثير التأمّلات عند الشاعر، ولا تدفع إلى آراء فلسفية في الحياة والكون، ولا تتكشّف عن أيّ نوع من الرمز أو الفكر الأسطوري، كما أن هذا الشعر لا ينطوي على هدف تعليميّ، إذ إن هدفه الوحيد الممكن، بعد وجوده بالذات، هو التفوّق على قطعة أخرى شبيهة به. وليس ثمّة أثر للشوق إلى الحياة البدائيّة في هذا الشعر، فمع أنه منفصل عن المشاغل الاجتماعية جميعها، إلا أنه يُكتَب في العادة في سياق مجالس الشرب والمتعة. ثم إننا لا نجد في هذا الشعر أي رفض لحياة المدينة، بل نجد إبرازاً لها، غير أنها حياة لا تنطوي على أي شعور بالصراع. وليس في هذا النوع من الكتابة الشعرية أي ابتهاج بالروح، بل شيء من التوهج الجمالي لا يرتبط عادة بأي فرح روحي بالجمال. الفرح فيها شكلي، مرئي، خارج حدود الروح. إن الذي يوجد فيها قبل كل شيء هو النظام، نظام منسّق واضح المعالم، وطبيعة أخضعت لنظام يسوده الإنسان ويضعه تحت سيطرته. فالقصيدة، أو ذلك الجزء منها المخصص لهذا النوع من الوصف لا يحتاج إلى أي بُعد مثير يربطه بما هو خارج عنه، وهي لا تطمح أن تنصهر بمشاعر أخرى أو تستثير مزاجاً بعينه. فالقصيدة أو القطعة الوصفية كيان عضوي مستقل، مكتف بذاته، يستجيب لحاجة

جمالية «الإدراك أن الجميل ذو أهمية مستقلة وأن الشاعر يجب أن يكون شديد الحذر فنياً في عمله»[٢٠] وقد كان الشعراء حذرين فعلاً في جهدهم الدؤوب نحو الكمال في أوصافهم. وما كان أشقّ ذلك من جهدا فهذا ما يقوله أبو بكر محمد ابن القوطية، وهو من شعراء القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، في وصف جوزة:

ومُطبقةٌ لِفقَّينِ أحسنَ ما تُرى | كما انطبقَ الجفنان يوماً على الكرى
إذا فُتِحَتها مديةٌ قُلتَ مُقلَةً | أجَدَّ بها فتحُ العيون لتنظُرا
وباطنها من باطن الأذن خلقة | غضوناً إذا شبّهتها وتكسُّرا[٢١]

ومع هذا، فإن الشعراء في سعيهم نحو الكمال، لم يكونوا كالشعراء الأوروبيين منقطعين لعبادة الجمال أو المثل الأعلى. فإن فن الوصف في العربية لم يكن مقصوراً على وصف الجميل بل كان يهدف إلى وصف الشيء وصفاً جيلاً. هذا ابن شُهيد يصف البرغوث:

ومُنَفِّرٍ للنوم مسكنُه، إذا | نام المُملَّكُ، بين أثناء الثيابْ
يسري إلى الأجسام يهتك عدوُه | عن كل جسم صيغ بالنُّعمى حجابْ
ويعضّ أرداف الحِسان وما لَهُ | كفٌّ ولكن فوهُ من أعدى الحِرابْ
متحكم في كل جسمٍ ناعمٍ | متدلّلٍ ما بين ألحاظِ الكِعابْ[٢٢]

مثل هذه الأشعار تفتقر في العادة إلى الحرارة التي ترافق جميع أفعال العبادة، كما أنها لا تنطوي عادة على خصائص رمزية. فهي أقرب ما تكون إلى نتاج صنعةٍ مقيدة بشروط، واختبارٍ قاسٍ لمهارة الشاعر وهو يحاول الوصول بها نحو الكمال.

ففي اكتفائه الذاتي، وتناوله الواعي للمادة الشعرية، وتحرره الكامل من الوعظية والنفعية وفكرة الكسب، ومن القضايا الاجتماعية والخلقية، يحقق هذا الشعر شروط مذهب «الفن من أجل الفن» ـ وقد تمّ ذلك كله بهدوء، دون وعيٍ ملموس بمغزى هذه الحركة المهمة في تاريخ الشعر العربي التي كانت في أيدي الأوروبيين في القرن التاسع عشر مبعث اهتمام كبير وجدال لا ينتهي.

---

(٢٠) انظر: «Aestheticism,» in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, enlarged ed. (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974).

(٢١) الترجمة الانكليزية واردة في: Cola Franzen, *Poems of Arab Andalusia* (San Francisco: City Lights Books, 1989).

(٢٢) ابن شهيد الأندلسي، ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص ٨٧، وانظر وصف «الخرشوفة»، ص ١٤٠.

د ـ أثر القرآن

من المفيد كذلك أن نتلمّس تأثر هذا الوصف ببعض سور القرآن الكريم. ففي سورة الرحمن، مثلاً، نجد أمثلة عديدة لمقارنة الحسّي بالحسّي ـ وهو نوع من الصور يكثر في «النوريّات» و«الروضيات». ففي هذه السورة الفائقة الجمال نجد سرداً شيقاً لكثير من هبات الأرض البديعة، تُنقل إلى فردوس العالم الآخر الذي لا مثيل له على الأرض: لؤلؤ ومرجان واستبرق، وخمائل مريحة وطنافس خُضُر، وزرابيّ مبثوثة، وفاكهة ونخل ورمان، وعيون نضّاحة، وأغصان وارفة وأوراق زاهية وجنّات داكنة الخضرة، وفوق ذلك كله غيد حسان ﴿لم يَطمِثهن إنس قبلهم ولا جان﴾. ويجب ألاّ يغيب عن البال أثر مثل هذه الأوصاف التي توجد بكثرة في القرآن الكريم الذي يحفظه كثير من المسلمين، أو يحفظون جزءاً منه، عن ظهر قلب. ومن المفارقة أن نجد أن هذه الأوصاف تقارن، ضمنياً، بين خصوبتها وجدب الصحراء وقحطها، مما جعل وعود القرآن بحياة خصبة مورقة في الخلود تستهوي عرب الصحراء بقوّة، أكثر مما ينجم عن مقارنتها بالخصوبة والخضرة التي تزدهي بها الأندلس. فالشعراء الأندلسيون الذين كانوا يبدعون هذه الأوصاف لم يكونوا متأثرين بدعوة الخضوع للّه وملكوته في القرآن الكريم، ولم تكن هذه القصائد استجابات شعرية رائعة لعجائب القدرة الإلهيّة. ثم إن الأوصاف في سورة الرحمن تتخلّلها عبارات استفهام تعجّبيّ، كالآي: ﴿فبأيّ آلاء ربكما تكذّبان﴾ وغير ذلك من آيات التذكير المتكرّرة العالية الإيقاع بجبروت اللّه. لكن هذه العلاقة مع القدرة الإلهية لا تتغلغل في هذا الشعر إلا في أبيات عابرة هنا وهناك. وهذا مما يشير ثانية إلى الطبيعة «الجمالية» الصرف في هذه الأوصاف.

٣ ـ العلاقة مع فن الزخرفة العربية

إن العلاقة التي يجدها غارثيا غوميز بين هذه الأشعار التي يغلب عليها التزويق والزخرفة العربية أمر لا يخلو من الشذب. ولذا من المفارقة أن نجد بين شعراء القرن العشرين في إسبانيا أمثال رفائيل ألبرتي (Raphael Alberti) ولوركا (Lorca) وهما ومن معهما من أصدقاء أفادوا فائدة كبرى من ترجمات غارثيا غوميز وأبناء جيله لتلك الأشعار الأندلسية. ففي مقابلة مع نتاليا كلاماي ألبرتي (Natalia Calamai Alberti) نجدها تقول:

«كان كتاب الشعر العربي الأندلسي الذي أخرجه غارثيا غوميز بين عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩ بمثابة كشف بالنسبة لي، وكان له أثر كبير في أعمالي، وفوق ذلك، كان له أثر في أعمال فيديركو غارثيا لوركا ـ فقد أخرج الأخير مجموعة «قصائد» بعنوان ديوان تمريت *(El Divàn del Tamarit)* وقصائد أخرى مشابهة ما كان لها أن تُكتب لولا ظهور كتاب غارثيا غوميز. لقد أعجبتُ كثيراً بذلك الشعر الذي لم يكن معروفاً حتى

ذلك الحين إلا في ترجمات أنجزت في القرن التاسع عشر، ثم ظهرت فجأة بفضل جهود باحث من الطراز الأول، ذي حسٍّ جديد بما يجب أن تكون عليه الترجمة، رجل هو في الحساب الأخير من أبناء جيلنا، جيل الـ ٢٧، جيل عميق الاهتمام بالشعر. لقد فتح ذلك الكتاب عيوننا على ذلك الماضي الأندلسي جميعه، وقرّبه إلينا بحيث جعلني في انشغال كبير بأولئك الكتّاب، أولئك الكتّاب الأندلسيين الذين ولدوا في إسبانيا. . . أولئك الكتّاب الرائعين الذين يتلاءمون تماماً مع شعرائنا في العصر الذهبي. فلو درسنا الشعر العربي الأندلسي بإمعان، بما يملأه من استعارات ودقائق أسلوبية، لوجدنا أن ثمة استمراراً بينه وبين ما جاء بعده من شعر غونغورا (Góngora) وشعر سوتو دي روخاس (Soto de Rojas) وشعرنا بالذات، بعد ذلك بقرون»[٢٣].

ليس من الصعب ملاحظة العلاقة بين الزخرفة العربية وبين هذا التوكيد على دقائق الوصف. ومع ذلك فإن العلاقة متبادلة، لأن الزخارف العربية نفسها، قد أظهرت منذ عهد مبكّر اهتمام الفنان بالأنساق النباتية والزهرية، ونجد أول تلك الأمثلة على الجدران المزججة (الموزاييك) لقبة الصخرة في القدس، حيث تسجل الكتابة على الجدران تاريخ السنة ٧١هـ/ ٦٩١م، أي خلال عهد عبد الملك بن مروان (الذي حكم من عام ٦٥هـ/ ٦٨٥م ـ ٨٥هـ/ ٧٠٥م). وبعد ذلك، في عهد الوليد بن عبد الملك (الذي حكم من عام ٨٥هـ/ ٧٠٥م ـ ٩٥هـ/ ٧١٥م) بُني المسجد الأقصى في القدس حيث ظهر الاهتمام الفني نفسه. وفي عهد الخليفة هشام بن عبد الملك (الذي حكم من عام ١٠٦هـ/ ٧٢٤م ـ ١٢٦هـ/ ٧٤٣م) بُني قصر المُشتّى جنوب مدينة عمّان الحالية، حيث ظهرت من جديد تلك التشكيلات الزهرية الرشيقة. وفي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي نفسه نرى تلك التشكيلات كذلك في قصر المفجَّر الأموي قرب أريحا، وبعد ذلك في العهد الأموي المبكّر نجد قصر الحَيْر الغربي والحَيْر الشرقي في سوريا[٢٤]، واستمر هذا التقليد بعد ذلك. وقد يعزو المرء هذا الاهتمام الخاص بتصوير أشياء الحياة الساكنة إلى أن الإسلام، الذي فتح للعرب آفاقاً بيئية ما كانوا يحلمون بها في الجاهلية، قد منع كذلك التمثيل في الفن، فعادت إمكانات

---

(٢٣) تذكرها كولا فرانزن في المقدمة في: Franzen, Ibid., p. ii.

ومن الطريف أن نجد اهتماماً شديداً بهذا الشعر يظهر في الوقت نفسه بين المترجمين الناطقين بالانكليزية. وقد ظهرت مؤخراً ثلاث ترجمات لمقتطفات من الشعر الأندلسي، وبخاصة من مجموعة القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي في: أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، حققه وعلق عليه محمد رضوان الداية، التراث الأندلسي، طبعة حديثة (دمشق: دار طلاس للدراسة والترجمة والنشر، ١٩٨٧).

(٢٤) وقد تلطف بهذه المعلومات ناصر رباط، الأستاذ المساعد في كلية العمارة في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا والخبير في العمارة الإسلامية.

الإبداع في الفنون الجميلة، باستثناء العمارة، تتركز بحكم الضرورة على الفن غير التمثيلي، فكانت الزخرفة العربية (وفن الخط) من مظاهرها الكبرى. وعلينا أن نتذكر أن العصر الجاهلي لم يعرف من الفنون التشكيلية ما يمكن أن يُبنى عليه عرف يشكل تحدياً لهذا الحظر. فعرب الصحراء في الجاهلية، وأغلبهم رُحّل، كانت لغتهم وأشعارهم قد تطورت إلى درجة القدرة على التعبير عن اتساع كبير في الوعي الإنساني والتجربة الوجودية والنبوغ المبدع، ولكن لم يكن لديهم تراث من الفنون التشكيلية في تلك العصور ما قبل الإسلام، لأنه لم تكن لديهم الوسائل المادية لتطوير أي من تلك الفنون. فالرسم والنحت لا يمكن ممارستهما إلا في بيئة توفر المادة الأساسية لتلك الممارسة، إلى جانب حياة مستقرة تضمن الحفاظ على تلك الفنون. وبناء على ذلك استطاع عرب الجاهلية أن ينجزوا بالكلمات ما كان سواهم من سكان بيئات أخرى خليقين أن يبدعوه بالنحت والرسم.

ثانياً: ظهور ابن خفاجة

١ ـ ملاحظات أولى

يمثل ظهور أبي إسحاق إبراهيم بن خفاجة (٤٥١هـ/١٠٥٨م ـ ٥٣٣هـ/١١٣٨م) انعطافة جديدة في الشعر الأندلسي. وينظر مؤرخو الأدب عادة إلى التغيير الذي أوجده في هذا الشعر في إطار معالجته للطبيعة، بينما يراه آخرون في إطار موقفه الخاص من العالم، وهو موقف ينطوي على مشاعر غاية في العمق والرهافة تجاه المشكلات الوجودية، وبخاصة مشكلات الشباب والشيخوخة، والحياة والموت. ولا ريب أن هذا الموقف الوجودي، إلى جانب معالجته للطبيعة في قصائده الأكثر حذلقة، يكشف عن ذهن أصيل ثرّ عميق؛ لكن موقع ابن خفاجة من الأصالة الشعرية لا يقف عند هذا الحد، بل يشمل كذلك، وبطريقة شديدة الخصوصية، قضايا اللغة والأسلوب، والمفردات وبنية الجملة. وبعض قصائده في الواقع يكشف عن تطور لغوي مهم شديد الوضوح.

ولد ابن خفاجة في شُقر قرب بلنسية حيث عاش معظم حياته. وكان موطنه مشهوراً بخصبه وجمال خضراته[٢٥]، وقد ساعده ذلك على الإفادة كثيراً من التجربة

---

(٢٥) يصف الحميري (من القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي) جزيرة شُقر بأنها كثيرة الشجر والثمر والمياه والسكان، فيها المساجد والخانات والأسواق، يحيطها النهر ولا يمكن الوصول إليها في الشتاء إلا بالسفن. انظر: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحميري، صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار، صححها ونشرها وعلّق حواشيها إ. لافي بروفنصال (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧)، ص ١٠٢ ـ ١٠٤.

الطويلة في شعر الطبيعة في المشرق وفي الأندلس، وفي تطويرها والتوسع فيها إلى مستوى لم يسبق لها بلوغه قط. وقد أصاب ابن خفاجة حظاً وافراً من التعليم، وكان على جانب من الثراء، وغير معني كما يبدو بمسالك السياسة، فلم تكن به حاجة لمدح الحكام ليبلغ نوالاً أو منزلة. غير أن شعره يتضمن في الواقع مدائح قليلة لبعض المشاهير، وبخاصة الأمير المرابطي يوسف بن تاشفين، وبعض أفراد أسرته، الذين مدحهم بسبب خصالهم الشخصية، وليس سعياً وراء مكسب مادي، إذ كان يمدح المرابطين مدفوعاً بمشاعر الغبطة الصادقة، لأن المرابطين قد أنقذوا الأندلس من الفوضى التي انتشرت في عهد ملوك الطوائف، وما شاع فيها من أحقاد داخلية وحروب خارجية، ولأنهم استردوا بلنسية وما حولها من أيدي الإسبان، وبذلك استعادوا للشاعر موطنه. ففي عهد الاحتلال الإسباني لتلك المنطقة عرف ابن خفاجة مرارة النزوح عن موطنه، إذ هرب إلى شمال افريقيا، حيث راح يندب غربته، ويعبّر عن حنينه الشديد إلى الأندلس[٢٦]. وخلاف ذلك كانت حياته هادئة عموماً؛ وقد بقي دون زواج، لكنه كان ينعم بكثير من الصداقات على ما يبدو. وعندما بلغ الرابعة والستين جمع أشعاره وكتب لها مقدمة طريفة، مع تعليقات في مقدمة بعض القصائد. وقد عمّر ما يزيد على ثمانين سنة، وهو ما أدى به إلى قلق بالغ في أخريات أيامه، إذ راح يشهد حلقة أصدقائه في تناقص دائم:

وقد دَرَسَت أجسامهم وديارهم ... فلم أرَ إلا أقبُراً ويبابا
وحسبيَ شجواً أن أرى الدارَ بلقعاً ... خلاءً وأشلاء الصديق ترابا[٢٧]

ولفترة في أواسط العمر توقف كلياً عن كتابة الشعر، نتيجة لحالة ذهنية خاصة على ما يبدو، ولم يعد إلى كتابة الشعر إلا ليمدح ابن تاشفين.

لا بد للناقد أن يرى، في ابن خفاجة، شخصيتين شعريتين متميزتين، كلتاهما أصيلة، ومبدعة بشكل مغاير. وكأنه كان يحمل في إهابه نفسين شاعرتين ناشطتين: تتطلع الأولى وراءها إلى عصر مختلف، وتتشوف الثانية إلى زمن وراء زمانه. وكان التقليدي عند هذا الشاعر يتوهج بنار الشعر قدر ما يتألق المجدِّد؛ أسلوبه، واختياره لقاموسه الشعري وبُنية الجمل والتراكيب الإيقاعية يختلف نسبة لأي من الشاعرين كان يكتب. فقد كانت هناك أولاً علاقته الحميمة مع الأسلوب البدوي الموروث، الذي كتب فيه عدداً من القصائد المرصّعة بأسماء الأماكن في بلاد العرب، وبإشارات إلى

---

(٢٦) انظر المقطوعتين في: أبو اسحاق ابراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق السيد مصطفى غازي (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠)، ص ٣٦٤ و١٣٦.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

عالم الحيوان والنبات فيها[٢٨]، معبّراً بذلك عن حنين راسخ لطريقة في الحياة (نجدها بعد ذلك أيضاً في شعر كبار المتصوفة) وإلى ثقافة ومكان بعيدين لن يتاح له معرفتهما أبداً، ولكنه، مثل ملايين العرب والمسلمين عبر القرون، سوف يشعر بالانتماء والحنين إليهما (عن طريق الشعر الموروث بالدرجة الأولى). ورغم التقليد الذي يبدو على هذا القسم من شعره فهو يظل نتاج شاعر فحل، يتوهج بشعور صادق وسيولة في الإيقاع. وهو شعر يجسّد كذلك نبرة حنين مألوفة، يكاد يخلو منها تماماً شعره الآخر، بما في ذلك القصائد التي تعالج المشكلات الوجودية والتي تندب موت الأصدقاء وتولّي الشباب[٢٩].

وبما أن ابن خفاجة قد كتب هذا النوع من الشعر فإن هذا يعني أن لغته وصوره لم تكن دائماً نضرة جديدة أو أنّ أسلوبه دائماً أصيل. والحق أنه لم يكن مجدداً دائماً حتى في بعض قصائده الأكثر حداثة، حيث يستخدم كثيراً من المفردات والصور المألوفة لدينا عند شعراء المشرق والأندلس من أهل المدرسة الحديثة، ولكنه في بعض قصائده يظهر موقفاً ثورياً تجاه اللغة، مستخدماً مفردات ذات أصالة كبرى. أما في بنية الجملة، فهو إذ يتبع في كثير من شعره «النظام المألوف» في التراكيب، نجده في بعض قصائده الأكثر أصالة يكشف عن اختلاف بارز، وهو اختلاف يميز لحظة حاسمة في الشعر الأندلسي، ويكشف عن أن هذا الشعر كان على استعداد لتغيّر جذري في اللغة وبنية الجملة على السواء. ولو أن هذه التغيّرات قد وجدت سبيلها إلى الكتابة الشعرية في الأندلس لكان ربما نشأ فيه أسلوب أندلسيّ متميّز.

لا بدّ للمؤرّخ الأدبي أن يؤكّد على هذا المظهر في شعر ابن خفاجة وهو مظهر لم يلتفت إليه نقّاد كثيرون، ذلك أن التغيّر الذي أتحدّث عنه يمثّل مرحلة حاسمة في التطوّر الشعري ولا يمكن تجاوزه في بحثٍ غايته الأولى تبيان كيفية تطوّر الفن الشعري في الأندلس في مظاهره اللغويّة والمجازية، وهي المحكّ في كل تغيّر شعري في أي لغة[٣٠].

---

(٢٨) مستفادة من شعر الشريف الرضي ومهيار الديلمي بشكل خاص كما يقول الشاعر في مقدمة: المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٩) ثمة عدد من القصائد بهذا الأسلوب. انظر الأمثلة التي يقدمها بالأسلوب العربي القديم، في: المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٦، وانظر الميمية، ص ١٧٢ ـ ١٧٦، وهي مزيج من هذا الأسلوب ومن ذوق الشاعر الخاص، إلى جانب أمثلة أخرى.

(٣٠) في محاولة ترجمة بعض القصائد الأندلسية وجدنا أن الأسلوب المتكلّف هو أصعب الأساليب للترجمة، فالتكلّف لا التعقيد المبدع هو الذي يصدم عملية التأويل المعنوي إذ لا بدّ من وضوح المعنى في ذهن المترجم على الأقل حتى يتمّ النجاح في نقله إلى لغة أخرى. أما التعقيد فهو، إذا كان إبداعياً، يطيع للترجمة جيّداً، والأسلوب المعقّد موجود بوفرة في الشعر الأندلسي وفي الشعر العربي الحديث ولم تصعب ترجمته.

٢ ـ اللغة وبنية الجملة

عند تناول اللغة أولاً، يمكننا أن نرى أن ابن خفاجة قد استعمل اللغة استعمالاً جديداً وذلك في عدد من الوجوه. فهو يختار مفرداته أحياناً من مخزون طواه النسيان، أو يختار جموعاً نادرة، أو يستخدم كلمات بشكل جديد يثير الدهشة فوراً عند القارىء، وأحياناً ينحت كلمات جديدة أو يستعمل كلمات عربية جرى عليها تحريف في الأندلس[٣١]، وحتى عند اختياره الكلمات المألوفة فهو غالباً ما يفضّل ما كان دافئاً مفعماً بالحس وطبقات المعنى، بحيث إن هذه الكلمات كثيراً ما تحمل تأكيداً أكبر وحرارة أكثر وعاطفة أعمق. وهو في هذا المجال يكون عادة منتبهاً إلى أهمية «نسيج» الكلمة وجرسها وهو ما يرتبط عن كثب بالمعنى والشعور[٣٢].

ومما يسترعي الانتباه قدرة الشاعر الدائمة على استعارة الكلمات من حقل دلالي إلى آخر. وهذا بالطبع مبدأ شعري أساسيّ، وبخاصة في ما يتعلق بالكلمات التي تعالج موضوعات الحب، لكن ابن خفاجة مُكثر بشكل خاص في استعمال مثل هذه الأساليب. فهو غالباً ما يستعير مثلاً من مفردات المعارك ليصف موضوعات أخرى[٣٣]، أو من مفردات تتعلق بالجسم البشري ليصف بها الطبيعة[٣٤]. لكن هذا

---

(٣١) مثال ذلك استعمال كلمة «غميم» بدل «غمام»، في: المصدر نفسه، ص ٢٣٩ وهذا من باب «الإمالة» الذي عُرف في الأندلس، واستعمال الجمع النادر «أمداح» بدل «مدائح»، ص ٢١٣.

(٣٢) مثال ذلك استعمال «يُجمجم» بمعنى «يتلعثم» أو «يتعثّر» (في وصف أخبار موت تصل الشاعر بشكل متقطع)؛ أو «تُلَخلِعُ» بمعنى «تتجذّر» (في ذكر الموت الذي يضرب جذوره على الدوام)؛ وثمة مثال بارز آخر في استعماله كلمة «قلص» بمعنى «تراجع» أو «قصُر» «والليل قد ولّى يقلّص بُردَه» في: المصدر نفسه، ص ٧٤، و«أعجب أن يُقلِّص ذيل ليل» (ص ٤٧)، «زار وريح الفجر قد قلّصت/ذيل غمام بات مجروراً» (ص ٢٤٧)، و«يا رُبّ ذيلٍ للشباب سَحَبته/وما كنت أدري أنه سيُقلّص» (ص ٢٧٨). وهذه الكلمة ليست مألوفة عند الشعراء الآخرين، وهي التي تشير إلى حساسية هذا الشاعر تجاه التغيّر الدائم الذي يتهدد الحياة. ومن الطريف جداً أن نجده أحياناً يحاول نحت كلمات جديدة من أسماء قائمة مثل «مُعَنبر» من «عنبر» أي معطر برائحة العنبر، ومثل «مُصَندل» من «صندل»، أي يفوح برائحة خشب الصندل. مثل هذا النوع من التفرّد كان يوجز في أراجيز رؤبة بن العجاج (المتوفى عام ١٤٥هـ/ ٧٦٢م) في المشرق الأموي الذي كان ينحت كثيراً من الكلمات بالطريقة المذكورة لتلائم أغراضه. انظر:

Salma Khadra Jayyusi, «Umayyad Verse,» in: *The Cambridge History of Arabic Literature* (Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1983), vol. 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, p. 418.

(٣٣) تم بحث هذه الموضوعة بإسهاب في: Magda M. al-Nowaihi, *A Literary Analysis of Ibn Khafājah's Diwan* (Leiden: E. J. Brill, [in Press]).

(٣٤) للتوسع في هذا، انظر: Johann Christoph Bürgel, «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 14 (1983), pp. 34-38.

التحويل والتلاعب بالكلمات ينم دائماً عن الصور والاهتمامات التي تكمن في ذهن الشاعر، بحيث يسع المرء تعلّم الكثير عن ابن خفاجة من دراسة قاموسه الشعري: فالكلمة عنده دافئة حسيّة، مهووسة بالألفة البشرية، صخّابة واعية بعنف الحياة حول شاعر في بلد مزقته الحروب، شاعر ملأته الطبيعة بالروع والروعة، فهو دائم الدهشة والحيرة تجاه جمالها وديمومتها إزاء تقلّب البشر وفنائهم.

أما بخصوص معالجته لبنية الجملة، فهو يغامر أحياناً بترتيب الكلمات لتشكل عبارات وجُملاً غير مألوفة التركيب في بنى الشعر الموروث[٣٥]. إن نوع الظاهرة الثورية في بنية تعابيره يحدث في الشعر بين آونة وأخرى، فإذا تلقفها شعراء آخرون أمكن أن تؤدي إلى تغيّر جذري في الفن الشعري. لكن ابن خفاجة، مع كل ما كان له من نبوغ، لم يُقدّر له أن يكون فعّالاً في إحداث ثورة دائمة في الشعر الأندلسي؛ هذا لا يعني أن ابن خفاجة لم يجد من يحاكي بعض خصائصه الأسلوبية، إذ إن أسلوبه غدا يُعرف بالأسلوب الخفاجي، إلا أنها اقتصرت على محاكاة طريقته في معالجة الطبيعة كمشهد خارجي والتغزّل بها كمنبع لجمال بصري تعشقه العين كما في هذه الأبيات التي حافظت على شهرتها وجاذبيّتها إلى أيّامنا هذه:

لِلّهِ نَهرٌ، سالَ في بَطحاءِ، أشهَى وُروداً مِن لَمى الحَسناءِ
مُتَعَطِّفٌ مثلَ السِّوارِ، كأنّهُ، والزَّهرُ يَكنُفُهُ، مَجَرُّ سَماءِ
قَد رَقّ، حتى ظُنّ قُرصاً مُفرَغاً مِن فِضّةٍ، في بُردَةٍ خَضراءِ
وغَدَت تحفُّ بهِ الغُصونُ، كأنّها هُدبٌ يَحُفّ بمُقلَةٍ زَرقاءِ
ولَطالما عاطَيتُ فيهِ مُدامَةً صَفراءَ، تَخضِبُ أيدِيَ النُّدَماءِ
والرّيحُ تَعبَثُ بالغُصونِ، وقد جَرَى ذَهَبُ الأصيلِ على لُجَينِ الماءِ

أما تلك الخصائص الميتافيزيقية الوجودية في شعره في معالجته للطبيعة وكذلك خصائصه اللغويّة والتعبيريّة المعقّدة التي تعتبر أساسية في إحداث تغيير شعري حاسم، فإن الأندلسيين لم يتمثّلوها قط.

---

(٣٥) مثل «أهتز للحُسن لوعةً غُصنا» أي كالغصن، في: ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ١٢١، وانظر أمثلة أخرى في الديوان، كما في حائيته (ص ١٣٨) و«دمعي جرية مطر توالى/ وجسمي هزة غصن يُراح» (ص ١٠٠) و«أنوم من رُمحه قدُّه/ وأفتك من نصله طرفه». ومن المسائل الأسلوبية الملحوظة حذفه أدوات العطف المألوفة في العربية حتى في الأزمنة الحديثة مثل ما ورد في رائيته (ص ١٢٢ ـ ١٢٣). ومن أحسن الأمثلة على استعماله الكلمات بشكل جديد، وكذلك علاقات الكلمات بعضها ببعضها الآخر، وبنية الجملة، ما نجده في الأبيات الخمسة الأخيرة من لاميته (ص ٢٦٤) حيث نجد «سجيع الشاعر» في «قيود الشكاة» و«الطرف الربيط» يصهل، والشاعر قد «لوى العنان عن الإطالة» وقد «ماد النحول به» فهو «ظلُّ لحيفةُ السقامُ نحيلُ»... الخ. هذه الأبيات فيها تعمد وتكلف حقاً، لكنها تظهر جرأة الشاعر في استخدام المفردات والعبارات.

إن إخفاق هذه المغامرة في الامتداد إلى جذور الشعر الأندلسي تعود، في نظري، إلى عدة عوامل: أولاً، إلى الأوضاع السياسية المضطربة في أيامه، لا شك في ذلك، وثانياً إلى أن هذا الجانب التجريبي عند ابن خفاجة لم يكن العنصر السائد في أسلوبه؛ والأهم من ذلك، ثالثاً، هو حذر الأندلسيين وخوفهم من الإفراط في المغامرة اللغوية، أو بلوغ حرية مطلقة بعيدة عن الثقافة الأم في المشرق، التي كانوا يطلبون لديها الغذاء الدائم (على الرغم من ميل عدد من الشعراء الأندلسيين والنقاد ومؤرخي الأدب، ممن ذكرتهم في بحثي الآخر في هذا الكتاب للتنافس مع إنجازات المشرق)[٣٦].

٣ ـ الوسائل البلاغية

لا مجال هنا للتوسع في طريقة استخدام ابن خفاجة للوسائل البلاغية المختلفة التي كان يزخر بها الشعر الأندلسي في القرن الهجري الخامس/الحادي عشر الميلادي والقرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي؛ فمثل هذه الدراسة قد تطول وتتفرع. فمَثَلُه في ذلك مثل غيره من شعراء عصره والعصور السابقة، حيث يتميّز ابن زيدون في هذا المجال. كان ابن خفاجة، وبخاصة أيام شبابه، شديد الولع باستخدام المحسّنات البلاغية[٣٧]، فهو إذ يستخدم هذه الصيغ البلاغية المختلفة، وهي نتاج جهود امرىء خليّ البال، نجده أحياناً شديد التفرّد والتجديد، وأحياناً شديد التقصّد والتعقيد النافل. وليست المقطوعات القصيرة عند هذا الشاعر وحدها هي التي تكشف عن ابتكار وصرامة جادة في استخدام الصيغ البلاغية، بل إن بعض قصائده الطوال تزخر بتلك الصيغ أيضاً. ومع ذلك، وعلى الرغم من جميع التقصد والطبيعة التزيينية لهذه الوسائل البلاغية، فإنها تخلّف وراءها شيئاً فنياً «شعرياً» أصيلاً في عدد من القصائد، شيئاً لا ينفصل أبداً عما هو فنّي حيوي أصيل. وعند الشاعر تعطّش دائم للجمال والحياة، وقلق أبدي حول طبيعة الحياة المحدودة، وهذا يضفي على شعره، بشكل دائم تقريباً، بُعداً أشد عمقاً.

الطباق والمفارقة

إن استخدام الطباق بشكل متكرر، وهو إحدى الصيغ البلاغية التي يستخدمها

---

(٣٦) الواقع أن ابن خفاجة كان محط هجوم ناقد أندلسي معاصر له لم يستسغ أسلوبه، فرد الشاعر على الهجوم بقوله إن الأساليب الشعرية تختلف حسب تنوع موضوع القصيدة (وهو جواب غير شاف، ولكن الشعراء لا يدركون دائماً قيمة التغييرات التي يحدثونها)، انظر: المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٤ من مقدمة الشاعر.

(٣٧) لقد أوردت ماجدة النويهي تحليلاً مفصلاً حول استعمال ابن خفاجة الصيغ البلاغية، في:
Al-Nowaihi, *A Literary Analysis of Ibn Khafājah's Diwan.*

ابن خفاجة بكثرة، يمكن، إذا استغلها عقل شعري بارع، أن تؤدي، بحكم طبيعة الطباق، إلى استعمال أفضل لصيغ المفارقة. كان ابن خفاجة يرى كل شيء في إطار نقيضه، واستخدام المفارقة يمثل واحداً من أمتع العناصر وأعمقها في شعره. وفي حدود التعريف الضيق، تعني المفارقة قولاً يبدو غير صحيح في ظاهره، لكنه قول مصيب إذا أمعن النظر فيه. لكن المفارقة لا يشترط فيها أن تكون لفظية أو متظرفة؛ فباستعمالها الأكثر حذلقة قد تتناول الوضع الناجم عن تمثّل الشاعر للتناقض الكامن أبداً في التجربة الإنسانية. ويستخدم ابن خفاجة المفارقة في شكليها اللفظي والمعنوي وبتوسع كبير أحياناً. علينا إذن أن نرى في ابن خفاجة شاعراً ذا تركيب نفسي بالغ الحساسية، ونظرة حدسية إلى العالم، يعي في مرارة ما تنطوي عليه الحياة البشرية من تناقضات. وقد كان في الواقع رجلاً ذا طبيعة تدرك التناقض بشكل تلقائي، لأنه كان يستطيع أن يرى على الفور جميع مظاهر الوضعية الإنسانية فلا يخفق، في أفضل أشعاره، في التعبير عن هذه النظرة المتناقضة بتوسع لفظي كبير. وعندما كان يتأمل تجربة أو مشهداً كان يرى على الفور: النار والماء، العطش والرّي، الظلام والنور، الليل والنهار، الفرح والحزن، الحب والوحدة، الشباب والشيخوخة، الموت والحياة.

ويدور الكثير من مفارقاته اللفظية حول طباق النار والماء. وقد أشار كثير من الباحثين إلى كثرة استعماله صورة «النار»، ولكن يجب أن نلاحظ كذلك كثرة وضعه هذه الصورة قبال صورة البرودة أو الماء. وهذه في الواقع موتيف رئيسي ملازم في أعماله. فهو يقول في وصف نارنجة:

وتُجلى بها للماء والنارِ صورة	تروقُ فَطَرفي حيث يغرقُ يُحرقُ[٣٨]

وهذا مثال جيد آخر على المفارقة اللفظية الصرف عنده:

رأيتُ جفون الريح والليل إثمِدا	تُقلِّبُ من حُمر الجُذى أعيُناً رُمدا
وبالجمر في أكنافها مسُّ رِعدة	كأن بحامي الجمر شِدّة بَردا[٣٩]

والأكثر من ذلك طرافة المفارقات المعنوية عنده، فهو يقول في مقطوعة قصيرة:

صح الهوى منك، ولكنني	أعجبُ من بين لنا يُقدَرُ

---

(٣٨) من قافية قصيرة، في: ابن خفاجة، المصدر نفسه ص ٧٠، وانظر أيضاً أربع قافيات أخرى قصيرة (ص ٧٦، البيت الثاني؛ ص ١١٥، البيت الرابع؛ ص ١٦٣، البيت الخامس، وص ٣٥٥، البيت الأول) وانظر أيضاً ص ١٢٤، البيت الرابع من اللامية حيث يصف النار في فؤاده [ضلوعه] و«الأردان الخضيلة» من كثرة البكاء، وثمة أمثلة مشابهة كثيرة.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

كـأنـنـا فـي فـلـكٍ دائـرٍ، فـأنـت تخـفـى، وأنـا أظـهـر[٤٠]

وهذه أبيات تصوّر انشغالاً عاطفياً دقيقاً يجمع مشاعر النقيضين:

طـوراً مـنـيـب وتـارةً غَـزِل أبـكـي الخـطـايـا وأنـدب الـدِّمـنـا
إذا اعـتـرت خـشـيـةٌ شـكـا فـبـكـى أو انـتـحـت راحـة دَنـا فـجـنـى
كـأنـنـي غُـصـن بـانـةٍ خـضـلٍ تـثـنـيـه ريـح الـصَّـبـا هـنـا وهـنـا[٤١]

وهذا مثال يبلغ مستوى أعلى في المفارقة المعنوية واللفظية معاً:

هـذا غـراب دُجـاكَ يَـنـعَـب فـازجـر وغُـبـاب لـيـلـك قـد تـلاطَـم فـاعـبـرِ
واشتفَّ من نُطَفِ النجوم على السُّرى والـتـفَّ فـي ورقِ الـظـلام الأخـضـرِ
والـبـس رداء الـسَّـيـف وهـو مـطـرَّز تحـت الـعـجـاجـة بـالـنـجـيـع الأحمـر
وارم الـكـريـهـة بـالـكـريـمـةِ وارتـشـف صـفـو الحـيـاة مـن الـعـجـاج الأكـدر[٤٢]

هذا مُقتَرب جديد تماماً، لا يضارعه في الحنكة سوى شعر المتصوفة في أحسن أمثلته. فالمفارقات جزء لا يتجزأ من نظرة الشاعر الماوراطبيعية، ومن ذهنه الذي ينطوي بطبعه على المفارقة، القادر على «أن يوسع بشكل كبير، أو يعدل بشكل مذهل، بطريقة من الطرق، ما ألفنا من مفهومات وما بلغنا من فَهم»[٤٣].

٤ ـ الاستعارة

كان من سوء حظ ابن خفاجة أنه وُلد في عصر المحسنات البديعية. وهو في الواقع قد برع فيها، ولكن عندما تُركِّز قطعة شعرية على المحسنات فإن ذلك يؤدي إلى النيل مما هو «شعري» أصيل أو التعتيم عليه (كما في غير ذلك من الشعر الأندلسي أو المشرقي الذي يتكىء على المحسّنات البلاغيّة) أو أنه يُغَشّي على العاطفة وتَأجُّج الحالة الشعريّة (ولو أن ذلك في شعر ابن خفاجة أقلّ منه عند غيره). ثم إن استعماله للمحسّنات كثيراً ما حوّل اهتمام النقّاد عن الانتباه لإبداعه الدقيق للاستعارة، فابن خفاجة يكثر من التركيز على الاستعارة معوّضاً بذلك عن التكلّف الذي يتجشّمه في استعماله للمحسّنات المتعمَّدة، فهو يستعمل الكلمة الشعرية ويتناول الفكرة تناولاً حسيّاً من خلال الصور النابضة بالحياة. هذا الجانب من شعره يستحق في الواقع مجالاً

---

(٤٠) أبو اسحاق ابراهيم بن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦١)، ص ١١٥ (والقطعة غير موجودة في طبعة الاسكندرية).

(٤١) ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، طبعة الاسكندرية، ص ١٢٢.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٤٣) انظر: «Paradox,» in: *Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics.*

أكبر بكثير مما يسمح به هذا البحث، لأن ابن خفاجة شاعر نادراً ما كان يلجأ إلى التقرير المباشر[٤٤]، بل كان يعبر عن كل شيء تقريباً بالتمثيل المجازي. فقد كان يستخدم أنواعاً كثيرة من الصور: بصرية، حركية، شمّيّة، عضوية، وسمعية، بحيث إن المرء عندما يفرغ من قراءة شعره يمتلىء ذهنه باللون والرائحة والصوت والأشكال والحركة. فعندما يصف معركة، يستطيع المرء أن يرى القتال دائراً، والغبار والدخان يعلو فوق أرضها، والفرسان يهجمون، والسيوف تقعقع وتبرق، وتضرب الرقاب بدقة بسرعة البرق، والرماح تتقصّف، والدروع تتمزق، وكؤوس التعاسة تدور على الجميع، وخيولاً من كل لون تخترق غبار المعركة ودخانها من تحت فرسانها الهائجين. أي حماسٍ آسرٍ - وأي دقة - تتطلبها إشادة مثل هذه القصائد[٤٥] هذا وصف سيف في معركة:

ومُرهفٍ كلسان النارِ مُنصَلِتٍ	يشفي من الثار أو ينفي من العارِ
تخالُ شُعلةَ برقٍ منه طائرة	في عارض من عَجاج الخيل مُوّارِ
يمضي فيهوي وراء النقعِ ملتهباً	كما تصوَّب يجري كوكب سار
يَغشى فتُحرق نار فيه موقَدَة	تحمي ويَغرقُ ماء فوقه جارِ[٤٦]

وإلى جانب الكثير من صور المعارك، يستخدم ابن خفاجة كثيراً من الصور الحركية الأخرى ذات الحيوية الناشطة: غيوم تلقي بنفسها على الأرض، ماء يتدفق، مطر يهطل، حيوانات تقتتل وتهاجم المسافرين - ولا يوجد سوى القليل مما يشبه ذلك في الشعر الأندلسي.

أما قدرة ابن خفاجة على وصف الاضطراب والعنف وسفك الدماء فيعادلها في شعره صور أكثر هدوءاً، تكاد تكون حميمة:

قد أسكَرَت خمرُ الصبيّ عطفه	فمادَ في بُردَيه مخمورا
وأرسل اللحظة مكسورة	من تَرَف والخطوَ مقصورا[٤٧]

(٤٤) وهو ما يستعمله في مقطوعته البائية عن الزهد، في: ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ٢١٣ - ٢١٤، وفي ميميّة جميلة حول غزله في أَمَة صغيرة له تسمى عفراء، وقد بلغ الحادية والخمسين (ص ٨١). وهذه المقطوعة لا تخلو من صور لكنه يستعمل استعارات مألوفة بسيطة. ويشذ عن ذلك الشطر الثاني من البيت الثامن، حيث يجيء ترتيب الجملة غير مألوف.

(٤٥) انظر: المصدر نفسه، القافية، ص ٢٥٣، وتلاحظ ألوان الخيول المختلفة. انظر أيضاً أوصاف القتال في الحائية، ص ٢٥١ - ٢٥٣ والرائية في وصف السيف.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٧١، وهذا مثال جيد على استعمال بنية جديدة في الجملة.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.

وهـذا البـيـت:

عـثـرت بـذيـل الـسُّـكـر فـيـه عـشـيـةً ولـلـريـح فـي مـوج الخـليج عِـثـارُ[48]

وتكثر في شعر ابن خفاجة صور العطش والشرب، كما في هذا المثال:

فـكـادَ يـشـربُ نـفـسـي وكـدت أشـربُ خَـدَّه[49]

وبعض صور ابن خفاجة تتقصد الابتكار. ويجب ألا يغيب عن البال أنه قد كان حتماً ثمة صراع دائم في قدرة الشاعر الإبداعية بين مفهوم الصورة عند شعراء عصره، وبخاصة أولئك الذين كانوا يتبعون الاتجاه الجمالي في الوصف الدقيق، فيأتون بصور صلبة، ملموسة، واضحة، لا ترتبط بالعاطفة، وبين ميله الطبيعي الخاص لإبداع صور لا تصدر عن خيال صوري مبدع وهّاج الوضوح وحسب، بل تصدر كذلك عن القلب الذي يجتهد الشاعر في أن يوحد فيه العالمين الخارجي والداخلي، وهي عملية مكنته من تصوير التجربة الوجودية المعقدة. وكان التوتر الذي خلّفه هذا الصراع كبيراً، قاد إلى نتائج متضاربة، لكنه أدى كذلك إلى إبداع الشاعر لصور براقة، يزينها خيال الشاعر الخاص ورؤياه. كان كثير من تلك الصور غنية بالظلال العاطفية، ومع أنه استعمل بعض الصور لغرض جمالي محض، وبعضها بالأسلوب التقليدي، إلا أنه أظهر شجاعة كبرى إذ كسب للشعر مجالات في التجربة لم تكن مكتشفة حتى ذلك الحين، مازجاً بين الجمالية الرائعة والحالات النفسية والعاطفية المعقدة. وإن شعر ابن خفاجة أقرب الشعر الأندلسيّ إلى ما يدعوه ر. أ. فوكس (R. A. Foakes) بعبارة «الشعر الشامل» الذي يعرض التجربة برمّتها، معقدة غنيّة بالتناقضات. لقد رأينا بعض استعاراته الناضرة (النابضة بالحياة في ما مر بنا من أمثلة، ويجد المرء كثيراً من الصور الجديدة الأصيلة في شعره: «فبدا الصبح مُلجماً بالثريا/ وجرى البرق مُسرجاً بالهلال»، أو: «كأن نومي ضل عن ناظري/ فبات دمعي سائلاً سائلا»... الخ. والأمثلة لا حصر لها. هذا شعر يخلو من التجريدات، حتى عندما تدور القصيدة حول فكرة مجردة. فحب الطبيعة، وهو لا ريب جزء من الموقف العام في الأندلس، ولكنه في الوقت نفسه تجربة شخصية، شديدة الخصوصية أحياناً، استخدمها ابن خفاجة ليؤدي غرضاً متعدد المناحي في علاقة الشاعر مع الفن ومع العالم. ولا شك أنه كان لدى هذا الشاعر ميل إلى الطبيعة المرعبة: فصورة الغيوم والجبال وهياج البحر والضباب والأجرام السماوية تكثر في شعره وقد نقول إنها تساهم في تجربة الحياة عند الشاعر.

---

(48) المصدر نفسه، ص ٢٨٥.

(49) المصدر نفسه، ص ٣٥٤.

٥ ـ ابن خفاجة والطبيعة

اشتُهر ابن خفاجة في الأدب العربي بأنه شاعر طبيعة بالدرجة الأولى، وثمة الكثير مما كتب بالعربية ولغات أخرى عن علاقته بها. هذه العلاقة معقدة، ولكن يمكن حصرها في صنفين رئيسين: أولهما الوصف من أجل الوصف (الجمالية) الذي يستعمل أحياناً في تصوير مجالس الشرب والحب والمشاهد الجميلة؛ وثانيهما رؤية الطبيعة كائناً سامياً، موضوع تواصل وإيحاء، همساتها تثير في الشاعر أفكاراً ماوراطبيعية عن الخلود والتناهي، والدوام والتغير، ومشاعر متضاربة إما عن أسى عميق لضعف الإنسان على هذه الأرض، أو عن إيمان ثابت بصبره وتجلده ومقاومته ـ وهذا بالطبع، موضوع قديم في الشعر العربي.

أ ـ جوانب جمالية

لا يمثل ابن خفاجة استمرار التيار الجمالي في الأندلس وحسب، بل انه يرسّخه بقوة، ويبرهن بذلك أنه، على الرغم من ظروف الاضطراب التاريخية الحادة التي عصفت بحواضر بأكملها، فإن ثقافة الصفوة هذه قد استمرت دون انقطاع مدة أطول مما ينتظر لهذا النوع من التجربة النفيسة أن تستمر. إنه لأمر بالغ الأهمية في تاريخ الفن والجمالية أن نجد هذه الحركة في هذا الوقت المبكر من تاريخ الشعر، لأن الشعر والفن في العصور الوسطى كانا يُسخّران بالدرجة الأولى لخدمة الأمراء والدين، أو القبيلة. وقد بدت هذه الحركة، كما سبق القول، كأنها تطور غير واع نحو بلوغ أسلوب في كتابة الشعر أشبه بمذهب الفن للفن نحو ازدهار نمط شعريّ لا يتصل بالأخلاق أو المجتمع أو السياسة. لننظر مثلاً في هذا الوصف لرجل أسود يسبح في بركة ماء (رقم ٢٩٩ في طبعة سيد غازي):

وأسود يسبح في لُجّةٍ ... لا تكتمُ الحصباءَ غدرانُها
كأنها في شكلها مقلةٌ ... زرقاءُ والأسودُ إنسانُها

وفي وقت كان شعراء الأندلس فيه يبرعون في وصف الصور «السكونية» (وهو فن مستقل بذاته) كان ابن خفاجة، كما في الأمثلة السابقة، يظهر براعة كبيرة في تقديم صور عريضة لأشياء متحركة، ويبدعها تنبض بالحياة. وفي كثير من أشعاره في الوصف الخالص نجد الصور السكونية التي ميّزت الشعر المشرقي والأندلسي في هذا الجنس تتحوّل إلى صور حركية ذات حيوية كبيرة. ورغم غياب صوت الشاعر فيها، فإن الشعر يبقى مفعماً بشعور فياض.

لقد قورن ابن خفاجة بالصنوبري المشرقي (المتوفى عام ٣٢٤هـ/ ٩٣٩م) في هذا المجال من الوصف الخالص ـ وهي مقارنة مجحفة لما لابن خفاجة من تفوّق مطلق على الشاعر السوري.

ب ـ التواصل مع الطبيعة

ليس شعر الوصف المحض هو ما تقوم عليه شهرة ابن خفاجة بأنه أعظم شعراء الطبيعة في العربية، بل انشغاله الشخصي المهووس بالطبيعة. هذا الانشغال قد أكسبه لقب «الجنّان» (أي المشغول بالحدائق والجنان). كانت أوصافه البهيجة للطبيعة كإطار لحلقات اللهو والشرب والحب أوصافاً غنية، وطريفة أحياناً، بما فيها من زهور ونبات وشجر وجبال وأجرام سماوية ومياه وحيوانات شتى (وبخاصة الحصان، إلى جانب الكلب والأرنب والذئب). هذه كان الشاعر يصفها وصفاً بارعاً. وقد يصفها وصفاً جمالياً صرفاً قد يجيء في بعض التجارب، رغم براعة الشاعر فيه، مُجهَداً متكلّفاً. غير أن ابن خفاجة كان يستعملها في أغلب تجاربه كدلالات رئيسيّة تشير إلى علاقة حميمة مع الطبيعة التي كانت تبدو عندئذٍ كأنها تعكس حياة الشاعر وتتلاءم مع مزاجه. والحق أن ابن خفاجة، في كثير من قصائده، كان يضفي صفة إنسانية على الطبيعة بحيث لا تغدو محض مشهد يُبهج العين، بل كياناً قادراً على التواصل مع الشاعر، مع أحاسيسه ومزاجه. يصف ج. ك. بيرغل (J. C. Bürgel) اثنتين من خصائص شعر ابن خفاجة: أنسنته للطبيعة وإبرازه لعالمي الطبيعة الشاسع (Macrocosm) ولتفاصيله الصغيرة المستقلّة (Microcosm) «ويتمّ هذا باستعمال الشاعر للمقارنات الكونية، أو بوصف ظواهر كونيّة أو جويّة بعد أن يُضفي عليها صفة إنسانية»[٥٠].

ج ـ الطبيعة المستقرة والإنسان المتغير

على الرغم من كثرة قصائده الموجهة إلى أصدقائه، من المهم أن ندرك أن ابن خفاجة كان إنساناً وحدانياً، مشغولاً بنوع خاص من التأمل الشخصي والمناجاة الروحية التي لا يشترك معه فيها سوى الطبيعة. لكن قضية التواصل مع الطبيعة لم يلتفت إليها كثيرون، ولو أن الباحث الروسي ب. ي. شدفار (B.Y. Shidfar) يرى أن ابن خفاجة يمثل «خلاصة ما وصل إليه الشعر الأندلسي جميعاً» مؤكداً أن «الشاعر قد ارتفع إلى مستوى فلسفي في التعبير»[٥١] هذه النقطة الأخيرة، التي تتعلق بما أريد وصفه بعبارة «النظرة الماوراطبيعية عند ابن خفاجة هي النقطة الجوهرية في أعمال الشاعر، التي تميزه عن غيره من شعراء الطبيعة في المشرق والأندلس. إنها تجعل من أعماله تجربة ذات أبعاد

---

(٥٠) الاقتباس من: المصدر نفسه، ص ٣٣، ولكنه يحسن الرجوع إلى المقالة كلها.

(٥١) كـــمـــا أورده: Bürgel, «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja,» p. 32.

نقلاً عن: Shidfar, *Andaluskaya literatura, Kratkiy ocherk* (Moscow, 1970), p. 135.

انظر أيضاً: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٢٠٧، حيث يتكلم عن تميز الشاعر في استيعاب المؤثرات الخارجية المتعددة التي كانت متاحة للشعراء في زمانه.

فريدة، تضم أعمق الخصائص الوجودية في الوضعية الإنسانية. ويذكر إحسان عباس باختصار بعض ما يميز الشاعر من خصائص، كتعلقه الشديد بالشباب وخوفه اليائس من الموت و«حساسيته الحادة بالصراع بينه وبين [مرور] الزمن»[٥٢].

ومن الطريف أن نلاحظ كيف يجمع ابن خفاجة هذه الخصائص جميعاً دفعة واحدة، ولكن علينا أن نلاحظ كذلك وجود قوتين فاعلتين في قدرته الإبداعية. فأولاً لدينا ما هو قائم في الأندلس من تراث شعر الطبيعة، بما فيه من أوصاف جمالية للطبيعة المشذبة، وهو أمر لعله نما وتطوّر بسبب اهتمام الأندلسيين الشديد بتنظيم الحدائق بوصفها علامة التمدين والغنى والجاه (لم يكن في الشعر الأندلسي المبكّر ما يدل على انتشار هذا الاهتمام). ولا ريب أن ابن خفاجة قد تأثر كثيراً بهذا العنصر الأندلسي، فمع أنه قد أفاد كثيراً من بعض شعراء المشرق، كالصنوبري، إلا أن هذا الجنس الشعري في الأندلس لم يكن شائعاً وحسب، بل إنه كان قد غدا محكاً للملكة الشعرية، ولم يرغب الشعراء في إهماله دليلك على ذلك كثرة الشعراء الذين كتبوا في هذا الباب (ومع أن كثيراً من الشعر الأندلسي، كما نعلم، قد ضاع في لجة الاضطرابات الداخلية والخارجية، فإن بعضاً منه قد حفظته لنا كتب الأدب والدواوين) مما يشير إلى الضغط الخفي الذي لا بد أن الشاعر الأندلسي قد وقع تحته. ثم، إلى جانب هذا، كان عند ابن خفاجة ميل رئيسي إلى رؤية الطبيعة كمصدر تواصل روحي. ولا يمكن المرء أن يفصل بين الاثنين، وربما كان الأمر الأول قد أثار الآخر بشحذ وعي هذا الشاعر الحساس بالطبيعة، الموضوع الرئيسي الذي استغله إلى أقصى الحدود.

إن قصائد ابن خفاجة الرئيسية التي تنطوي على عنصر ماوراطبيعي هي تلك التي تصف الجبل والليل والقمر، ولو أن عدداً آخر منها يصور هذا الانشغال الأساسي ولكن بطريقة أقل وضوحاً. وإذا استطاع هذا الشاعر أن يرى في الطبيعة تناسقاً عاماً يوحدها مع الإنسان وغيره من الكائنات، فيخلق وفاقاً دائماً مع عقل الشاعر وروحه، فإنه كان، في الوقت نفسه، يشعر بالبون الشاسع الذي يفصل الشاعر عما في مظاهر الطبيعة الكبرى من استقرار ومناعة. ولعل أحسن مثال على ذلك بائيته في وصف الجبل، ونوردها في آخر هذا البحث. فالجبل الراسخ قد أبرز ضعف الشاعر وعجزه وملأه رعباً. في هذه القصيدة يجعل الشاعر الجبل يتكلم فيتحدث عن تاريخه الطويل مع الجنس البشري، وهو حديث يؤكّد رسوخ الجبل ومناعته، فيُبرز بذلك محدودية الإنسان والشاعر نفسه. إن الشجاعة التي يستحضرها الشاعر في نهاية القصيدة تكرر رؤيا شعرية عربية قديمة، تتصل بالجاهلية وبالعصر الأموي (رؤيا شديدة الرمزية، خاصة عند الشاعر الأموي ذي الرمّة) وهي موتيف

---

(٥٢) عباس، المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

الصبر والتحمل عند الإنسان والحيوان في وجه الصحراء الشاسعة الخادعة. لكن المهم في هذه القصيدة ليس ما يرد في آخرها من إعلان عن الإيمان، بل طبيعة الشاعر المستوحشة المتوحّدة؛ فهو إنسان ضئيل يسري في الليل (وفي سرى الليل رمزية بارزة) عند سفح جبل هائل. ثمة صوت يائس في هذه القصيدة، يعاود الظهور دوماً في قصائد أخرى. ففي قصيدة كتبها عن الليل، نجد الشاعر دائم السُّرى في الليل البهيم (ليل «فاحم السواد» أشبه بجناح الغراب)، يقطع قفاراً مرعبة لا تنتهي، الحي الوحيد في هذا الظلام الدامس، لا يجد ما يركبه سوى الريح، وأفعى رحلة الليل لا تموت، وجثة الصباح لا تُطال ولا تُزار. وتنتهي هذه القصيدة أيضاً بنبرة شجاعة، لكنها مختلفة: إذ ينام الشاعر محتضناً سيفه، الصديق الحميم الذي لا يخون، وهو اعتراف ضمني بالخطر الدائم الذي يرافق الحياة. وفي قصيدة ثالثة عن القمر، نلمس وعياً أقل مما نجده في القصيدتين السابقتين بالمخاطر التي تتهدد الحياة، لكن القصيدة تكشف عن إحساس كبير بتقلب الحياة، إذ يخاطب الشاعر القمر في تغيّر وجوهه ومنازله:

تمر من ناقص حَوْراً ومكتمل	كَوراً، ومن مُرتَقٍ طوراً، ومنحدرِ
والناس من مُعرض يلهى، ومُلتفتٍ	يرعى، ومن ذاهل ينسى، ومُدَّكر
يلهو بساحات أقوام تحدّثنا،	وقد قضوا، فمضوا، إنا على الأثر[٥٣]

إن الخطر موضوع رئيس في عدد من القصائد، خطر يتربص بالشاعر أو بالكائنات الحية الأخرى، لكنه يثير فيه عزماً على التغلّب. وحتى في قصيدة الذئب التي تبدو مباشرة واضحة، نجد الموقف المزدوج. فالذئب «الخؤون» قد يرمز فعلاً إلى الخطر الدائم الذي يواجه الحياة، لكن الشاعر، وهو يقطع ليلاً مظلماً لا نجوم فيه، ولا يلتمع فيه سوى شجاعته وعين الذئب، يحس بالثقة في قوته، على الرغم من ذلك[٥٤].

د ـ الانسان في مواجهة مصيره

ربما كان أكبر مظهر مأساوي في تجربة ابن خفاجة إحساسه بمرور الزمن وذبول

---

(٥٣) حول قصائده عن الجبل والليل والقمر، انظر: ابن خفاجة، ديوان ابن خفاجة، ص ٢١٥ ـ ٢١٧، ١٣١ ـ ١٣٣ و١٣٠ ـ ١٣١ على التوالي.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه، اللامية حول لقائه أفعى، ص ١١٩ ـ ١٢١، والحائية التي تصف كلباً شرساً يهاجم أرنباً (ص ١٤٧)، وانظر ص ١٨٠ حول وصف الذئب الذي «سرى خلف أستار الدجى يتنكر» و«قد لفته نكباء صرصر». والذئب رمز مألوف للخيانة، وكان موضوع عدد من القصائد العربية. قارن تناول الأخطل والفرزدق للموضوع بشكل رمزي يتصل بالحالة الذهنية عند الشاعر، وذلك في: Jayyusi, «Umayyad Verse,» pp. 403-404 (Al-Akhtal), and pp. 398-399 (Al-Farazdaq).

قارن: ابن شهيد، ديوان ابن شهيد الأندلسي، ص ١١٩.

الشباب، وتولي زمن الحب والجمال، والشرب ومجالس اللهو. وما أشد ما يعبّر عنه من حزن لقدوم الشيخوخة، بما فيها من زعازع وآلام! فإذا كانت الشيخوخة تأتي بالحكمة للعقل، فهي أيضاً تُشعل نار الأسى في الفؤاد. وشعوره الدائم بالحنين إلى الشباب وقهره من المشيب لا يعودان إلى أن الشيخوخة تعني نهاية المتع وحسب، بل لأن الشاعر كان يرى الموت يحوّم في الأفق. والتعبير عن الحزن لذهاب الشباب موضوع قديم دائم في الشعر العربي، حيث نرى فيه كثيراً من القصائد التي تندب وَهْن القوى الجسدية وظهور الشيب، لكن حساسية ابن خفاجة من نمط آخر؛ فتجربته تنطوي على عذاب عميق صادق، وشعره عن الموضوع فيه مسحة من رعب، الرعب من الموت والفناء. يؤكد إحسان عباس هذا الخوف من الموت، الذي يكاد يكون مرضيّاً عند الشاعر: فحسب رواية الضبّي كان ابن خفاجة يخرج إلى ضواحي شُقر وحيداً، وعندما يبلغ هوة بين جبلين يقف ويصرخ «إبراهيم، تموت» ويقيم على ذلك حتى يسقط مغشياً عليه[٥٥]. وشعوره الدائم بعدم الأمان في وجه حتمية الموت كان يخيم عليه، حتى عندما كان ما يزال قادراً على التمتع بمسرّات الحياة ـ إذ كيف للمرء أن يتمتع بها، أو يحس بالأمان «ومُفضى عُبور الغابرين إلى الموت»؟[٥٦].

وقد يكون من الطريف عقد مقارنة بين موقف ابن خفاجة المأساوي تجاه الشباب والشيخوخة والموت مع موقف بعض شعراء المشرق مثل المعري (توفي وعمره ٨٤ سنة) وأبي العتاهية (توفي وعمره ٨٠ سنة) وقد عاش كلاهما طويلاً من العمر يكفي أن يشعرا فيه بهجوم الشيخوخة وقدوم الموت. وموقف هذين الشاعرين، وأحدهما متشكّك يميل إلى السخرية والآخر زاهد، قد يصوّر فروقاً بارزة عن موقف ابن خفاجة الذي لم يستطع قط أن يتقبّل أكثر العوامل حسماً في مصير الإنسان.

* * *

٦ ـ ملاحظات ختامية

يمكن أن يُكتب الكثير عن هذا الشاعر العجيب حقاً، لو كان المجال يسمح. ففي شعر ابن خفاجة ثمة إدراك حسي لا للتجربة وحدها، بل للفكرة كذلك، لأن بعض أشعاره هي نتيجة لموقف تأملي، لفكرة نشأت عن تجربة مُستقاة وُلدت من حالته الذهنية، فتبنّاها وتفاعل معها. في مثل هذه الأوضاع تتحول الأفكار عنده إلى تجربة وجودية، ويتم إدراكها شعرياً والتعبير عنها بلغة وصُور حسية. ومع ذلك، تتحكم في هذا كله صرامة فنية تحافظ على فضاء القصيدة المكتفي بذاته، وتذبّ عنه الميوعة

(٥٥) انظر: عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، ص ٢٠٥.

(٥٦) ابن خفاجة، المصدر نفسه، ص ٣٠٩.

العاطفية والمشاعر الفجة. وقد مر بنا كيف يبلغ هذا الشاعر الذروة في علاقته بالطبيعة، وكيف يتجاوز شعر الطبيعة في الأندلس، في وجوه عديدة. ومن الطريف كذلك أن نرى أن كثيراً من قصائد ابن خفاجة تمتلك وحدة عضوية أو موضوعية على الأقل.

إذا لم يكن شعر ابن خفاجة دينياً بشكل مباشر، فإنه كان في أفضل أمثلته، متيافيزيقياً أحياناً، ذا حساسية بالغة العمق والحدّة بالعالم، بالمجهول، بسرّ عناصر الكون، بسلطان الأجرام السماوية، بأسرار الفصول، وجلال الطبيعة المرعب. وأخيراً، فإن شعره تعبير عن فكر متأمل وغوصٍ حثيث في أعماق النفس:

غيري مَن يعتدُّ من أُنسِهِ ما نال من ساقٍ ومن كأسه
وشأنُ مثلي أن يُرى خالياً بنفسِهِ يبحث عن نفسه[٥٧]

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

ملحق

قصيدة «الجبل» لابن خفاجة

بعَيشِكَ هل تَدري، أهُوجُ الجنائبِ، تَخُبّ برَحلي، أم ظُهورُ النّجائبِ؟[1]
فما لُحتُ في أولى المَشارِقِ كَوكباً، فأشرَقتُ، حتى جئتُ أخرَى المَغارِبِ
وحيداً تَهاداني الفَيافي، فأجتَلي وجوهَ المَنايا، في قِناعِ الغَياهِبِ[2]
ولا جارَ إلاّ مِن حُسامٍ مُصَمِّمٍ؛ ولا دارَ إلاّ في قُتُودِ الرّكائِبِ[3]
ولا أُنسَ إلاّ أنْ أُضاحِكَ، ساعَةً، ثُغورَ الأماني في وُجُوهِ المَطالِبِ
وليلٍ، إذا ما قلتُ قد بادَ، فانقضَى، تكَشّفَ عن وَعدٍ من الظّنّ كاذِبِ
سَحَبتُ الدّياجي فيهِ سُودَ ذوائبٍ، لأعتَنِقَ الآمالَ بِيضَ تَرائِبِ
فمزّقتُ جَيبَ اللّيل عن شخصِ أطلَسٍ تَطَلّعَ وَضّاحَ المَضاحِكِ قاطِبِ[4]
رأيتُ بِهِ قِطَعاً من الفَجرِ أغبَشاً، تأمّلَ عن نجمٍ، تَوَقّدَ، ثاقِبِ
وأرعَنَ طَمّاحِ الذّؤابَةِ، باذخٍ، يُطاوِلُ أعنانَ السّماءِ بغارِبِ[5]
يَسُدّ مَهَبّ الرّيحِ عن كلّ وُجهَةٍ، ويَزحَمُ، لَيلاً، شُهبَهُ بالمَناكِبِ
وقورٍ، على ظَهرِ الفَلاةِ، كأنّهُ، طِوالَ اللّيالي، مُفكرٌ في العَواقِبِ
يَلُوثُ عليهِ الغَيمُ سودَ عَمائمٍ، لها، من وَميضِ البرقِ، حُمرُ ذوائبِ[6]
أصَخْتُ إليهِ، وهو أخرَسُ صامتٌ، فحَدّثني لَيلُ السُّرَى بالعَجائبِ
وقالَ: ألا كَم كنتُ مَلجأ قاتلٍ، ومَوطِنَ أوّاهٍ، تَبَتّلَ، تائبِ[7]

---

(١) هوج الجنائب: رياح الجنوب الهوجاء. النجائب، واحدتها نجيبة: الناقة الكريمة.

(٢) تهاداني الفيافي: تهديني واحدة إلى أخرى. أجتلي: أنظر. الغياهب: الظلمات، واحدها غيهب.

(٣) المصمم: الماضي. قتود: أخشاب الرحال.

(٤) الأطلس: الذئب الأمعط. وضاح: أبيض. المضاحك، واحدها مَضحك: الثغر. قاطب: عابس.

(٥) الأرعن: الجبل الطويل. الغارب: الظهر.

(٦) يلوث: يعصب.

(٧) تبتل: تنسك.

وكَم مَرّ بي من مُدلِجٍ ومؤوّبٍ، وقالَ بظِلّي من مَطيٍّ وراكِبِ[8]
ولاطَمَ، من نُكبِ الرّياحِ، مَعاطفي، وزاحَمَ، من خُضرِ البحارِ، غَوارِبي
فما كانَ إلاّ أن طَوَتهم يَدُ الرّدى، وطارَتْ بهم ريحُ النّوى والنّوائِبِ
فَما خَفقُ أيكي غيرَ رَجفَةِ أضلُعٍ، ولا نَوحُ وُرقي غيرَ صَرخَةِ نادِبِ
وما غَيّضَ السُّلوانُ دَمعي، وإنّما نَزَفتُ دُمُوعي في فراقِ الصّواحبِ
فحتى متى أبقَى، ويَظعَنُ صاحِبٌ، أُوَدِّعُ منهُ راحِلاً غيرَ آيِبِ؟
وحتى متى أرعَى الكَواكبَ ساهراً، فمن طالعٍ، أُخرى اللّيالي، وغارِبِ؟
فرُحماكَ يا مَولايَ، دِعوَةَ ضارِعٍ، يَمُدّ إلىَ نُعماكَ راحَةَ راغِبِ
فأسمَعَني، من وَعظِهِ، كلَّ عِبرَةٍ، يتَرجِمُها عَنهُ لِسانُ التّجارِبِ
فسَلّ بما أبكَى، وسرّى بما شَجا، وكان، على عهد السُّرى، خيرَ صاحب[9]
وقُلتُ، وقد نكّبتُ عَنهُ لِطِيّةٍ: سَلامٌ، فإنّا مِنْ مُقيمٍ وذاهِبِ[10]

---

(٨) المدلج: السائر في الليل. المؤوب: الراجع. قال: نام القيلولة.

(٩) سرّى: أبعد الهموم.

(١٠) الطية: السفر.

المراجع

هذه المراجع تغطي دراستَيّ ضمن هذا المؤلف، الدراسة الأخرى بعنوان: الشعر الأندلسي: العصر الذهبي.

١ ـ العربية

كتب

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق لطفي عبد البديع. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والألاف**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

ـــــ. ـــــ. تحقيق صلاح الدين القاسمي. تونس: دار بو سلامة للطباعة والنشر، ١٩٨٢.

ابن الخطيب، لسان الدين محمد بن عبد الله. **الإحاطة في أخبار غرناطة**. تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة، ١٣١٩هـ.

ابن خفاجة، أبو اسحاق ابراهيم. **ديوان ابن خفاجة**. تحقيق السيد مصطفى غازي. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٦٠.

ـــــ. ـــــ. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦١.

ابن زيدون، أبو الوليد أحمد بن عبد الله. **الذكرى الالفية لابن زيدون**. الرباط، ١٩٧٥. ٢ ج.

ـــــ. **ديوان**. شرح وتحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، ١٩٦٤.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **رايات المبرزين وغايات المميزين**. حققه وعلق عليه محمد رضوان الداية. دمشق: دار طلاس للدراسة والترجمة والنشر، ١٩٨٧. (التراث الأندلسي)

ابن سهل الإسرائيلي، أبو اسحاق ابراهيم. **ديوان ابن سهل الإسرائيلي**. تحقيق م. قبع. تونس: منشورات جامعة تونس، ١٩٨٥.

ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن عبد الملك. **ديوان ابن شهيد الأندلسي**. جمعه وحققه يعقوب زكي؛ راجعه محمود علي مكي. القاهرة: دار الكاتب العربي، [١٩٦٩]. (تراثنا)

ابن العربي، محيي الدين أبو بكر محمد بن علي. **ترجمان الأشواق**. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦١.

ابن المعتز، أبو العباس عبد الله (الخليفة). **ديوان ابن المعتز**. تحقيق ميخائيل نعمان. بيروت: الشركة اللبنانية للكتاب، ١٩٦٩.

ابن هانئ الأندلسي، أبو القاسم محمد بن هانئ بن محمد. **ديوان ابن هانئ الأندلسي**. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٤.

أبو الخشن، ابراهيم علي. **تاريخ الأدب العربي في الأندلس**. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٦.

أدهم، علي. **المعتمد بن عبّاد**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، [د.ت.].

جبير، عبد الرحمن. **ابن خفاجة الأندلسي**. بيروت: دار الآفاق، ١٩٨٠.

حجاجي، حمدان. **حياة وآثار الشاعر الأندلسي ابن خفاجة**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤.

الحسيني، قاسم. **الشعر الأندلسي في القرن التاسع الهجري، موضوعاته وخصائصه**. بيروت؛ الرباط: الدار العالمية للكتاب، ١٩٨٦.

الحميدي، أبو عبد الله محمد بن فتوح. **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس: أسماء**

رواة الحديث وأهل الفقه والأدب وذوي النباهة والشعر. قام بتصحيحه وتحقيقه محمد بن تاويت الطنجي. القاهرة: مكتب نشر الثقافة الإسلامية، [١٩٥٢]. (من تراث الأندلس؛ ١)

الحميري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **صفة جزيرة الأندلس، منتخبة من كتاب الروض المعطار في خبر الأقطار.** صححها ونشرها وعلق حواشيها إ. لافي پروفنصال. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧.

خالص، صلاح. **اشبيلية في القرن الخامس الهجري.** بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥.

ـــــ. **محمد بن عمار الأندلسي: دراسة أدبية تاريخية.** بغداد: مطبعة الهدى، ١٩٥٧.

ـــــ. **المعتمد بن عباد الإشبيلي: حياته وشعره.** بغداد: شركة بغداد للطباعة والنشر، ١٩٥٨.

الدقاق، عمار. **ملامح الشعر الأندلسي.** بيروت: دار الشرق، ١٩٧٥.

ديوان الصوري. تحقيق م. س. جاسم وس. هـ. شكر. بغداد: دار الرشيد للنشر، ١٩٨١.

الرحيم، مقداد. **النوريات في الشعر الأندلسي.** بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٦.

الركابي، جودت. **في الأدب الأندلسي.** ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦.

الصنوبري، أبو بكر أحمد بن محمد. **ديوان الصنوبري.** تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٠.

عباس، إحسان. **تاريخ الأدب الأندلسي.**

ج ١: **عصر سيادة قرطبة.** بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠.

ج ٢: **عصر الطوائف والمرابطين.** بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٢.

عزام، عبد الوهاب. **المعتمد بن عبّاد، الملك الجواد الشجاع، الشاعر المرزأ.** القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٩.

غارثيا غوميز، إميليو. **الشعر الأندلسي: بحث في خصائصه وتطوره.** ترجمه حسين مؤنس عن الاسبانية. ط ٢. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٥.

الفتح بن خاقان، أبو نصر الفتح بن محمد بن عبيد الله. **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في مُلح أهل الأندلس.** القاهرة، ١٣٢٥هـ.

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب.** تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. [القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٤٩]. ١٠ ج.

نيكل، أ. ر. (جامع ومحقق). **مختارات من الشعر الأندلسي.** بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٩.

هيكل، أحمد. الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة. ط ٢. القاهرة: مكتبة الشباب، ١٩٦٢.

دوريات

الجيوسي، سلمى الخضراء. «وحدة الرؤيا والموقف في الثقافة العربية.» القضايا المعاصرة (بيروت): السنة ٦، العدد ٤، آب/أغسطس ١٩٧٩.

٢ ـ الأجنبية

Books

Ibn al-'Arabī, Muḥyī'l-Dīn Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī. *The Tarjumān al-Ashwāq, a Collection of Mystical Odes.* Edited from three manuscripts, with a literal version of the text and an abridged translation of the author's commentary thereon, by Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911. (Oriental Translation Fund, New Series; vol. xx)

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck - Ring about Love and Lovers.* Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D.K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris: Paul Geuthner, 1931.

Jayyusi, Salma Khadra. *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry.* Leiden: E. J. Brill, 1977. 2 vols.

——. «Umayyad Verse.» in: *The Cambridge History of Arabic Literature.* Cambridge; London; New York: Cambridge University Press, 1983.

Vol. 1: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period.*

Lévi-Provençal, Evariste. *La Civilisation arabe en Espagne, vue générale.* Le Caire: [Les Presses de l'institut français d'archéologie orientale du Caire], 1938.

——. *L'Espagne musulmane au Xème siècle: Institutions et vie sociale.* Paris: Larose, 1932.

Monroe, James T. (comp.). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology.* Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Al-Nowaihi, Magda M. *A Literary Analysis of Ibn Khafājah's Dīwān.* Leiden: E. J. Brill, [in Press].

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours.* Genève: Slatkine Reprints, 1974.

Palencia, Angel Gonzales. *Historia de la Literatura Arábigo-Española.*

Barcelona; Buenos Aires: Biblioteca de Iniciación Cultural, 1928.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Paris: Libraire d'Amérique et d'Orient, 1937.

Scheindlin, Raymond P. *Form and Structure in the Poetry of al-Mu'tamid Ibn 'Abbād*. Leiden: E. J. Brill, 1974.

Sperl, Stefan. *Mannerism in Arabic Poetry: A Structural Analysis of Selected Texts: 3rd Century AH/9th Century AD-5th Century AH/11th Century AD*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989. (Cambridge Studies in Islamic Civilization)

Stetkevych, Suzanne Pinckney. *Abū Tammām and the Poetics of the 'Abbāsid Age*. Leiden; New York: E. J. Brill, 1991. (Studies in Arabic Literature; v. 13)

Periodicals

Bürgel, J. C. «Man, Nature and Cosmos as Intertwining Elements in the Poetry of Ibn Khafāja.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 14, 1983.

Sperl, Stefan. «Islamic Kingship and Arabic Panegyric Poetry.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 8, 1977.

الزجل والموشح:
الشعر الأندلسي والتراث الرومانسي

جيمس ت. مونرو(*)

منذ أن ظهرت كتابات العالم الإيطالي غياماريا باربييري (Giammaria Barbieri) عام ١٥٨١(١)، مرّت قرون أربعة تردد فيها القول بوجود جذور عربية في الشعر

(*) جيمس ت. مونرو (James T. Monroe): أستاذ اللغة العربية والأدب المقارن في جامعات كاليفورنيا وهارفرد وسان دييغو.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

لقد تم عرض المضمون الأساسي لهذه الدراسة مرتين. الأولى في ٢٠ نيسان/أبريل ١٩٩٠ إذ شكلت الخطاب الرئيس لـ «المنتدى الحادي عشر حول العصور الوسطى» المنعقد في جامعة بليموث، نيوهامبشاير، والثانية في ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠ في قسم الأدب المقارن والدراسات الإسبانية في جامعة كاليفورنيا، دايفس.

[يشير كاتب المقال جيمس مونرو في هوامشه إلى مصادر أجنبية أثبتُّها كما وردت في الأصل، لأنها غير مترجمة إلى العربية أساساً، وبوسع القارئ العربي الرجوع إليها في لغاتها الأجنبية إذا رغب في ذلك. أما النصوص العربية والأشعار فقد أثبتُّها من أصولها العربية، كما هو منتظر. لكن مونرو، وهو أستاذ في جامعة كاليفورنيا، يشير إلى ترجمات نصوص من العربية من صنعه، وجدتُ كثيراً منها غير دقيق، وبخاصة في ترجمة الشعر، كما وجدتُ في بعض ترجمات النصوص العربية النقدية إساءة فهم، يبدو لي عن جهل بدقائق العبارة العربية، إن لم أقل عن قصد في تحريف النص ليدعم ما ذهب إليه الكاتب من آراء عجيبة، تخالف كل المعروف عن نشأة الموشح وبعده الزجل؛ إذ يقول إن الزجل بالعامية نشأ أولاً، تقليداً للأغاني العامية الرومانسية «الضائعة الآن» ثم نشأ الموشح بالعربية الفصيحة، تطوراً عن العامية العربية! وبما أن ناقل الكفر ليس بكافر، فقد نقلتُ كلام مونرو إلى العربية كما ورد في النص، وأضفتُ ملاحظات مختصرة قدر المستطاع بين قوسين مربّعين [ ]. لعلّ هذا المقال يحرّك بعض المتأدبين العرب من أصحاب اللغات للرد عليه بالنصوص «غير الضائعة». ويبدو أن «علماء» الغرب المتحضّر يريدون أن يسلبونا تراثنا بادّعائه لهم، بعد أن سلبونا «الفلافل» و«الحلاوة الطحينية» فأقنعوا أهل نيويورك أنها من تراث أبناء ابراهيم وأنها الطعام الشعبي عند ذريتهم من المعاصرين]. المترجم.

(١) Giovanni Maria Barbieri, *Dell'origine della poesia rimata; opera di Giammaria* =

البروفنسي (Provençal)، كما تردّد إنكار ذلك القول. وفي هذه الأيام نجد أنفسنا على قمة موجة أخرى من الحماس للنظرية العربية[٢]. لكن الموروث الأدبي، والصور الفنية والبلاغية في الشعر العربي تبتعد بشكل متميّز عما يوجد في الشعر الرومانسي القروسطي في وجوه عديدة حاسمة، من أجل ذلك، سيجد القائلون بالأصول العربية أنفسَهم واقفين على أرض أشد صلابة إذا استطاعوا تفسير وجوه الخلاف، إلى جانب وجوه التشابه، بين هذين التراثين.

والذي أريد قوله أن لا شك بأن شعر الحب البروفنسي وبعض شعر الحب العربي، لا جميعه، يشتركان في بعض الوجوه، وأشدها بروزاً تصوير المحبوب سيدةً بعيدةً عصيّة المنال، تُخاطَب غالباً بصيغة المذكّر، وعلى الشاعر أن يخدمها بإخلاص، ولكن بلا أمل في وصال. وفي الشعر العربي لا يمكن القول إن هذا التراث من أصل وثني، أي سابق على الإسلام. بل إنه قد تطوّر سريعاً بعد ظهور الإسلام، وكان أبرز من يمثله شعراء البدو من المذهب العُذري، الذين تعارف الباحثون على أنهم ازدهروا في شبه الجزيرة العربية في أوائل العهد الأموي[٣]. وتوضح الأفكار والمفردات القرآنية التي يستعملها هؤلاء الشعراء أن العلاقة بين محبّ مخلص وسيدة واحدة، قُدّر عليه أن يحبّها إلى الأبد، هي علاقة أوجدتها ديانة التوحيد الجديدة التي أُنزلت على النبي وفيها يُحَضُّ المرء على عبادة إله واحد، وله جزاء ذلك وعدٌ بحياة أبدية بعد الموت، وهو أمر لم يكن معروفاً عند العرب أيام الوثنية. وبعد ذلك، نجد شعراء الأندلس يشبّهون هذا النوع من الخدمة إمّا بعبادة العقل، كما تصفه الأفلاطونية المحدثة، أو بعبادة الله نفسه، وذلك بشكل جريء صريح:

Barbieri, Modenese, pub. ora per la prima volta e con annotazioni illustrata dal cav ab. = Girolamo Tiraboschi (Modena: Società Tipografica, 1790).

(٢) انظر بصورة خاصة: Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, ©1977); Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987); Abū'l-Ḥasan Alī Ibn Mūsa Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989).

(٣) لكن دراسة الشعر العذري تثير التساؤل المهم إن كان ذلك الشعر فعلاً قد صدر عن بُداةٍ عرب لا يعرفون القراءة والكتابة، كما يدّعي التراثيون العرب، أم أنه من تأليف شعراء العهد الأموي من سكان المدن الذين يدفعهم الحنين إلى الإعلاء من شأن ماضيهم الصحراوي. وأنا شخصياً أميل إلى الرأي الأخير، وأرى أن دراسة مجموع ذلك الشعر تؤدي إلى فهم أفضل إذا وضع إلى جانب الشعر الرعوي الأوروبي.

عَدِمنا دليلاً في حدوثكَ شاهداً نقيسُ عليه، غير أنك مَرئيُّ
ولولا وقوعُ العين في الكون لم نقُل سوى أنك العقلُ الرفيع الحقيقيُّ[٤]

....

لم نعتقِد بَعدكُم الا الوفاءَ لكم رأياً، ولم نتقلَّد غيره دينا[٥]

وفي حالات أخرى، يكون «التأليه الأدبي» للسيدة، ولو أنه أقل وضوحاً مما في الأمثلة السابقة، في شكل وصف دقيق يقع في المركز من قصيدة تقام على نظام الإنشاء الدائري[٦]. ومع ذلك، فإن الصور المألوفة في هذه الأوصاف شديدة الاختلاف عما يوجد في شعر الرومانس[٧]. فالسيدة العربية توصف عادة أنها ذات خصر نحيل كالقضيب، يبرز بين وركَين واسِعَين مثل كثيبَي رمل؛ وفي فمها أسنان كاللآلئ، ورضابُها مُسكر كالخمرة الصِّرف؛ ووجهها يُشبَّه بالشمس أو بالبدر ويكشف عن عينين ناعستين كعَيني غزال، لكنهما تطلقان سهاماً قاسية تخترق فؤاد المحبّ فتصيبه بجرح قاتل؛ ومثل ذلك غير قليل في شعر الحب في **الديوان الافريقي**. وعند بعض الشعراء، تطلق هذه السهام، وهي أهدابها، من القوس الذي هو حاجبها. ويصبر الشاعر على نصيبه، ويفخر بأنه لا يلوم السيدة على ما تسبّبه له من ألم، ولو أدّى ذلك به إلى الجنون أو الموت. ولا يبقى منه في هذا العالم سوى جسد ناحلٍ براهُ الشوق حتى ما عاد يُرى، ولا يُحسّ له وجود إلا عندما تصدر الحسرات من بين أردية لا تنطوي على جسد. وحسب تقليد نشأ في بغداد العباسية، ثم ذاع استعماله في الأندلس، لم تَعُد الإشارة إلى السيدة بوساطة اسم مستعار لإخفاء هويّتها الحقيقية، بل صار المحب يزهو بأنه يرفض الكشف عن اسمها بالمرّة:

[يقولون: بالله سَمِّ الذي نفى حبُّه عنك طيبَ الوسنْ]

---

(٤) ابن حزم، قرطبة، ٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م. النص العربي والمترجم في:
James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), pp. 172-173, C, II. 5-6.

(٥) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٧٩، I.9.

(٦) انظر حول ذلك نونية ابن زيدون في: المصدر نفسه، ص ١٨٠ - ١٨٣. وحول الموشح، انظر:
James T. Monroe, «The Structure of an Arabic *Muwashshah* with a Bilingual Kharja,» *Edebiyât*, vol. 1, no. 1 (1976), pp. 113-123.

وحول الزجل، انظر: James T. Monroe, «Wanton Poets and Would-Be Paleographers (Prolegomena to Ibn Quzmân's *Zajal No. 10*),» *La Corónica*, vol. 16 (1987), pp. 1 - 42.

(٧) للحصول على دراسة متكاملة تصنف الموضوعات الشعرية المشتركة في الشعر العربي - الهسباني، انظر: Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^ème éd rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953).

وهيهاتَ، دونَ الذي حاولوا ... ذَهابُ العقول وخَوْضُ الفِتَن[٨]

....

لسنا نُسمّيكِ إجلالاً وتكْرِمةً ... وقدرُكِ المعتلي عن ذاك يُغنينا[٩]

ولكن في الشعر البروفنسي، لا يكون المحبُّ في العادة قد التقى قط بالسيدة التي يعبدها، وهي بدورها ليست على علم بمشاعره نحوها، أو حتى بوجوده في غالب الأحيان، بينما شعر الحب العربي هو شعر فراق بالأساس؛ ففي الماضي كان العشاق يلتقون في الواقع ويستمتعون بثمرات الحب؛ لكن الشاعر اليوم، وقد افترى عليه أعداؤه، لم يعُد قادراً على نيل الوصال الذي بقي يحنّ إليه.

فالآن أحْمَدُ ما كنّا لعهدكُم، ... سَلوتمُ، وبقينا نحن عشاقا[١٠]

ومع ذلك، يبقى الشاعر آملاً أن تلين السيدة ذات يوم وتمنحه وصالها من جديد؛ إن لم يكن في هذه الدنيا، ففي الآخرة:

لو كان وفّى المنى في جَمعنا بكمُ ... لكانَ من أكرم الأيام أخلاقا[١١]

....

إن كان قد عزّ في الدنيا اللقاءُ بكمُ ... في موقف الحشر نلقاكم وتلقونا[١٢]

ثم إن هذا نصف ما نريد قوله، لأن قسماً كبيراً من شعر الحب في العربية يدور حول الغزل بالغلمان. فكما هو الأمر في التراث الإغريقي، يكون المحبوب هنا كذلك شاباً أمرَد، ومن المتعارف عليه أن العلاقة بين الغلام والمحب الذي يكبره سنّاً تنتهي عندما يصل الغلام سنّ البلوغ وتظهر لحيته:

وناصعِ اللونِ عسجديٍّ ... يكاد يستمطر الجَهاما
ضاق يحَمل العِذار ذَرْعاً ... كالمُهرِ لا يعرف اللجاما
منكّس الرأس إذ رآني ... كآبةً واكتسى احتشاما

---

(٨) ابن حزم، قرطبة، ٣٨٤هـ/٩٩٤م - ٤٥٦هـ/١٠٦٤م. النص العربي والمترجم في:
Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, pp. 173-174, F, I. 7.

(٩) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٨١ - ١٨٢، I. 33.

(١٠) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في:
Arthur John Arberry, ed., *Arabic Poetry: A Primer for Students* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1965), pp. 116-117, I. 15.

(١١) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١١٦ - ١١٧، I. 10.

(١٢) ابن زيدون، قرطبة، ٣٩٤هـ/١٠٠٣م - ٤٦٣هـ/١٠٧١م. النص العربي والمترجم في:
Monroe, comp., Ibid., p. 184, n. 37.

وظـــنّ أن الـــعِـــذار ثمـــا يُـزيـل عـن جـسـمـي الـسّـقـامـا
ومـــا أرى عـــارِضَـــيـــه إلا حمـائـلاً قُـلّـدت حُـسـامـا[١٣]

يمكن مقارنة هذه العاطفة بما يوجد في أبيات للشاعر الإغريقي ستراتون الساردیسي (Straton of Sardes) (حوالى ١١٧ ـ ١٣٨م):

ألم تكن بالأمس صبيّاً، ولم نكن نحلم قط بظهور هذه اللحية؟ كيف برزت هذه الآفة اللعينة، لتغطّي بالشَّعر كل الذي كان جيلاً بالأمس؟ يا للسماوات! يا لها من أعجوبة! بالأمس كنتَ ترويلوس واليوم كيف غدوتَ پْرايام؟[١٤].

يقوم شعر الحب الأندلسي على المجازات الذهنية؛ وهي تشبه ما أٍلفناه في الديوان الإغريقي وفي الشعر الغنائي من عصر الانبعاث، إذ يستخدم الشاعر صوراً مألوفة وجدها في تراث دنيوي متنوّع. وهكذا نجد الشاعر الأندلسي ابن زيدون (٣٩٤ ـ ٤٦٣هـ/١٠٠٣ ـ ١٠٧١م) يفيد من الصورة التقليدية في وصف وجه السيدة، الذي يكون في العادة منيراً كالشمس أو كالبدر، فيقول:

حـالـت لـفـقـدِكـم أيـامُـنـا، فـغَـدَت سـوداً، وكانت بكم بيضاً ليالينا[١٥]

وفي وصف غلام يشرب من كأس خمر، نجد الأمير الأموي مروان بن عبد الرحمن القرطبي (ت ٣٩٩هـ/١٠٠٩م) يقول:

وكـأن الـكـأس فـي أنـمُـلِـهِ شـفـقٌ أصـبـح يـعـلـو فَـلَـقـا
طَـلَـعـت شـمـسـاً وفُـوهُ مَـغـرِبـاً ويـدُ الـسـاقـي المحـيّـي مَـشْـرِقـا
وإذا مـــا غَـــربـــتْ فـــي فَـــمِـــه تـركـتْ فـي الخـدّ مـنـه شـفـقـا[١٦]

---

(١٣) ابن رشيق القيرواني، مسيلة، ٣٩٠هـ/١٠٠٠م ـ ٤٥٦هـ/١٠٦٤م. النص العربي في:
Abū'l-Ḥasan 'Alī Ibn Mūsa Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, edited and translated by Emilio Garcia Gómez (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942), reprinted (1978), p. 102, no. (286);
أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٣)، ص ١٣٨. الترجمة الإنكليزية في:
Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 67, no. (65).

(١٤) Straton, «Mousa Paidikē,» in: *The Greek Anthology*, translated by W. R. Paton, Loeb Classical Library (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979), vol. 4, book 12, p. 379, no. (191).

(١٥) النص العربي والمترجم في: Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, pp. 180-181, l. 14.

(١٦) النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧، ll. 15-17.

ويقول ابن زيدون في وصف خصر سيدة ناحِل:

إذا تــأوّدَ آدَتــه رفــاهــيــةٌ تُومُ العُقودِ وأدمَته البُرى لينا[١٧]

وحول المواضع التي تُصيب المحبَّ فيها سهامُ لحاظ الحبيبة يقول الأعمى التُطيلي (ت ٥٢٠هـ/ ١١٢٦م) وهو المولود في تُطيله كما يدلّ اسمه، لكنه قضى أكثر حياته في مرسية وإشبيلية:

ما حالُ القلوب وفي غمض الجفون عيونُ ظُباها أمضى سِهام المنون؟
قِــيــيّ الحــواجــبْ ســهــامــاً عــيــناه
كــنــونيّ كــاتِــبْ قــد خــطّــهــن الــلــه[١٨]

ينطوي الشعر البروڤنسي على نظام اجتماعي اقطاعي، وإذا صدّقنا ما ذهب إليه أندرياس كاپلانوس (Andreas Capellanus) المهووس بالقيود الطبقية، فإن «حب القصور»[١٩] بين عاشق وسيدته لا يصحّ إلا عندما تكون مرتبته أدنى من مرتبتها[٢٠]. ففي النظام الإسلامي في العصور الوسطى لم يكن المجتمع يتبع نظام الاقطاع، كما لم تكن هناك ارستقراطية بالولادة. وكما يظهر لنا من حكم المماليك في مصر، حتى العبيد كان لهم أملٌ أن يُصبحوا ملوكاً. وفي «باب الطاعة» من رسالة في العشق بعنوان **طوق الحمامة** ألّفها ابن حزم القرطبي نقرأ بوضوح:

«وقد علِمنا أن المحبوبَ ليس كفؤاً ولا نظيراً فيُقارضَ بأذاه... فقد ترى الإنسان يكْلَف بأمَتِه التي يملك رقّها، ولا يحول حائل بينه وبين التعدّي عليها، فكيف الانتصاف منها»[٢١].

---

(١٧) النص العربي والمترجم في: المصدر نفسه، ص ١٨٢، I. 26.

(١٨) النص العربي والمترجم في: James T. Monroe, «Two New Bilingual *Kharjas* (Arabic and Romance) in Hispano-Arabic *Muwaššaḥs*,» *Hispanic Review*, vol. 42 (1974), pp. 251-253.

(١٩) [«حُبّ القصور» هكذا أرى ترجمة Courtly love وليس كما شاع من عبارة أحسبها غير دقيقة مثل «الحب العفيف» أو «العذري»... فالصفة مشتقة من court أي القصر أو البلاط، بجذرها اللاتيني وما تفرع عنه في لغات أوروبية أخرى. ولا أحسب أن «الحب» موضع الدراسة عفيفاً ولا عذرياً عندما ينشأ في «القصور»].

(٢٠) Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by John Jay Parry (New York: Columbia University Press, 1941).

(٢١) النص العربي في: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، حققه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له ابراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، ص ٣٤. (ترجمتي).

[وفي ترجمة مونرو تحريف يغيّر المعنى اذ يقول: «وغالباً ترى الإنسان لا يحبّه الفتاة التي يملك رقّها...» انظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)].

في مثل هذا المجتمع الذي عرف الإماء، يغلب أن يبثّ الشاعر شكواه إلى المحبوب الذي قد يكون أمَةً أو غلاماً راقصاً أو أميرة من أرومة ملكية. وبالمقابل يمكن الملوك أن يوجهوا قصائد حبّ القصور إلى جواريهم وإمائهم. وفي هذا المعنى نجد ابن خروف القرطبي (ت ٦٠١هـ/ ١٢٠٥م) يصف غلاماً راقصاً بالتعابير التالية:

ومُنوّعِ الحركاتِ يلعبُ بالنُّهى	لبسَ المحاسنَ عند خلعِ لباسه
متأوِّدٌ كالغُصنِ بين رياضِه	متلاعبٌ كالظبي عند كِناسِه
بالعقلِ يلعبُ مُقبلاً أو مُدبراً	كالدهرِ يلعبُ كيفَ شاء بناسِه
ويضمُّ للقدمين منهُ رأسَهُ	كالسّيفِ ضُمّ ذُبابُه لرئاسِه[(٢٢)]

وعلى النقيض من ذلك، يشير ابن زيدون إلى سيّدته، الأميرة ولادة بنت المستكفي آخر خلفاء قرطبة، كما يلي:

ما ضرَّ أن لم نكن أكفاءَه شرفاً	وفي المودّةِ كافٍ من تكافينا؟[(٢٣)]

ونجد الأمير الحكَم بن هشام القرطبي (حكم بين ١٨٠ ـ ٢٠٦هـ/ ٧٩٦ ـ ٨٢٢م) الذي عُرف عهده بالقسوة، يغدو أسير حُب خمسٍ من جواريه أعرضْنَ عنه ورَفضْنَ مقابلته، فراح يبثّ هذه الشكوى:

قُضبٌ من البانِ ماسَتْ فوق كُثبانِ	وَلَّينَ عنّي وقد أزمعنَ هجراني
ملَكْنني ملكاً ذلّت عزائمهُ	للحبِّ ذُلّ أسيرٍ موثقٍ عانِ
مَن لي بمُغتَصِباتِ الروحِ من بدني	غَصَبْنني في الهوى عزّي وسلطاني...
....	....
ظلَّ من فرطِ حُبّه مملوكا	ولقد كانَ قبلَ ذاك مَليكا

(٢٢) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, p. 49, no. (124);

ابن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، ص ٨٠. الترجمة الانكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 200, no. (189).

انظر أيضاً: Cola Franzen, *Poems of Arab Andalusia* (San Francisco: City Lights Books, 1989), p. 81.

ويوجد أيضاً ترجمة أكثر قدماً لـ رايات المبرزين وغايات المميزين، على أنها أخفقت في التأثير في العالم المتحدث بالإنكليزية، ولعل السبب يعود إلى نوعية المفردات الفيكتورية الثقيلة المستخدمة فيها. انظر: Arthur John Arberry, tr., *Moorish Poetry; a Translation of «The Pennants», an Anthology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'id* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953).

(٢٣) النص العربي والمترجم في: Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*, pp. 182-183, l. 29.

إن بكى أو شكا الهوى زيد ظُلماً ... وبِعاداً يُدني حِماماً وشيكا
تركَتْهُ جآذرُ القصرِ صَبّاً ... مُستَهاماً على الصعيدِ تريكا
يجعل الخدَّ واضعاً فوق تُربٍ ... للذي يرتضي الحرير أريكا
هكذا يحسُن التذلّل للحُرِّ ... إذا كان في الهوى مملوكا[٢٤]

وليس الحبّ الذي تغنّى به شعراء الأندلس علاقة لا تبلغ الوصول. فهي علاقة تصوِّر أحياناً سيطرةً على الرغبة الجسدية، المؤلمة على الرغم من ذلك، كما نجد في مقطوعة لأبي عمر أحمد بن فرج الجيّاني (ت ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م):

وطائعةِ الوصال عَففتُ عنها ... وما الشيطانُ فيها بالمُطاعِ
بدَتْ في الليل سافرةً فباتتْ ... دياجي الليلِ سافرةَ القناعِ
فملّكتُ النُّهى جَمحاتِ شوقي ... لأجري في العَفاف على طباعي
وبِتُّ بها مبيتَ السَّقبِ يظما ... فيمنَعُه الكِمامُ عن الرِّضاعِ
كذاك الرّوضُ ما فيه لِمثلي ... سوى نظرٍ وشمٍّ من مَتاعِ
ولَستُ من السوائم مُهمَلاتٍ ... فأتّخذ الرياض من المراعي[٢٥]

ويعبّر عن عاطفة مماثلة صفوان بن إدريس المرسي (٥٦٠ ـ ٥٩٨هـ/ ١١٦٥ ـ ١٢٠٢م):

يا حُسنَه، والحُسن بعض صفاته ... والسِّحر مقصور على حركاتِهِ
بدرٌ، لوانّ البدرَ قيل له اقترِحْ ... أملاً لقال أكون في هالاتِهِ
وإذا هلالُ الأفق قابل شخصَه ... أبصرتَه كالشكلِ في مرآته
والخال ينقُط في صفيحة خَدِّه ... ما خطَّ فيها الصّدغُ من نوناتِه
ضاجعتُه والليلُ يُدني تحتَه ... ناريـنِ من نَفسي ومن وجَناتِهِ
وضَمَمتُه ضمَّ البخيلِ لمالِهِ ... أحنو عليه من جميع جِهاتِه

---

(٢٤) النص العربي في: أ. ر. نيكل، جامع ومحقق، مختارات من الشعر الأندلسي (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٩)، ص ١٢، رقم (٢). الترجمة الإنكليزية في: Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: [J. H. Furst Company], 1946), pp. 20-21.

(٢٥) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, pp. 72-73, no. (204);

ابن سعيد المغربي، رايات المبرزين وغايات المميزين، ص ١٠٤. الترجمة الإنكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 187, no. (176).

انظر أيضاً: Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, pp. 3-4.

أوثَـقْـتُـهُ فـي سـاعِـديّ لأنّـه ظَـبـيٌ أخـاف عـليه مـن فَـلَـتـاتِـه
وأبـى عـفـافـي أن أقـبّـل ثـغـرَه والـقـلـبُ مـطـويٌ عـلى جَمَـراتـهِ
فـاعـجـبْ لمـلـتـهـبِ الجـوانـح غُـلّـةً يـشـكـو الظّـمأ والماءُ في لَهَـواتِه(٢٦)

وفي أمثلة أخرى يبلغ الشوقُ الوصالَ، باللجوء إلى الحيلة أحياناً، كما في مقطوعة لابن شُهيد القرطبي (٣٨٢ ـ ٤٢٦هـ/ ٩٩٢ ـ ١٠٣٤م):

ولما تمـــدّد مـــن سُـــكْـــرِه ونـام ونـامـت عـيـون الـعَـسَـسْ
دنـــوتُ إليه عـــلى قُـــربِـــه دُنُــوَّ رفـيـق درى مـا الـتَّـمَـسْ
أدبُّ إليه دبـــيـبَ الـــكَـــرى وأســمـو إليه سـمـوّ الـنَّـفَـسْ
أقـبّـلُ مـنـه بـيـاض الـطُّـلا وأرشـفُ مـنـه سـوادَ الـلَّـعَـسْ
فـبِـتُّ بـه ليلـتـي نـاعـمـاً إلى أن تـبـسّـم ثـغـرُ الـغَـلَـسْ(٢٧)

وأخيراً، يجب ألا يغيب عن البال أن شعر الحب في الأندلس يعتمد على تراث أدبي طويل يمتد في العمق إلى القرن الخامس الميلادي في جزيرة العرب قبل الإسلام، في أقل تقدير. ولو فرضنا أن شعراء إقليم پروڤنس كانوا يعرفون من العربية الفصيحة ما يكفي لفهم المعنى الظاهر في أية قصيدة، يكون من الصعب الاعتقاد أنهم كانوا على دراية كافية بذلك التراث الأدبي الذي يقوم عليه الشعر الأندلسي بحيث يستطيعون التعرّف على الإشارات الكثيرة إلى ذلك التراث. ولتوضيح هذه النقطة، لننظر في استعارة توسّع فيها ابن الحاج من أهل لورقا (Lorca) (برز في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي) حيث يصف اللحظة التي تبدأ فيها لحية الغلام بالظهور، فتشير بذلك إلى نهاية حبّ الشاعر له:

مـا كـنـتَ إلا الـبـدرَ ليلـةَ تَـمِّـهِ حـتـى قَـضَـت لـك ليلـةٌ بِـمَـحَـاقِ

---

(٢٦) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, p. 79, no. (225);

ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢. الترجمة الإنكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 202, no. (191).

(٢٧) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, pp. 42-43, no. (98);

ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص ٧٢. الترجمة الإنكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 188, no. (177).

انظر أيضاً: Franzen, Ibid., pp. 21-22.

لاحَ العِذارُ فقلتُ وجهٌ نازحٌ إن ابـن دَايَـةَ مـؤذنٌ بـفـراق[٢٨]

ولا يمكن استيعاب المغزى الكامل لهذا المقطع من دون معرفة عميقة بالشعر الجاهلي، حيث يكون الغراب طائر شؤم. فنعيق الغراب ينذر بحلول فصل الجفاف، عندما تضطر القبائل البدوية إلى الرحيل عن بعضها لرعي إبلها في مواضع أكثر بعداً عن مرابعها في موسم الأمطار. وهكذا يكون الغراب في الشعر العربي نذير فراق، لأن وصوله يشير إلى قرب رحيل المحبوبة مع قبيلتها، تاركة وراءها الشاعر المتيّم يندب فقدانها.

إن هذا العرض الموجز لبعض المظاهر الكبرى والموضوعات البارزة في شعر الحب الأندلسي يثير بعض الأسئلة التي تحمل القائلين بالتأثير العربي في الشعر البروفنسي على تقديم أجوبة شافية عنها قبل أن تتقدم آراؤهم من مجال الفرضيات إلى مجال الحقائق الثابتة. كما يقدّم هذا العرض كذلك أمثلة من محتوى ذلك الشعر ليكون مقدمة لا بد منها لدراسة مشكلات الشكل، التي تكون العلاقة فيها بين الشعر العربي والرومانسي مسألة مختلفة تماماً.

لننتقل الآن إلى ناحية فنيّة أخرى من الحديث. وهنا يغدو من الضروري تقديم نظرية أخرى أكثر حداثة، تتزايد أسُسها في الحقائق وثوقاً يوماً بعد يوم، ألا وهي الجذور الرومانسية في شعر المقطع الأندلسي. فعندما أشار صموئيل شتيرن (Samuel Stern) في مقالة رائدة نشرها قبل أربعة عقود إلى وجود بعض الأشعار الهسبانو - عبرية تنتمي إلى نمط الموشّحة، وتنتهي بكلمات تجري على اللهجة الايبيرية - الرومانسية العتيقة المعروفة باسم المستعربة[٢٩]، وعندما ازداد هذا المظهر وضوحاً في الموشحات الأندلسية بعد عدة سنوات في أبحاث إميليو غارثيا غوميز (Emilio

---

(٢٨) النص العربي في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *El Libro de las banderas de los campeones*, p. 80, no. (228);

ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه، ص ١١٣. الترجمة الإنكليزية في: Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, p. 64, no. (62).

(٢٩) Samuel Miklos Stern, «Les Vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššaḥ et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozarabe",» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 299-346.

[لقد «طنطن» مونرو وأمثاله طويلاً بهذه المقالة «الرائدة» لأسباب «عرقية» يدعمها صمت العلماء العرب! والدليل على «ريادتها» أن شتيرن يسمي «اللهجة الايبيرية - الرومانسية العتيقة» باسم لم يعرف قبل دخول العرب إلى الأندلس عام ٧١١م. و«المستعربة» صفة لاحقة جداً، يعرفها كل مطّلع على تاريخ الأندلس].

García Gómez)[٣٠] حدثت ثورة في معرفتنا بعدد من الآداب، لم يكن مؤلفو تلك الأبحاث ليتوقّعوا آثارها النهائية؛ وبعض تلك الآثار ما يزال غير مقبول في بعض الحلقات العلمية. وخلافاً لما يتردد عن وجود اختلاط وتقارب في إقليم پروڤنس، مما لا يوجد ما يدعمه من الوثائق حتى اليوم، فإننا هنا أمام دليل جذّاب من النصوص. وهكذا، عند الحديث عن الجذور الايبيرية ـ الرومانسية لشعر المقطع الأندلسي، لا أجد من غير الانصاف أن نتذكر المثل التركي «الكلاب تنبح، لكن القافلة تسير». فلننظر في بعض ما يدعم أو يناهض هذه النظرية.

من المعروف لدى المختصين في هذا الحقل أن الشعر العربي القديم، الذي تعود جذوره إلى تراث شفوي سابق على الإسلام، يقوم على نسق من الارتجال الذي ازدهر في شبه الجزيرة العربية[٣١]، إنما يعتمد على نظام الوزن الكمّي، كما هو الحال في الشعر الإغريقي واللاتيني. ويحتوي هذا النظام على ستة عشر بحراً كان أول من وصفها ووضع قوانينها العروضي القروسطي الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ/ ٧٩١م)[٣٢]. ثم إن هذا الشعر يتكون من أبيات تتفاوت عدداً، وتجري جميعها على الوزن نفسه في القصيدة الواحدة، وينقسم البيت فيها إلى شطرين، يكون الشطر الأول غير مقفى عادة، بينما يلتزم الشطر الثاني قافية تتكرر في نهاية كل بيت من أبيات القصيدة. وعلى النقيض من ذلك، تخبرنا مراجع عربية قروسطية مشهورة أن نوعين من أشكال الشعر العربي قد ظهرا في الأندلس: الزجل والموشحة[٣٣]. ويعد

---

(٣٠) Emilio García Gómez, «Veinticuatro ḫarŷas romances en muwaššaḥas árabes,» *Al-Andalus*, vol. 17 (1952), pp. 57-127.

(٣١) حول طبيعة صيغ التعبير الشفهي للشعر الجاهلي، انظر تطبيقات نظرية پاري لورد من قبل: James T. Monroe, «Oral Composition in Pre-Islamic Poetry,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 3 (1972), pp. 1-53, and Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications* (Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978).

(٣٢) انظر: Gotthold Weil, *Grundriss und System der altarabischen Metren* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958), and «'Arūḍ,» in: The *Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-), pp. 667-677.

(٣٣) حول الموشحة انظر: أبو الحسن علي بن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٤٦٩؛ أبو الحسن علي بن موسى بن سعيد المغربي، **المقتطف من أزاهر الطُرف**، تقديم وتحقيق ودراسة سيد حنفي حسنين (القاهرة: مركز تحقيق التراث؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣)، ص ٢٥٥؛ أبو القاسم هبة الله بن جعفر بن سناء الملك، **دار الطراز في عمل الموشحات**، عني بتحقيقه ونشره جودة الركابي ([بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٩])، ص ٣٩ ـ ٤٠، و 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah:* = *An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols. (New York:

ذلك شاع هذان الشكلان من الشعر حتى امتدا إلى المشرق من شمال افريقيا إلى قلب العالم الإسلامي حيث ما زالا مستعمَلين.

لقد كان هذان النوعان من التجديد الأندلسي موضع دراسة متكررة، بالنسبة إلى بعضهما، وذلك عند النقاد المحدثين[٣٤]، كما كان الأمر عند العلماء العرب في العصور الوسطى[٣٥]. وقد أدّى ذلك إلى أن يُطلق عليهما بعض الباحثين اسم «الجنسين الشقيقين»[٣٦]. وكان وراء تلك التسمية عدة أسباب مقنعة: فكلاهما شكل مقطعي، وكلاهما متقاربان من حيث البنية. وفي كليهما عناصر من مفردات محكية بدرجات متفاوتة. وثالثاً، يمثل كلا الشكلين ابتعاداً معبّراً عن قواعد العروض العربية الموروثة. ورابعاً، ثمة العديد من أصحاب الموشحات ممن نظم في الزجل، والعكس صحيح كذلك، وخامساً، تحتوي الموشحات أحياناً على مقاطع مأخوذة من الزجل مباشرة، ويوجد العكس من ذلك أيضاً.

من وجهة نظر لغوية، يتألف الزجل جميعاً من العربية المحكية بلهجة الأندلس وتنتثر فيه أحياناً مفردات وعبارات بلغة الرومانس الهسبانية. وعلى النقيض من ذلك الموشح الذي يكون بالعربية الفصيحة، باستثناء الجزء الأخير منه، الذي يكون عادة بلغة عامية، عربية أو رومانسية، أو بمزيج من الاثنتين[٣٧].

ويمكن التفريق بين الجنسين من حيث البنية: ففي الزجل يكون البدء دائماً

Bollingen Foundation, 1958), vol. 3, p. 440.

وحول الزجل، انظر: ابن سعيد المغربي، **المقتطف من أزاهر الطُرف**، ص ٢٦٣. انظر أيضاً: Wilhelm Hoenerbach, *Die Vulgärarabische Poetik Al-Kitāb al-'Āṭil al-Ḥālī Wal-Muraḫḫaṣ al-Ġālī des Ṣafīyaddīn Ḥillī* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1956), p. 16.

وللمزيد حول هذين الطرازين الشعريين، انظر: Averroës, *Il Commento medio de Averroe alla Poetica di Aristotele*, per la prima volta pub. in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio (Pisa: Successori Le Monnier; Presso l'editore e traduttore, 1872), vol. 1, pp. 2-3.

(٣٤) انظر مثلاً: عبد العزيز الأهواني، **الزجل في الأندلس** (القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧)؛ Emilio García Gómez, *Todo Ben Quzmān*, 3 vols. (Madrid: Gredos, 1972), and Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974).

(٣٥) انظر: ابن سعيد المغربي، المصدر نفسه؛ Ibn Khaldūn, Ibid., vol. 3, pp. 440-455, and Averroës, Ibid.

(٣٦) Stern, Ibid., p. 12.

(٣٧) [من مجموع ٤٤٨ موشحة معروفة كاملة وناقصة توجد ٤٣ خرجة أعجمية فقط ـ أي حوالى ٩ بالمئة. انظر: سيد غازي، **ديوان الموشحات الأندلسية**، ٢ مج (الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩)].

بالمطلع، وهو يتكون عادة من بيتين بحرف روي واحد (أ ـ أ) ويأتي بعدهما عدد غير محدّد من المقاطع، يتكون المقطع منها من ثلاثة أبيات في العادة (لا دون ذلك) وتدعى هذه المقاطع «أغصاناً» تلتزم قافية واحدة في الغصن الواحد، تتغير في الغصن اللاحق (ب ب ب/ج ج ج/د د د. . .) ثم يأتي الجزء الأخير من الزجل ليلتزم قافية المطلع (أ) لكنه يقدم نصف عدد أبيات المطلع وقوافيه تماماً. ويدعى هذا الجزء باسم «المركز». ثم إن هذه الأغصان جميعها متناظرة، ولو أنها قد تتبع وزناً مختلفاً عن وزن المراكز. وتكون هذه المراكز بدورها متناظرة في العادة. وهكذا يكون أبرز أمثلة الزجل يتبع نظاماً من القوافي على شكل أأ ـ ب ب ب أ ـ (أأ) ج ج ج أ (أأ) د د د أ (أأ). . . الخ (ومنه تطوير وتعقيد لاحق بسبب إضافة القوافي الداخلية)[٣٨].

ونظام الموشح الأساس يشبه ما يوجد في الزجل، إلا أن المراكز تكرّر جميع الأبيات والقوافي الموجودة في المطلع: أأ ـ ب ب ب أأ (أأ) ج ج ج أأ (أأ). . . الخ[٣٩]. وهناك ثلاثة فروق أخرى: (١) حوالى ثلث الموشحات الأندلسية الباقية تفتقر إلى المطلع. (٢) يتكون العدد الأكبر من الموشحات من خمسة مقاطع وحسب، بينما تكون الأزجال أكثر طولاً. (٣) الجزء الأخير، المركز، يدعى باسم الخرجة، ويكون بالعامية عادة، ويكون مستعاراً من خرجة أخرى في الغالب، من زجل آخر أو موشحة أخرى. وثمة ما يزيد الأمور تعقيداً في وجود شكل هجين، يقع جميعه بالعامية العربية، مثل الزجل نفسه، كما سبق وصفه، لكنه يحتوي على مراكز تكرّر جميع الأبيات والقوافي الموجودة في المطلع، كما يوجد في الموشحة. وهذا الشكل الذي أتبعُ شتيرن في تسميته «الزجل شبيه الموشح»، خلافاً «للزجل الصرف»[٤٠] يشترك مع الموشحة في كونه قد يجيء دون مطلع، ويغلب أن ينتهي بخرجة مستعارة، وهو في العادة يتكون من خمسة مقاطع. ومن حيث البنية، يكون هذا الشكل الهجين موشحة، لكنه من الناحية اللغوية زجل. وحقيقة أن الزجل يقع جميعه بالعامية، بينما تكون العامية في خرجة الموشح وحسب، وأن بنية الزجل الصرف أبسط من بنية الموشحة تؤدي بنا إلى القول إن شكل الزجل أسبق الاثنين، وإن الموشحة شكل لاحق، في محاكاة تتّسم بمزيد من المعرفة اللغوية الأدبية.

ومع ذلك، تواجهنا في هذه المرحلة مشكلة توثيق ذات خطر، إذ يخبرنا بشكل

---

(٣٨) وبعض أمثلة الزجل فيها مقطع مطلعه أ ـ ب.

(٣٩) لمزيد من أمثلة نظام القوافي، انظر: Stern, Ibid., pp. 19-26.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧٠، بناء على الطبيعة الهجينة لهذا النمط من الشعر، يسهل على المرء تسميته باسم «الموشح شبيه الزجل».

واضح أحد العلماء العرب من العصر الوسيط أن الموشحة قد «اخترعت» في أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، وأن أول من «اخترعها» محمد بن محمود القبري من شعراء بلاط الأمير القرطبي عبد الله [المرواني] (الذي حكم بين ٢٧٥ و٣٠٠هـ/ ٨٨٨ و٩١٢م)[٤١]. لكن أشعار محمد ومن جاء بعده مباشرة قد ضاعت[٤٢]، بحيث لا يوجد لدينا سوى نصوص تعود إلى بداية القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وأقدمها من نظم عبادة بن ماء السماء (ت ٤١٨هـ/ ١٠٢٧م)[٤٣]. وخلاف ذلك، إذ لسنا نعلم من اخترع الزجل[٤٤]، نرى أن أقدم ما وصلنا من الأزجال، حتى عهد قريب، يعود إلى ابن قزمان (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م).

وهذا يعني أن نصوص الزجل قد ظهرت حوالى قرنين من الزمان بعد اختراع الموشحة، وأقل من قرن بعد أقدم ما لدينا من الموشحات[٤٥]. وباتباع تسلسل وضعي من التفكير، وجد كثير من الباحثين أن الزجل مشتق من الموشحة، وراحوا يبحثون عن تفسير لموقفهم يقول إن الجماهير قد تناولت ذلك الجنس الأدبي الرفيع وأحالته إلى «ذوق ثقافي أدنى» وأكثر شعبية[٤٦]. لكن مثل هذه الفرضية تتجاهل مسألة مهمة: هي أن ابن قزمان ومن جاء بعده مباشرة لم يكونوا شعراء شعبيين لمحض أنهم كانوا يؤلفون أشعارهم بالعامية. فالواقع أنهم جميعاً شعراء من أصحاب المعارف الواسعة، لا يقلّون علماً عن مؤلفي الموشحات، وكما مرّ بنا، يغلب أن نجد الشاعر نفسه يتخطى الحدّ الفاصل بين هذا الجنس الأدبي وذاك. وقد ترك لنا ابن قزمان نفسه موشحة واحدة من نظمه[٤٧]. كما أن أزجال ابن قزمان لم تكن موجّهة لعامة الناس. بل إن

(٤١) ابن بسام، **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، ص ٤٦٩. وفي المقدمة نجد ابن خلدون يتبع ابن سعيد المغربي فيقول خطأً إن اسم مخترع هذا الجنس الشعري هو مقدم بن معافى القبري. انظر:

Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, vol. 3, p. 440, and

ابن سعيد المغربي، **المقتطف من أزاهر الطُرف**، ص ٢٥٥. انظر أيضاً: عبد العزيز الأهواني، «كتاب المقتطف من أزاهر الطُرف لابن سعيد،» **الأندلس**، السنة ١٢ (١٩٤٨)، ص ١٩ - ٣٣.

(٤٢) وكانت قد تلاشت في عهد ابن خلدون، بل ربما قبله. انظر: Ibn Khaldûn, Ibid., vol. 3, p. 441.

(٤٣) توجد موشحتان لعُبادة في: غازي، **ديوان الموشحات الأندلسية**، مج ١، ص ٥ - ١٠.

(٤٤) لا يبين الحلي من الذي اخترع الزجل، مما يشير إلى أن المخترع لم يكن معروفاً. انظر حول ذلك: Hoenerbach, *Die Vulgärarabische Poetik Al-Kitâb al-'Âṭil al-Ḥâlî Wal-Murahhaṣ al-Ġâlî des Ṣafîyaddîn Ḥillî*, p. 16.

(٤٥) من الواضح أن الأزجال كانت موجودة منذ زمن طويل قبل أن تدون.

(٤٦) وهذا بشكل عام رأي الأهواني وغارثيا غوميز وشترن.

(٤٧) النص العربي والترجمة الإسبانية، في: García Gómez, *Todo Ben Quzmân*, vol. 2, pp. 904-907.

أغلب تلك الأزجال كانت مدائح تخاطب رعاة الأدب من أصحاب العلم والمال، بينما كانت قصائد الحب التي نظمها، إذ يغلب أن تنطوي على موضوعات شعبية، تكشف في الوقت نفسه عن معرفة عميقة بالموضوعات العربية التقليدية القديمة وبالتاريخ الأدبي.

وثمة مسألة أخرى هي أن بنية الزجل الأندلسي تتشابه بشكل ملحوظ مع أقدم نمط بدائية وانتشاراً شائع من الشعر الزجلي بلغة الرومانس، وبخاصة نمط زيجيليس (Zéjeles) القشتالي، ونمط ڤيرلايس (Virelais) الفرنسي، وكانتيغاس (Cantigas) الغاليسي، وبالاته (Ballatc) الايطالي، ودانساز (Dansas) البروڤنسي[(٤٨)]. وبالمقابل، ليس في الشعر العربي القديم ما يناظر بشكل دقيق أو مقنع ما نجد في أمثلة الزجل[(٤٩)]. من أجل ذلك، يحق لنا الظن أنه من الممكن أنّ الزجل الأندلسي قد اقتبس شكلاً عروضياً سابقاً من جنس شعري بلغة الرومانس كان شائعاً في غرب رومانيا عندما فتح العرب شبه الجزيرة الايبيرية.

وفي الآونة الأخيرة، كان هذا الظن المشروع تماماً موضع جدل عنيف. يغلب عليه عوز في المعرفة وبُعدٌ عن الاعتدال، من جانب عدد من العلماء الذين كانوا، في أحسن الأحوال، على حق في إصرارهم أن الأشكال الرومانسية المزعومة التي تشبه الزجل الأندلسي يعود تاريخها جميعاً إلى ما بعد أزجال ابن قزمان[(٥٠)]. وهنا ينشأ

---

(٤٨) لتقييم العلاقة بين الزجل العربي وهذه الأنواع من الزجل بلغة الرومانس، انظر:
Vicente Beltrán Pepió, «De zéjeles y dansas: Orígenes y formación de la estrofa con vuelta,» *Revista de Filología Española*, vol. 64 (1984), pp. 239-266.

(٤٩) لكن «المسمط» الذي كثر الحديث عنه بوصفه أساس الأشكال المقطعية الأندلسية نوع مختلف تماماً، لا علاقة له بهذه الظاهرة، كما سأبين في دراسة لاحقة.

(٥٠) انظر بصورة خاصة: T. J. Gorton, «The Metres of Ibn Quzmân: A "Classical" Approach,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 6 (1975), pp. 1-29; Alan Jones: «Romance Scansion and the Muwashshaḥât: An Emperor's New Clothes?» *Journal of Arabic Literature*, vol. 11 (1980), pp. 36-55; «Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies,» *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 38-53; «Eppur si muove,» *La Corónica*, vol. 12 (1983-1984), pp. 45-70 and *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššaḥ Poetry: A Palaeographic Analysis* (London: Ithaca Press, 1988); J. D. Latham: «New Light on the Scansion of an Old Andalusian Muwashshaḥa,» *Journal of Semitic Studies*, vol. 27 (1982), pp. 61-75 and «The Prosody of an Andalusian Muwashshaḥa Reexamined,» in: *Arabian and Islamic Studies... Presented to R. B. Serjeant*, edited by R. L. Bidwell and G. R. Smith (London; New York: Longman, 1983), pp. 86-99, and David Semah, «Quantity and Syllabic Parity in the Hispano-Arabic Muwashshaḥa,» *Arabica*, vol. 31 (1984), pp. 80-107.

بالنسبة لهذا الميل إلى تجاهل وجود عناصر رومانسية في تلك المقطوعات الشعرية العربية أو التقليل من شأنها =

الاحتمال الذي يسعى هؤلاء الباحثون إلى توكيده أن الزجل الرومانسي يمكن أن يكون مشتقاً من شبيهه العربي الأندلسي، لا العكس. وحسب هذه الفرضية. نعود أدراجنا إلى المسألة الخلافية حول الأصول العربية للشعر الغنائي بلغة الرومانس.

في العرض السابق، حاولنا أن نقدم بشكل موجز قدر الإمكان نتائج الأبحاث العلمية التي انتهت إلى مراجع هائلة عن الموضوع. وكما هو الحال في جميع أنواع التلخيص. يدرك المرء تماماً أن طمس ظلال المعاني قد يؤدي إلى تبسيط مفرط. ولكن لم يكن من التوفيق بُدّ، لأغراض الوضوح. ويفرز العرض السابق ثلاث مسائل مهمة: الأولى، من ظهر قبل الآخر: الزجل أم الموشّحة؟ والثانية، من أثر في الآخر: شعر المقطع الرومانسي أم العربي؟ والثالثة: أين حدث التقارب الشديد: في إقليم

= مما يسبب في الواقع حرارة في الجدل حولها أكثر مما يلقي المزيد من الضوء، قارن: García Gómez, *Todo Ben Quzmān*; Federico Corriente: *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980); «The Metres of the Muwaššaḥa, an Andalusian Adaptation of 'Arūḍ: A Bridging Hypothesis,» *Journal of Arabic Literature*, vol. 13 (1982), pp. 76-82, and «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y *'arūḍ*,» *Sefarad*, vol. 46 (1986), pp. 124-132; Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik Ibn Quzmān, *El Cancionero hispanoárabe* (Madrid: Editora Nacional, 1984); 2nd ed., *Cancionero andalusí*, edición de Federico Corriente, Poesía Hiperión; 146 (Madrid: Hiperión, °1989); Federico Corriente, *Poesía estrófica (céjeles y/o muwaššaḥât) atribuída al místico granadino Aš-Šuštarī (siglo XII d.C.)* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988); Ulf Haxen, «Ḫarǧas in Hebrew Muwaššhaḥas (A Plea for "A Third Approach"),» *Al-Qanṭara*, vol. 3 (1982), pp. 473-482; James T. Monroe: *«¿ Pedir peras al olmo?* On Medieval Arabs and Modern Arabists,» *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 121-147; «Poetic Quotation in the *Muwaššaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song,» *La Corónica*, vol. 14, no. 2 (1986), pp. 230-250; «A Sounding Brass and Tinkling Cymbal: Al-Ḫalīl in Andalus (Two Notes on the *Muwaššaḥa*),» *La Corónica*, vol. 15 (1987), pp. 252-258 and «Wanton Poets and Would-Be Paleographers (Prolegomena to Ibn Quzmān's *Zajal No. 10*)»; Samuel G. Armistead: «Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' "Sunbeams",» *La Corónica*, vol. 10 (1981-1982), pp. 148-155 and James T. Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry,» *La Corónica*, vol. 13 (1985), pp. 206-242, and Yosef Yahalom, «Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea,» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, vol. 34, no. 2 (1985), pp. 6-25.

لمزيد من الاطلاع حول هذه المناظرة، انظر: Samuel G. Armistead, «A Brief History of *Kharja* Studies,» *Hispania*, vol. 70 (1987), pp. 8-15, and Susan L. Einbinder, «The Current Debate on the Muwashshaḥ,» *Prooftexts*, vol. 9 (1989), pp. 161-177.

بروفنس أم في شبه الجزيرة الايبيرية؟ ومن الطبيعي أن يذهب أصحاب النظرية العربية إلى القول بأسبقية الموشحة، التي يرون أنها مشتقة من الشعر العربي القديم. ويضيفون ان الموشحة بعد اختراعها في القالب القديم غدت في أيدي العامة زجلاً باللغة العامية، التي ما لبثت أن دخلت عليها بعض مفردات الرومانس. وما يزال هؤلاء الباحثون، حتى عهد قريب، يملكون تواريخ موثّقة تدعم ما ذهبوا إليه.

وعلى النقيض من ذلك، نجد القائلين بالنظرية الرومانسية لا يملكون وثائق قديمة بما يكفي لدعم آرائهم، مما اضطرهم إلى افتراض وجود شعر غنائي شعبي بلغة الرومانس أخذت عنه الموشحة عن طريق الخرجة المحكية أو العامية. وهم يؤكدون أن الزجل نشأ عن الموشحة بطريقة الانتشار الشعبي نفسها التي اقترحها خصومهم، حيث يبدو أن الجانبين المتعارضين لا يتفقان إلا في هذه المسألة. وفي كلتا النظريتين الكثير مما يتطلب التفسير، وبخاصة تلك المسألة المحيّرة حول الوزن، الذي ترى فيه جماعة محض توسّع في نظام الكمّ العربي القديم، بينما ترى الجماعة الأخرى أنه اقتباس في العربية من عروض النّبر المقطعي في لغة الرومانس.

إن مشكلة الأوزان تتطلب دراسة أوسع، وهي من التعقيد بحيث يصعب تناولها فنّياً وتفصيلياً في هذا المجال، وهي تشكل موضوعاً سوف أعود إليه في مناسبة أخرى. ولنكتفِ بالقول هنا إن بعض الموشحات والأزجال تجري على الأوزان العربية القديمة، بينما نجد الغالبية العظمى منها تقوم على أجزاء من تلك الأوزان أو على تحويرات عنها، مُتّخِذَة بذلك إيقاع نَبْرٍ بارز لا عهد للتراث العربي القديم به. وفي هذا المجال يكون الفرق بين شكل القَصيدة ذات الرويّ الواحد وبين الشكل المقطعي العربي غير مختلف عن الفرق بين الشعر اللاتيني القديم القائم على الوزن الكميّ وبين الشعر اللاتيني القروسطي القائم على النّبْر. وإضافة إلى ذلك، حيث توجد أوزان خليلية مجزوءة أو محوّرة، يوجد إلى جانبها في جميع الأحوال أشكال مألوفة من الشعر الايبيري - الرومانسي ذي الطابع الشعبي، تضارعها في الإيقاع ونظام القوافي وعدد المقاطع في البيت الواحد. وثمة صفة مميزة أخرى في شعر المقطع الأندلسي هي مزج الأوزان، مقتربة في هذا من التراث الهسباني - الرومانسي دون التراث العربي.

في دراسة قمتُ بها مؤخّراً مع الأستاذ صاموِيل ج. آرمستيد (Samuel G. Armistead) اقترحنا بعض الأسباب الجديدة الملحّة التي تدفع إلى القول إن الموشحة مشتقة من جنس من الزجل الشعبي الحقيقي القديم المنظوم بالعربية المحكية والرومانس معاً، هو اليوم مفقود، لكنه كان موجوداً شِفاهاً[٥١]. وقد عرضتُ المزيد مما يدعم

---

(٥١) Armistead and Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry».

هذا الاقتراح، مما يقوم على الدليل الداخلي، وذلك في دراسة لاحقة[٥٢]. ومما يناسب أغراض هذه الدراسة فإن موجز جدلنا كما يلي: من الخصائص التي تميز الموشحة أن كل قطعة شعر يجب أن تنتهي بخرجة تتألف عادة بالعامية العربية أو الرومانس. وبهذا المعنى تتناقض الخرجة مع ما يسبقها موضوعاً ولغةً. ولم نبلغ من قِبَل منظّر عربي قروسطي مشهور بأن مخترع الموشحة في أواخر القرن الهجري الثالث/التاسع الميلادي كان «يقتطف اللفظ العربي العامي[٥٣] والرومانس ويسميه المركز [أي الخرجة] ويقيم عليه الموشحة»[٥٤]، ولكننا نستطيع أن نبيّن، بعدما توافرت الأمثلة، أن كثيراً من هذه الخرجات هي نصوص فعلية اقتطفها الوشّاح من مطلع قصيدة سابقة كان يعارضها الشاعر ويقلد تركيبها). لذا يوجد لدينا دليل صلب أن الخرجة نواة شعرية مستقلة بُني عليها الموشح. وقد أشرتُ كذلك إلى أن الخرجة في قصيدة لاحقة إذ تجري بالعامية عادة، ويفضّل أن تكون مستعارة من مطلع قصيدة سابقة، فنحن أمام ظاهرة تكون فيها الخرجات، على قدر ما يوجد في الأمثلة الموثّقة، مطالع من أزجال سابقة. ويمكن إثبات ذلك منذ اللحظة التي تظهر فيها النصوص، ويمكن القول كذلك إن العملية نفسها ربما كانت تجري خلال الفترة غير الموثّقة، التي قد ترجع إلى العهد الذي اخترعت فيه الموشحة. ومهما يكن من أمر، فإن الموشحة، منذ بروزها في ضوء التاريخ، كانت تقوم على الزجل تحديداً، وليس العكس من ذلك.

إضافة إلى ذلك، من الصعب أن نجد تفسيراً منطقياً لظاهرة الاستعارة الفريدة هذه ما لم نأخذ بعين الاعتبار عاملاً آخر لم يكن موضع اهتمام كافٍ حتى عهد قريب، وهو أن الموشحات والأزجال لم تكن أشعاراً مقصودة بالأساس للقراءة أو الإلقاء. بل يمكن أن نبيّن أنها، خلافاً للشعر العربي القديم، ومثل نظائرها الرومانسية المزعومة، كانت من الأغاني بالأساس. وبهذا المعنى، نجد ابن رشد في تعليقه على كتاب الشعر لأرسطو، في حدود العام ٥٧٠هـ/ ١١٧٤م، يناقش فقرة يميّز أرسطو فيها بين ثلاثة أنواع من التمثيل الفني: الايقاع واللغة والنغم. ويشير أرسطو إلى أن هذه الأنواع يمكن أن تستخدم منفصلة أو مجتمعة. ولكي يفسّر هذه النقطة لقرائه العرب، يلجأ ابن رشد إلى مثال من الأدب العربي: «وهذه قد توجد كل واحدٍ منها مفرداً عن صاحبه ـ مثل وجود النَغَم في المزامير، والوزنِ في الرقصِ، والمحاكاة في اللفظ؛ أعني الأقاويل المخيّلة غير الموزونة. وقد تجتمع هذه الثلاثة بأسرها ـ مثل ما يوجد عندنا في النوع الذي يسمى الموشحات والأزجال، وهي الأشعار التي استنبطها في

---

(٥٢) Monroe, «Poetic Quotation in the *Muwaššaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song».

(٥٣) يحرف مونرو في هذا النص في ترجمته.

(٥٤) ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ج ١، ص ٤٦٩.

هذا اللسان أهل هذه الجزيرة. فإن أشعار العرب ليس فيها لحنٌ وإنما هي إما الوزنُ فقط وإما الوزن والمحاكاة معاً فيها»[٥٥].

وفي معرض التعليق على أرسطو، يقدم ابن رشد تفريقاً مهماً: خلافاً للشعر العربي القديم («أشعار العرب») التي تفتقر إلى اللحن (ولو أننا قد نضيف أنها ربما كانت في الغالب تنشد بمصاحبة الموسيقى) فإن الموشحات والأزجال هي أغانٍ بالأساس؛ مُلَمِّحاً بأنها كانت تؤلف عادة طبقاً لألحان موجودة من قبل.

إضافة إلى ذلك، فإن هذه الأغاني المقطعية كانت تؤلف لتغنّى في جوقة كالآتي: يبدأ المغني بإنشاد المطلع وحده، ثم تكرّره الجوقة. ثم يغني المقطع الأول ينتهي بقافية تشبه قافية المطلع. وهذا يشير إلى الجوقة أن تعيد غناء المطلع. فإذا فرغت الجوقة من ذلك يشرع المغني بإنشاد المقطع الثاني، وهكذا[٥٦]. ولدينا ما يكفي من الأدلة القروسطية والحديثة، الداخلية والخارجية، بالعربية والعبرية والرومانسية، على هذه الطريقة في الأداء، التي فصّلتُ فيها القول في دراسة أخرى[٥٧]، وهي طريقة ما تزال متبعة حتى اليوم في إنشاد الزجل الشمال افريقي[٥٨]. والواقع أن فهم وضعية الأداء تساعد في تفسير نظام القوافي في هذا الجنس من الشعر، وهو نظام محيّر خارج سياق الغناء.

ويتبع ذلك القول إن وظيفة الخرجة في الموشحة لا تقتصر على الناحية الشعرية، بل هي وظيفة لحنيّة كذلك بمعنى عملي جداً، لأنها تشير إلى المنشدين اللاحقين، في ثقافة تفتقر إلى نظام في التسجيل اللحني، إلى النغمة الصحيحة التي يجب أن يُغنّى بها نصّ معينّ. يضاف إلى ذلك أنه، بوجه عام، يجب أن يحتوي المطلع على تبيين من الشعر على الأقل، أو شطرين، يتساوقان مع فاصلين من الموسيقى، وبوسعنا افتراض تفسير تكويني للفرق البنيوي بين الزجل والموشحة: إذا كان النمط الأكثر شيوعاً من مطلع الزجل يحتوي على بيتين، كما هو الحال؛ وإذا كان الوشّاح يقصد إلى مثل هذا الزجل؛ وإذا بدأ باستعارة مطلع، كما نعرف أنه يحدث غالباً، فإن الموشحة التي

---

(٥٥) النص العربي في: Averroës, *Il Commento medio de Averroe alla Poetica di Aristotele*, part 1, p. 3;
الترجمة الإنكليزية في: Charles E. Butterworth, *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), pp. 63-64.
[أرسطو، كتاب الشعر (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦)، ص ٥٧].

(٥٦) Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, pp. 1-6.

(٥٧) James T. Monroe, «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry),» *Al-Qanṭara*, vol. 8 (1987), pp. 265-317.

(٥٨) انظر: عباس بن عبد الله الجراري، الزجل في المغرب الأقصى (الرباط: مكتبة الطالب، ١٩٧٠).

ينظمها على الخرجة المستعارة يجب أن تكرر نظام قوافي الخرجة في المراكز السابقة، بل في مطلعها بالذات، وإلا فقدت الموشحة تناظر القوافي فيها (أي: أا، ب ب ب أ [أا]، ج ج ج أ [أا]، ددد أ [أا] هـ هـ هـ أ [أا]، ووو اا [اا])[٥٩].

وهكذا يمكن تفسير الفرق بين بنية الموشح والزجل إذا افترضنا أن الزجل ليس شقيق الموشح بل والده. وتكون النتيجة أن أسبقية الزجل على الموشحة في الزمن تغدو عاملاً ذا أهمية حاسمة في فهمنا هذه الظاهرة في شموليتها.

في دراستين نشرتهما مؤخراً، أوردتُ أدلّة وثائقية تدعم هذا الرأي[٦٠]. يتحدث ابن قزمان (ت ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م) عن أسلافه في نظم الزجل، ويعود بهم إلى قرن سابق على عهده، وثمة زجل منها يعود إلى أحد أولئك الزجّالين. كما توجد أيضاً أشعار بالعبرية تجري على بنية الزجل في مجموعة أشعار ابن جبيرول (حوالى ٤١١ ـ ٤٤٩هـ/ ١٠٢٠ ـ ١٠٥٧م).

وثمة مخطوطة عربية تم نسخها عام ٤٤٠ ـ ٤٤١هـ/ ١٠٤٩م، ولا بد أن يكون أصلها أقدم بكثير، لأن ما بين أيدينا ترجمة عن نص لاتيني يعود إلى الفترة القيزيقوطية، تحتوي على مقتطفات من القانون الكنسي لتوضع بين أيدي المستعربين، يرد فيها:

«لا يسمح لرجال الدين حضور جلسات الأزجال في الأعراس وحفلات الشرب؛ بل يجب أن يغادروا قبل بدء هذه الفعاليات من موسيقى ورقص وينسحبوا من المكان»[٦١].

كما توجد رسالة حول تنظيم الأسواق في الأندلس كتبها عام ٣١٩هـ/ ٩٣١م مُحْتَسِبٌ اسمه ابن عبد الرؤوف، تقدّم لنا معلومات إضافية:

«إن الذين يطوفون بالأسواق منشدين الأزجال والأزياد [؟] وغير ذلك من ضروب الغناء محظورٌ عليهم ذلك عندما يُدعى الناس إلى الجهاد أو إلى الحج. ولكن

(٥٩) لا أدري إن كان ما يورده مونرو صحيحاً.

(٦٠) James T. Monroe: «Ibn Quzmān on *I'rāb: A zéjel de juglaría* in Arab Spain?» in: Joseph V. Ricapito, ed., ***Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*** (Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1988), pp. 45-56 and «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaḥa*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispanic-Arabic Strophic Poetry,» *Oral Tradition*, vol. 4, nos. 1-2 (1989), pp. 38-64.

(٦١) تمت معالجة ذلك في: Monroe, «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaḥa*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispanic-Arabic Strophic Poetry,» pp. 45-46.

[إذا] كانوا يدعون الناس إلى المشاركة [في هذه الأفعال] بشكل مناسب فلا ضرر في ذلك»[٦٢].

من هذه المعلومات يغدو واضحاً أن الزجل كان شكلاً قديماً جداً في شبه الجزيرة الإيبيرية، وأن أصوله كانت شفوية وشعبية، وأنه كان موجوداً قبل اختراع الموشحة بقرنين من الزمان على الأقل.

وفي هذه المرحلة يغدو من الضروري اقتطاف فقرة شهيرة للكاتب الأندلسي ابن بسّام (الذي كان يكتب في حدود عام ٤٩٩ ـ ٥٠٢هـ/١١٠٦ ـ ١١٠٩م). يقدم النص وصفاً للموشحة وكذلك تسلسلاً زمنياً لتطورها:

«وكانت صَنعةُ التوشيح التي نَهجَ أهلُ الأندلس طريقتها، ووضعوا حقيقتَها، غير مرموقة البُرود ولا منظومة العقود، فأقام عُبادةُ هذا مُنآدها، وقوّم مَيلها وسِنادَها، فكأنها لم تُسمع في الأندلس إلا مِنهُ، ولا أُخِذت إلا عنه، واشتُهر بها اشتهاراً غلب على ذاته وذهبَ بكثير من حسناته وهي أوزانٌ كثُر استعمال أهل الأندلس لها في الغَزل والنسيب، تُشَقُّ على سماعها مصونات الجيوب [يترجمها مونرو: الصدور] بل القلوب. وأول من صنع أوزان [يترجمها مونرو: ايقاعات] هذه الموشحات بأفقنا واخترع طريقتها ـ في ما بلغني ـ محمد بن محمود القبري الضرير. وكان يصنعها على أشطار الأشعار، غير أن أكثرها على الأعاريض المهملة، غير المستعملة [يحرّفها مونرو إلى: الأوزان المزعومة، غير الموجودة] يأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميه المركز [يضيف مونرو: أي الخرجة] ويضع عليه الموشحة دون تضمين فيها ولا أغصان [يحرّفها مونرو إلى: دون أية قوافٍ داخلية في المركز أو في الأغصان]. وقيل إن ابن عبد ربّه صاحب كتاب العقد أول من سبق إلى هذا النوع من الموشحات عندنا. ثم نشأ يوسف بن هارون الرمادي فكان أول من أكثر فيها من التضمين في المراكز. يضمّن كل موقف يقف عليه في المركز خاصة فاستمرّ على ذلك شعراء عصرنا كمكرّم ابن سعيد وابني أبي الحسن. ثم نشأ عُبادة هذا فأحدث التضفير. وذلك أنه اعتمد مواضع الوقف في الأغصان فيضمنها، كما اعتمد الرمادي مواضع الوقف في المركز. وأوزان هذه الموشحات خارجة عن غرض هذا الديوان، إذ أكثرها على غير أعاريض أشعار العرب. وقد أثبتُّ من شعر عُبادة في هذا الفصل ومن سائر كلامه ما يدل على تقدّمه وإقدامه»[٦٣].

كان ابن بسّام عالماً ضليعاً، واسع الاطلاع على فنون الشعر العربي في تراث

---

(٦٢) تمت معالجة ذلك في: المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٨.

(٦٣) النص العربي وكذلك الترجمة المذكورة لهذا النص الغامض والملتبس غالباً، تمت مناقشتهما وتفسيرهما لغوياً في: Armistead and Monroe, «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry,» pp. 212-234.

العصر الوسيط، وعند النظر من داخل ذلك التراث لا تبدو عبارته في وصف الموشحة تلك العبارة المشوّشة التي يظنها بعض القراء المحدثين. فالموشحة في عبارته توصف من حيث أصلها وتطورها التاريخي، ومن حيث تشابهها واختلافها مع المستوى الذي حددته قواعد الشعر العربي القديم. وفي هذا الصدد، من المفيد أن نتذكر في ما يتعلق بالحالة الأخيرة أن واحداً من أشهر التعريفات للشعر العربي القديم هو ما أورده قُدامة بن جعفر البغدادي (ت بعد ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) بأن «الشعر كلام موزون مقفّى، يفيد معنى»[٦٤]. وهذا التعريف، مع ما يتبعه من تحليل يورده قدامة، يميز أربعة عناصر رئيسة في الشعر القديم: الوزن والقافية والكلام والمعنى.

ومن منظور هذه المقاييس الأربعة يزداد وصف ابن بسام للموشحة وضوحاً: فمن حيث الوزن، يخبرنا ابن بسام أن هذه الأشعار وإن لم تكن من الأوزان الخليلية، إلا أن فيها نوعاً من «الإيقاع»، وهو ما يشبه الأوزان المفترضة، غير المستعملة فعلاً في الشعر العربي. وإذ يضيف ابن بسام أن تلك الأشعار كانت تقوم على مركز عامي يستعيره الشاعر، فإنه يقدم سبباً مقنعاً لتفسير هذا الابتعاد الغريب عن الأوزان الخليلية. أما بخصوص القافية فإن صاحبنا يذكر المركز والغصن، مشيراً بذلك إلى أن الموشحة كانت مقطعية في طورها الأول، مبيّناً ما يميزها من تنوّع في القوافي، وهو ما نجده في الأمثلة اللاحقة. وعلى النقيض من ذلك، فقد تطوّرت القافية الداخلية بالتدريج، ولم تكن موجودة أول الأمر[٦٥]. ثم صارت تظهر على المراكز، وبعد ذلك على الأغصان. وعندما يأتي الحديث عن الكلام فإن ابن بسّام يؤكد على الفرق الكبير في هذا المجال بين الشعر القديم والموشحة، مشيراً إلى المركز أو الخرجة في الموشحة التي تجيء بالعربية العامية والرومانس، مضيفاً ان هذا العنصر العامي مستعار، وهو ما يقيم الشاعر عليه شعره. وفي الحديث عن المعنى أو المحتوى، يؤكد ابن بسّام على أن الموشحة كانت تستخدم أساساً في شعر الحب.

وفي حديثه عن الموشحة عموماً، يقول ابن بسّام إنها ليست من أجناس الشعر الشعبي، وإنها كانت اختراعاً قدّمه إلى الأدب العربي شاعر ضليع في المعرفة. ولكن، بما أن الموشحة كانت تقوم على جنس شعبي، أي الزجل، فلا بد أنها كانت تشبه ذلك المثال الذي تقوم عليه، وتختلف عنه كذلك. ويضيف المؤلف قوله إن هذا الاختراع قد تم في الأندلس، وعلى يد شاعر أندلسي، وان شعراء الأندلس اللاحقين قد حسّنوا فيه، وان أهل الأندلس قد طوروا فيه كثيراً. ومن حيث إن هذا الجنس

---

(٦٤) S. A. Bonebakker, *The Kitâb Naqd al-ši'r of Qudâma b. Ğa'far al-Kâtib al-Bağdâdî* (Leiden: E. J. Brill, 1956), pp. 9/2.

(٦٥) لذا لا يمكن القول إن الموشح مشتق من «المسمط».

الجديد يقوم على مراكز تجري على عامية عربية وعلى لفظ رومانسي، فإن النص معرض الحديث يوحي كذلك بأن أنساق الوزن الكمّي والبنية المقطعية في الموشحات المبكّرة كانت تعديلات قصد منها تطويع العروض العربي والتقطيع إلى ما يوجد في الشعر الشعبي العربي والرومانسي. وبما أن هذين النوعين من الشعر الشعبي لا يقومان على النظام الكمّي فقد أدّى ذلك حتماً إلى اضطرابات في النظام الخليلي إلى درجة لم يعُد معها من الممكن أن نفيد كثيراً من النظر في هذا الشعر على أنه يقوم على النظام الخليلي. ويشير هذا المقطع من كلام ابن بسام كذلك أن أحد الأنواع المبكّرة من الموشحة كان يتألف من أشطار وكان الأول منها غير مقفى. وهذه الناحية سِمَة بارزة في نمط شائع من الزجل الرومانسي والعربي. ويؤكد ابن بسّام بعد ذلك أن القوافي الداخلية قد أضيفت لاحقاً إلى هذا الشكل من الموشحة، في المراكز أولاً ثم في الأغصان بعد ذلك. ومن المؤسف أن هذه المسألة لا يمكن التحقق منها بالرجوع إلى ما بين أيدينا من موشحات لأن أقدم الموشحات لدينا تعود إلى عُبادة بن ماء السماء الذي أوصل التقفية الداخلية إلى غايتها. لكن الزجل الأندلسي يقدم توكيداً قيّماً جداً لما عرضه ابن بسام من تطور الموشحة. فمن بين ١٤٩ زجلاً في ديوان ابن قزمان يوجد ٨٢ منها دون وقفة وسطى. ويأتي بعد ذلك ٤٠ زجلاً تتكون من أشطار غير مقفاة داخلياً في القصيدة كلها (نمط القَبري) تماماً كما يوجد في أغلب الأزجال الرومانسية. ثم يأتي ١٧ زجلاً مقفاة داخلياً في المراكز والأغصان (نمط عُبادة) وبعدها عشرة أزجالٍ مقفاة داخلياً في المراكز وحدها (نمط الرمادي). وبمعنى آخر، إننا نجد في الزجل بقايا ما يناظر جميع الأشكال المفقودة التي يشير إليها ابن بسام من الموشحة. يقول التيفاشي وهو تونسيّ من أهل القرن الهجري السابع/ الثالث عشر الميلادي في فصل عن الموسيقى الأندلسية «إن غناء أهل الأندلس في القديم كان إما على طريقة النصارى أو على طريقة حُداة الإبل»[(٦٦)]. ويضيف أنه بعد ذلك بكثير جاء الفيلسوف والموسيقي ابن باجة (ت ٥٣٣هـ/ ١١٣٩م) و«جمع بين أغاني النصارى وأغاني المشرق، فأوجد بذلك نمطاً لا يوجد في غير الأندلس، فمالت إليه طباع أهلها وتركوا كل ما عداه»[(٦٧)]. وقد بقي هذا التراث الموسيقي، القائم على الموشحات

---

(٦٦) النص العربي في: محمد بن تاويت الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في افريقيا والأندلس،» الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢١، الأعداد ١ ـ ٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٨)، ص ١١٤؛ الترجمة الإنكليزية في: Benjamin M. Liu and James T. Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, University of California Publications, Modern Philology; vol. 125 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), p. 42.

(٦٧) النص العربي في: الطنجي، المصدر نفسه، ص ١١٥؛ الترجمة الإنكليزية في: Liu and Monroe, Ibid.

والأزجال أساساً، ماثلاً إلى اليوم في شمال افريقيا. ففي مقالة نشرتُها مؤخراً بالاشتراك مع بنجامين م. ليو (Benjamin M. Liu)[٦٨] أشرنا إلى أن النظام اللحني في هذه الأغاني التي تؤدّى هذه الأيام في شمال افريقيا هي في الأساس الأدوار الأوروبية القروسطية المسماة روندو وفيرلاي (rondeau, virelai). ولم نكن نحن أول من أشار إلى ذلك. ففي دراستين رائدتين عن الموسيقى الأندلسية المعاصرة التي تقوم على أغان من المغرب وتونس، أشار جوزف م. باچولزيك (Jozef M. Pacholczyk) أيضاً إلى أن هذا التراث الموسيقي هو من الروندو[٦٩]. وكانت دراستنا تتناول نصوصاً أشمل بكثير، بعضها من الأغاني الأندلسية القروسطية الموثّقة، جمعناها من مصدر مختلف وأكثر اتساعاً ممن سبقنا، فعادت تؤكد ما وصل إليه باچولزيك ويضيف المؤلف إن التشابه الكبير بين نظام الروندو في أنماط الموسيقى الأندلسية الحديثة وبين أغاني الرومانس القروسطية يؤدي إلى احتمالين: إما أن العرب قد استعاروا التركيب اللحني في الروندو من أغاني الرومانس القروسطية، أو أن العكس هو الذي حدث. وقد أحسن باچولزيك صنعاً إذ توقّف عند هذا الحدّ في أبحاثه. فقد كانت المادة الموسيقية الصرفة التي تناولها غير كافية للكشف عن الاتجاه الذي سلكه ذلك الأثر الواضح. لقد اعتمدتُ مع زميلي في بحثنا المشترك على نصوص كثيرة عديدة، عربية وأوروبية قروسطية، كان كثير منها نصوصاً أدبية لذلك لم تكن مألوفة لدى علماء الموسيقى، مما ساعدنا في التوكيد أن اتجاه التأثير الموسيقي كان من الموسيقى الرومانسية القروسطية إلى الموسيقى العربية. إن التركيب اللحني في الروندو المستعمل في شمال افريقيا لا يقتصر على كونه من أصل رومانسي، بل إن التراث الأندلسي الحديث في المغرب يكشف عن غياب ربع النغمة الذي يميز الموسيقى العربية المشرقية[٧٠]، والذي لا تعرفه الموسيقى الأوروبية، بينما نجد هذا التراث في المغرب يكشف عن كثير من الألحان ذات الطابع الغريغوري (Gregorian) لا المشرقي[٧١]. إن ما وجدناه ينطوي

---

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) Jozef M. Pacholczyk: «The Relation between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères,» *World of Music*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 5-16 and «Rapporti tra le forme musicali della nawba andalusa dell'Africa settentrionale e le forme codificate della musica medievale europa,» *Culture Musicali: Quaderni di Etnomusicologia*, vol. 3, nos. 5-6 (1984), pp. 14-42.

انظر أيضاً: Lois Ibsen al-Faruqi, «Muwashshaḥ: A Vocal Form in Islamic Culture,» *Ethnomusicology*, vol. 19 (1975), pp. 1-29, and David Wulstan, «The *Muwaššaḥ* and *Zağal* Revisited,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 102, no. 2 (1982), pp. 147-264.

(٧٠) «The Editor's Column: La Musique andalouse marocaine,» *Journal of Hispanic Philology*, vol. 12, no. 3 (1989), p. 188.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.

على مضمون واحد على الأقل: حقيقة أن التيفاشي وغيره من علماء العرب في العصور الوسطى لم يكن لديهم شك بأن الموسيقى الرومانسية قد غيّرت بشكل واضح تراثهم الغنائي في وقت مبكّر من تطوّره، مما يشير إلى أن النظرية القائلة بأن شعر التروبادور الغنائي بلغة پروڤنس يعود في أصوله إلى الشعر الأندلسي هي نظرية تتطلب إعادة نظر. وبعبارة أخرى - كما يشهد علماء عرب معاصرون - إن الموسيقى والشعر الأندلسي «العربيّين» قد جرى عليهما تعديل من الموسيقى والشعر في التراث الهسبانو - رومانسي.

قد يحسّ المرء براحة أكثر في قبول الأدلّة السابقة على أنها قاطعة، ولو أن بعضها وليس جميعها ظرفية، لو أمكن التحقق أن الشعر المقطعي المنظوم بلغة الرومانس كان موجوداً فعلاً في تاريخ مبكّر. وفي هذا الصدد يسعفنا الفيلسوف اليهودي ابن ميمون. فقد كان يكتب في الأندلس في حدود عام ٥٦٠هـ/ ١١٦٥م في تعليقه على المشنا بعنوان كتاب السراج، فينصرف إلى نقاش حول السماح بغناء الموشحات في الأعراس ومجالس الشرب. فهو يشكو أن بعض أحبار الشريعة اليهودية يمنعون غناء الأشعار بالعربية، حتى تلك التي تنطوي على مضامين أخلاقية عالية، بينما يسمحون بأشد الأغاني إفساداً إذا كانت تغنى بالعبرية. ويعارض ابن ميمون التيار السائد في الرأي إذ يجادل قائلاً:

«إذا وجدت موشحتان عن الموضوع نفسه، أي الموضوع الذي يشير ويمدح غريزة الشبق، ويدفع النفس إلى [ممارستها]... وكانت إحدى هاتين الموشحتين بالعبرية، وكانت الثانية **بالعربية** أو بالرومانسية فإن سماع تلك التي بالعبرية والنطق بها من أشد ما يبعث على اللوم من الأعمال في نظر الشريعة المقدسة، بسبب رفعة اللغة العبرية فليس من اللائق استعمال العبرية في ما هو غير رفيع»[٧٢].

بوسع المرء أن يستنتج من هذه الفقرة أنه، في المحيط الأندلسي، كانت المؤلفات المقطعية بالرومانسية تُسمَع بشكل عام، مما قد يدفع إلى القول بكثير من الثقة إن الأغاني الرومانسية التي أبهجت قلوب السامعين العرب، كانت في **شكلها الوزني** مستقاة في زمن مبكّر كوسيلة لجنسين شعريين، لكن اللغة والصور الفنية والتقاليد الأدبية في تلك الأغاني كانت من التراث العربي. وإذا لم أكُن مخطئاً تماماً في ما ذهبتُ إليه، فإن عملية التهجين هذه هي التي ولدت الزجل الذي أنجب بدوره الموشح. وإذا لم تكن هذه النظرية مغلوطة، فإننا أمام حالة فذّة، نجد فيها شعراء العربية يستعيرون عناصر محلية من تراث أهل البلاد، ثم يُنزلون عليها طابعهم الخاص الذي لا يمكن تقليده.

---

(٧٢) تمت دراسة النص العربي - العبري في: James T. Monroe, «Maimonides on the Mozarabic Lyric (A Note on the *Muwaššaha*),» *La Corónica*, vol. 17, no. 2 (1988-1989), pp. 18-32.

الترجمة والتشديد من عندي.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن بسام، أبو الحسن علي. **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والألاف**. حققه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له ابراهيم الأبياري. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.

ــــ. ــــ. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

ابن سعيد المغربي، أبو الحسن علي بن موسى. **رايات المبرزين وغايات المميزين**. تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٧٣.

ــــ. **المقتطف من أزاهر الطُرف**. تقديم وتحقيق ودراسة سيد حنفي حسنين. القاهرة: مركز تحقيق التراث؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

ابن سناء الملك، أبو القاسم هبة الله بن جعفر. **دار الطراز في عمل الموشحات**. عني بتحقيقه ونشره جودة الركابي. [بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٤٩].

الأهواني، عبد العزيز. **الزجل في الأندلس**. القاهرة: جامعة الدول العربية، ١٩٥٧.

الجراري، عباس بن عبد الله. **الزجل في المغرب الأقصى**. الرباط: مكتبة الطالب، ١٩٧٠.

غازي، سيد. **ديوان الموشحات الأندلسية**. الاسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٩. ٢ مج.

نيكل، أ. ر. (جامع ومحقق). **مختارات من الشعر الأندلسي**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٤٩.

دوريات

الأهواني، عبد العزيز. «كتاب المقتطف من أزاهر الطرف لابن سعيد.» الأندلس: السنة ١٢، ١٩٤٨.

الطنجي، محمد بن تاويت. «الطرائق والألحان الموسيقية في افريقيا والأندلس.» الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٢١، الأعداد ١ - ٣، كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٨.

٢ - الأجنبية

Books

Arberry, Arthur John (ed.). *Arabic Poetry: A Primer for Students*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1965.

—— (tr.). *Moorish Poetry; a Translation of «The Pennants», an Anthropology Compiled in 1243 by the Andalusian Ibn Sa'īd.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1953.

Averroës. *Il Commento medio de Averroe alla Poetica di Aristotele*. Per la prima volta pub. in Arabo e in Ebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio. Pisa: Successori Le Monnier; Presso l'editore e traduttore, 1872.

Barbieri, Giovanni Maria. *Dell'origine della poesia rimata; opera di Giammaria Barbieri, Modenese*. Pub. ora per la prima volta e con annotazioni illustrata dal cav ab. Girolamo Tiraboschi. Modena: Società Tipografica, 1790.

Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, c1977.

Bonebakker, S. A. *The Kitāb Naqd al-ši'r of Qudāma b. Ǧa'far al-Kātib al-Baġdādī.* Leiden: E. J. Brill, 1956.

Butterworth, Charles E. *Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Poetics.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

Capellanus, Andreas. *The Art of Courtly Love (De Amore)*. Edited and translated by John Jay Parry. New York: Columbia University Press, 1941.

Corriente, Federico. *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980.

——. *Poesía estrófica (céjeles y/o muwaššaḥāt) atribuida al místico granadino Aš-Šuštarī (siglo XII d.C.)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Franzen, Cola. *Poems of Arab Andalusia*. San Francisco: City Lights Books, 1989.

García Gómez, Emilio. *Todo Ben Quzmān*. Madrid: Gredos, 1972. 3 vols.

Hoenerbach, Wilhelm. *Die Vulgärarabische Poetik Al-Kitāb al-'Āṭil al-Ḥālī Wal-Muraḫḫaṣ al-Ġālī des Ṣafīyaddīn Ḥillī.* Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1956.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York: Bollingen Foundation, 1958. 3 vols.

Ibn Sa'īd al-Maghribī, Abū'l-Ḥasan Alī Ibn Mūsa. *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn.* Translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

——. *El Libro de las banderas de los campeones*. Edited and translated by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942. Reprint, 1978.

Ibn Quzmān, Muḥammad Ibn 'Abd al-Malik. *El Cancionero hispanoárabe*. Madrid: Editora Nacional, 1984. 2nd ed. *Cancionero andalusí*. Edición de Federico Corriente. Madrid: Hiperión, °1989. (Poesía Hiperión; 146)

Jones, Alan. *Romance Kharjas in Andalusian Arabic Muwaššaḥ Poetry: A Palaeographic Analysis*. London: Ithaca Press, 1988.

Latham, J. D. «The Prosody of an Andalusian Muwashshaḥa Reexamined.» in: *Arabian and Islamic Studies... Presented to R. B. Serjeant*. Edited by R. L. Bidwell and G. R. Smith London; New York: Longman, 1983.

Liu, Benjamin M. and James T. Monroe. *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*. Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (University of California Publications, Modern Philology; vol. 125)

Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Monroe, James T. «Ibn Quzmān on *I'rāb: A zéjel de juglaría* in Arab Spain?.» in: Joseph V. Ricapito (ed.). *Hispanic Studies in Honor of Joseph H. Silverman*. Newark, Delaware: Juan de la Cuesta, 1988.

—— (comp.). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: [J. H. Furst Company], 1946.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire.* 2ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.

Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Straton. «Mousa Paidikē.» in: *The Greek Anthology*. Translated by W. R. Paton. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979. (Loeb Classical Library)

Weil, Gotthold. «'Arūḍ.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

——. *Grundriss und System der altarabischen Metren*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1958.

Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry: Its Character and Implications*. Columbus, OH: Ohio State University Press, 1978.

Periodicals

Armistead, Samuel G. «A Brief History of *Kharja* Studies.» *Hispania*: vol. 70, 1987.

——. «Speed or Bacon? Further Meditations on Professor Alan Jones' "Sunbeams".» *La Corónica* : vol. 10, 1981-1982.

—— and James T. Monroe. «Beached Whales and Roaring Mice: Additional Remarks on Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *La Corónica*: vol. 13, 1985.

Beltrán Pepió, Vicente. «De zéjeles y dansas: Orígenes y formación de la estrofa con vuelta.» *Revista de Filología Española*: vol. 64, 1984.

Corriente, Federico. «The Metres of the Muwaššaḥa, an Andalusian Adaptation of *'Arūḍ*: A Bridging Hypothesis.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 13, 1982.

——. «Métrica hebrea cuantitativa, métrica de la poesía estrófica andalusí y *'arūḍ*.» *Sefarad*: vol. 46, 1986.

«The Editor's Column: La Musique andalouse marocaine.» *Journal of Hispanic Philology*: vol. 12, no. 3, 1989.

Einbinder, Susan L. «The Current Debate on the Muwashshaḥ.» *Prooftexts*: vol. 9, 1989.

Al-Faruqi, Lois Ibsen. «Muwashshaḥ: A Vocal Form in Islamic Culture.» *Ethnomusicology*: vol. 19, 1975.

García Gómez, Emilio. «Veinticuatro ḫarŷas romances en muwaššaḥas árabes.» *Al-Andalus*: vol. 17, 1952.

Gorton, T. J. «The Metres of Ibn Quzmân: A "Classical" Approach.» *Journal*

of Arabic Literature: vol. 6, 1975.

Haxen, Ulf. «Ḫarǧas in Hebrew Muwaššaḥas (A Plea for "A Third Approach").» *Al-Qanṭara:* vol. 3, 1982.

Jones, Alan. «Eppur si muove.» *La Corónica:* vol. 12, 1983-1984.

——. «Romance Scansion and the Muwashshaḥāt: An Emperor's New Clothes?» *Journal of Arabic Literature*: vol. 11, 1980.

——. «Sunbeams from Cucumbers? An Arabist's Assessment of the State of Kharja Studies.» *La Corónica*: vol. 10, 1981-1982.

Latham, J. D. «New Light on the Scansion of an Old Andalusian Muwashshaḥa.» *Journal of Semitic Studies*: vol. 27, 1982.

Monroe, James T. «Maimonides on the Mozarabic Lyric (A Note on the *Muwaššaḥa*).» *La Corónica*: vol. 17, no. 2, 1988-1989.

——. «Oral Composition in Pre-Islamic Poetry.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 3, 1972.

——. «*¿ Pedir peras al olmo*? On Medieval Arabs and Modern Arabists.» *La Corónica*: vol. 10, 1981-1982.

——. «Poetic Quotation in the *Muwaššaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song.» *La Corónica*: vol. 14, no. 2, 1986.

——. «A Sounding Brass and Tinkling Cymbal: Al-Ḫalīl in Andalus (Two Notes on the *Muwaššaḥa*).» *La Corónica*: vol. 15, 1987.

——. «The Structure of an Arabic *Muwashshaḥ* with a Bilingual *Kharja*.» *Edebiyât*: vol. 1, no. 1, 1976.

——. «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry).» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

——. «Two New Bilingual *Ḫarjas* (Arabic and Romance) in Hispano-Arabic *Muwaššaḥs*.» *Hispanic Review*: vol. 42, 1974.

——. «Wanton Poets and Would-Be Paleographers) Prolegomena to Ibn Quzmān's *Zajal No. 10*).» *La Corónica*: vol. 16, 1987.

——. «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaḥa*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *Oral Tradition*: vol. 4, nos. 1-2, 1989.

Pacholczyk, Jozef M. «Rapporti tra le forme musicali della nawba andalusa dell'Africa settentrionale e le forme codificate della musica medievale europea.» *Culture Musicali: Quaderni di Etnomusicologia*: vol. 3, nos. 5-6, 1984.

——. «The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the

Troubadours and Trouvères.» *World of Music*: vol. 25, no. 2, 1983.

Semah, David. «Quantity and Syllabic Parity in the Hispano-Arabic Muwashshaḥa.» *Arabica*: vol. 31, 1984.

Stern, Samuel Miklos «Les Vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššaḥ et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozárabe".» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

Wulstan, David. «The *Muwaššaḥ* and *Zaǧal* Revisited.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 102, no. 2, 1982.

Yahalom, Yosef. «Aportaciones a la prosodia de la moaxaja a la luz de la literatura hebrea.» *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*: vol. 34, no. 2, 1985.

أدب الحب و«طوق الحمامة» لابن حزم

لويس أ. غيفين(*)

مقدمة

بعد ثلاثة قرون من إخضاع المسلمين لشبه الجزيرة الايبيرية، وبعد وقت قصير من تجاوزه سن الثلاثين من حياته العامرة بالأحداث أو قبل ذلك بقليل، تفرغ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٤هـ/ ٩٩٤م ـ ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) لحياة هادئة من البحث في شاطبة. لم تكن شاطبة مسقط رأسه فقد ولد ابن حزم في قرطبة حيث كان والده أحمد يخدم في بلاط الأمير الحاجب المنصور بن عامر وابنه عبد الملك المظفر وابنه الأصغر عبد الرحمن الملقب بسانتشويلو، أو سانتشول[1]، وقد عملوا كأوصياء على

(*) لويس أ. غيفين (Lois A. Giffen): أستاذة الأدب العربي والدراسات الإسلامية في جامعات يوتا ونيويورك وجامعة ولاية بورتلاند.

قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح.

(١) Abû Muhammad 'Alî Ibn Ahmad Ibn Hazm, *A Book Containing the Risâla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 1931), pp. li-lii.

ومن أجل شرح مفصل عن الحكام المسلمين الذين لقبوا بسانتشويلو، أو سانتشول، انظر: Evariste Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., nouv. éd. rev. et augm. (Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967), vol. 2, pp. 293-294

وفي مقالة: Evariste Lévi-Provençal, «'Abd al-Rahmân b. Abî 'Âmir,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.], new ed. (Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-),

يقول إن اللقب بالعربية كان «شانجويلو». أما في *Histoire de l'Espagne musulmane*، فيرد اللقب على هيئة «شانجول».

عرش الخليفة الأموي. ولما بلغ ابن حزم الخامسة عشرة من العمر انهار حكم الأمير، وسادت بعد ذلك فترة من الفوضى العظيمة يدعوها المؤرخون العرب باسم الفتنة. وقد وضع أحمد رهن الإقامة الجبرية في بيته حيث توفي وابن حزم في التاسعة عشرة من عمره. ولا بد أن السنوات الخمس عشرة التي تلت قد وضعته على المحك، وإذ كان معروفاً عنه ولاؤه الشديد لبني أمية وقع [ابن حزم] فريسة للصراعات العنيفة بينهم وبين بني حمّود الذين كانوا طامحين للسلطة. وقبل أن يبلغ الثلاثين من العمر أصبح ابن حزم وزيراً مرتين لحكام أمويين في بلنسية وقرطبة زعموا أن لهم الحق بالخلافة، وقد شهد الكثير من المعارك خلال هذه الفترة وسجن ثلاث مرات على الأقل نتيجة لولائه للسلالة [الأموية].

أولاً: الظروف التي أحاطت بتأليف «طوق الحمامة»

قد يكون ابن حزم كتب طوق الحمامة بعد سجنه الثاني حوالى عام ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م أو بعد سجنه الثالث عام ٤١٨هـ/١٠٢٧م[٢]. وفي هاتين المرحلتين كلتيهما كان ابن حزم في شاطبة ينشد الانسحاب من عالم السياسة باحثاً عن الهدوء للتفرغ للبحث والدراسة العلميين. والتاريخ الأخير على الأقل يشير إلى انفصاله التام عن مهنة السياسة التي جرّت عليه الكثير من الأخطار والأحزان. ولقد كان تركيزه الرئيس في العقود الثلاثة الأخيرة التالية من حياته على التاريخ والشريعة والفلسفة وعلم التوحيد[٣]. ومع ذلك وفي هذا الوقت الذي كان ينشد فيه أن يتعافى من خساراته الشخصية العديدة وجد ابن حزم أن كتابة مؤلف عن العشق والعشاق سماه طوق الحمامة[٤] هي أمر جدير بالاهتمام.

---

(٢) يقترح فان آريندونك (Van Arendonk) عام ٤١٨هـ/١٠٢٧م تاريخاً لكتابة طوق الحمامة وكذلك عمل ابن حزم الابداعي الآخر رسالة في فضل الأندلس. أما نيكل فيقترح أن تاريخ كتابته هو ٤١٢ - ٤١٣هـ/١٠٢٢م. انظر: Ibn Ḥazm, Ibid., p. lvii.

ويتفق غارثيا غوميز مع نيكل في ذلك. انظر:

Abû Muḥammad ʿAlî Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, traducido del Arabe por Emilio García Gómez (Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952), p. 25.

وفي كلا التاريخين فإن ابن حزم كان وقتها يعيش في شاطبة.

(٣) حول تلخيص واف ودقيق لحياة ابن حزم وعمله، انظر: Roger Arnaldez, «Ibn Ḥazm,» in: *The Encyclopaedia of Islam*.

(٤) كانت عادة استخدام استعارات تشير إلى الجواهر والعقود أمراً محبباً في وضع عناوين لكتب الشعر والأدب العربية وقد أضاف إليها ابن حزم بمهارة صورة استعارية مناسبة أخرى للدلالة على الحب وهي صورة الحمامة. وفي المقدمة الشبقية للقصيدة العربية فإن ذكر الحمامة التي تهدل بصوت عذب لرفيقها أو تتفجع داعية إياه للعودة يشير إلى العواطف الفعلية للشاعر - المحب. ويعمل ابن حزم على الجمع بين =

لقد كتب ابن حزم المؤلف استجابة لتكليف صديق عزيز على نفسه إذا كان لنا أن نعزو الأمر إلى الإشارة الظرفية في مقدمته. فهو يتحدث عن تسلمه رسالة من صديقه وردته من المرية تحمل له أخبار سلامته بعد أن تحمل الصديق أعباء رحلة طويلة خطرة إلى شاطبة ليرى صديقه ابن حزم وجهاً لوجه. وتمدنا هذه التفاصيل بمصادقة فعلية على فهم الكتاب بوصفه استجابة حقيقية لتكليف الصديق وليس استجابة لتقليد أدبي شكلي سائد. وقد يكون الصديق المعنيّ ابن شهيد (٣٨٢هـ/ ٩٩٢م ـ ٤٢٦هـ/ ١٠٣٥م) وهو شاعر من أعيان الأندلس تربى مثل ابن حزم في بلاط بني أمية وكان صديقاً مقرباً إليه منذ الطفولة.

مثل هذا التكليف من صديق رفيع المكانة لم يكن الدافع الفعلي الوحيد وراء تأليف الكتاب، فلقد عد ابن حزم نفسه مؤهلاً بصورة خاصة لكتابة **طوق الحمامة** إذ إنه قضى سني صباه حتى سن الرابعة عشرة تقريباً بين الحريم، كما علمته النساء خلال هذه الفترة القرآن والشعر والإنشاء[٥]. ولكونه ذكياً شديد الملاحظة حساساً استطاع أن يكوّن العديد من الاكتشافات الحدسية عن نفسية النساء، وقد اعتمدها في كتابته لـ **طوق الحمامة**. ومع ذلك، وكي لا يتهمه أحد بالاهتمام بالهزل على حساب الجد فإن ابن حزم، مثل العلماء المسلمين الآخرين الذين كتبوا عن الحب، برر مشروعه بالتذكير بحديث النبي محمد الذي يقول فيه «روّحوا عن نفوسكم ساعة بعد ساعة فإنها تصدأ كما يصدأ الحديد»، إضافة إلى قولين مأثورين آخرين مشابهين للحديث النبوي[٦].

إنه يعود مرة أخرى إلى هذه المسألة في خاتمة **طوق الحمامة** كاشفاً أن تهديد النقد ليس متخيلاً أو مجرد أمر ممكن. «وأنا أعلم أنه سينكر عليّ بعض المتعصبين تأليفي لمثل هذا ويقول: إنه خالف طريقته، وتجافى عن وجهته». وهو يحذرهم من أن ينسبوا إليه

---

*صورتي الطوق والحمامة بالإشارة إلى نوع من الحمامة الرملية اللون التي توجد في أراضي الشرق الأدنى ومنطقة البحر المتوسط، أي الحمامة المطوقة العنق أو الحمامة المطوقة والتي تتصف بأن لها عنقاً مكسواً بالريش البني الذي يشبه الطوق الذي يزين به العنق.

(٥) Abū Muḥammad ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭawq al-ḥamāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et un index, par Léon Bercher, bibliothèque arabe-française; 8 (Alger: J. Carbonal, 1949), pp. 126-128 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953), p. 101.

(٦) Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭawq al-ḥamāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, pp. 4-6 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 17.

دوافع غير طاهرة مورداً آية قرآنية (سورة الحجرات: ١٢) وحديثاً للنبي يحذر فيه من إتيان معصية الظن، وهو يذكرهم أيضاً بأنه على النقيض مما يفعلون فإن حكمة أثرت عن الصحابي عمر بن الخطاب تقول بأن على المسلم أن يضع أمر أخيه المؤمن على أحسنه[٧].

كتب ابن حزم عملاً آخر فقط يمكن إدراجه في باب الأدب، رسالة في فضل الأندلس، وقد حفظتها لنا منتخبات المقري التاريخية نفح الطيب[٨]. وكاد طوق الحمامة يفقد تقريباً رغم أنه كان معروفاً للباحثين العرب المسلمين في المشرق والمغرب الإسلاميين خلال فترة العصر الوسيط، وقد قيض له أن يحفظ في نسخة وحيدة[٩] قام بنسخها وزاق لامبالٍ عام ٧٣٨هـ/١٣٣٨م وقيل إنها مجرد صورة عن الأصل. ومع ذلك، ورغم الحالة التي وصلتنا بها، فإنها عمل إبداعي متميز، نافذة مبهجة تجعلنا نطل على ثقافة المسلمين في إسبانيا، ومدخل إلى عالم تلك الثقافة الحميم. إن إعادة تحقيق هذا العمل غير مرة منذ قام د.ك. بيتروف (D. K. Pétrof) بنشر الطبعة الأولى من النص العربي عام ١٩١٤، وترجمته مرتين إلى الانكليزية وكذلك إلى الألمانية والفرنسية والإسبانية والإيطالية والروسية، هي شهادات على الاهتمام غير العادي الذي أثاره[١٠].

---

(٧) Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, p. 402 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 281.

(٨) Abū'l-Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad al-Maqqarī, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiés par R. Dozy [et al.] (Leyde: E. J. Brill, 1855-1861), vol. 2, pp. 109-121.

(٩) ليدن، وارنريانا (Warneriana) ٤٦١.

(١٠) لقد أصبح بالإمكان استخدام نص طوق الحمامة الناقص بفضل جهود ثلاثة محققين مختلفين عملوا على النص: Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Ṭauk-al-ḥamāma*, publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leide, par D. K. Pétrof, mémoires de la faculté des lettres de l'université impériale de St. Pétersbourg; 119 (St. Pétersbourg; Leide: [Imprimerie Orientale], 1914); *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, and

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والأُلاف، حققه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له ابراهيم الأبياري (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤)، وعلى الأقل بفضل عمل سبعة مترجمين. وقد تكامل هذا العمل بفضل اقتراحات مطبوعة وشفوية أيضاً قدمها من حين لآخر باحثون آخرون كانوا ينشدون المثور على حلول لمشكلات في النص. انظر فهرست المترجمين والمقالات المهمة المنشورة التي تقترح قراءات معدّلة للمخطوطة.

ثانياً: فتنة طوق الحمامة

إن ما يعجب القراء المعاصرين في طوق الحمامة كامن في المقام الأول في لازمنية الموضوع، أي الحب. ومع ذلك ينبغي القول إن معظم الأعمال العربية المكتوبة عن الحب في العصر الوسيط هي أقل لفتاً لاهتمام القراء المعاصرين وإثارة لإعجابهم من كتاب ابن حزم. والجاذبية الخاصة التي يمتلكها طوق الحمامة عائدة إلى حقيقة كونه استثناء وخروجاً عن التقليد المتبع، فلقد اختار ابن حزم بقصدية وتحد واضحين لما كان سائداً في زمنه أن يقدم شواهد على تحليلاته لظاهرة الحب بإيراد نوادر حية عن نفسه وعن رفاقه الأندلسيين ذاكراً التفاصيل بالأسماء والظروف المحيطة حيث كان ذلك ممكناً. وهذا الاختلاف هو ما جعل الكتاب وثيقة تاريخية واجتماعية. إن حكاياته حية وطبيعية، وهو يستعمل الزخارف التقليدية المستخدمة في النثر العربي بصورة خفيفة نسبياً.

ثالثاً: صلته بالتقليد السائد

قيل إن ابن حزم وصديقه ابن شهيد كانا مزهوين بنفسيهما لأنهما قطعا مع محاكاة النماذج المشرقية الشامية والبغدادية التي كان الآخرون عبيداً لها، وأنهما كانا يطمحان إلى تعبير أدبي أكثر انتماء إلى زمنهما والمكان الذي يعيشان فيه، تعبير أكثر مباشرة وأكثر اتصالاً بالأندلس[١١]. ولقد كان المؤلفون الثلاثة الذين سبقوه في كتابة كتب شاملة عن الحب مشرقيين اعتمدوا بإسراف على اقتباسات من الشعر والآراء والتقاليد المأثورة والنوادر المروية والمستقاة من مصادر مختلفة. كان هناك محمد بن داود الظاهري (٢٥٥هـ/٨٦٨م ـ ٢٩٧هـ/٩١٠م) صاحب كتاب الزهرة، والوشّاء (الذي عاش حوالى ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م ـ ٣٢٥هـ/٩٣٦م) صاحب كتاب الموشّى، والخرائطي

---

(١١) يعد إميليو غارثيا غوميز ابن حزم وابن شهيد رائدين في المدرسة الأندلسية الجديدة في الأدب الذي يحمل مثل هذه الخصائص. انظر: Emilio García Gómez, *Poesía arábigoandaluza* (Madrid: Instituto Faruk Io de Estudios Islámicos, 1952), pp. 60-65.

وانظر أيضاً مقدمته للترجمة الإسبانية لِـ Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, pp. 6-9.

ويظن تشارلز بيللا (Charles Pellat)، على كل حال، من المبالغة القول إن ابن حزم وابن شهيد قد قادا توجهاً واضحاً في الشعر الأندلسي إذ من وجهة نظره أن أياً منهما لم يكن مجدداً بالمعنى الفعلي. انظر: Charles Pellat, «Ibn Shuhaid,» in: *The Encyclopaedia of Islam*,

ومع ذلك فإن بيللا يتحدث [في مقالته] عن شعرهما. ولا يمكن أن يقال هذا الكلام عن ابن حزم كمؤلف حول نظرية الحب أو كفقيه إسلامي، ولربما يكون ابن حزم، كما سنرى، من المجددين إلى حد ما في حقل الشعر.

(الذي توفي عام ٢٣٧هـ/٩٣٨م) صاحب اعتلال القلوب[١٢]. وقد جمع ابن داود منتخبات من شعر الحب أضاف إليها تعريفات وأقوالاً في الحب بوبها ورتبها في فصول وضع لها عناوين من الحكم والأقوال المأثورة التي تدور حول ظواهر الحب التي وفرت تنظيماً لكل موضوع من الموضوعات. أما الوشّاء فقد أعاد استنطاق أشعار وأقوال سائرة ونوادر وروايات من مصادر تراثية عديدة ليسند تعليقاته حول: (١) موضوع الحب؛ (٢) كيفية التصرف كشخص ظريف. ولقد ركز الخرائطي على مجموعة من التقاليد والنوادر وبعض الأشعار وتوصل إلى كون العاطفة نوعاً من الاعتلال. ليس هؤلاء الكتاب الذين ذكرناهم هم الكتاب الوحيدين بالعربية الذين كتبوا حول الحب، لكنهم كانوا أقرب إلى أن يأخذوا على عاتقهم المهمة التي أخذها ابن حزم على عاتقه. ونحن لا نعلم على وجه الدقة إلى أي مدى كانت معرفة ابن حزم بهؤلاء الكتاب الذين سبقوه، فهو يشير مرة واحدة إلى رأي من آراء ابن داود (ولسوف نشير إلى ذلك في موضع آخر من هذه المقالة). وهناك أيضاً توازيات نصية بين عمل ابن حزم وعمل الوشّاء قد يوحي بها نص ابن حزم[١٣] رغم أنه من الضروري القول إن بعض هذه التوازيات طفيفة جداً، بينما التوازيات الأكثر وضوحاً ذات طبيعة تنتمي إلى أصناف من الحكمة المتعلقة بالحب شائعة وعامة. أما المفاهيم والأقوال المأثورة فتتردد في أعمال أخرى مكتوبة عن الحب دون أي دليل يشير إلى أن مؤلفيها قد شاهدوا كتاب الموشى أو أنه كانت لديهم نسخة منه. وبغض النظر عن المصادر الوسيطة التي اطلع عليها ابن حزم، فإنه بلا أي شك قد استخدم هذه الذخيرة من المادة التي تدور حول طبيعة الحب. إنه يعتمد بوضوح على الحكمة المتراكمة، المقدسة والدنيوية، من البحث الإسلامي وتراثه منذ العصور القديمة، ولكنه يعرض منه ما يعتقد هو نفسه، بالعقل النقدي [الذي عرف عنه]، أنه صحيح أو ما يرغب في الكشف عن زيفه، كما أن الشعر الذي كتبه وكذلك النوادر التي رواها توضح النقاط التي يبغي توضيحها. ولو أنه أتبع الطرائق التي اتبعها المؤلفون الذين سبقوه في الكتابة عن الحب والأدباء الآخرون لما كان أهمل الاقتباس من الشعراء المشهورين، ولما أعاد إفراغ المعرفة المتداولة عن العشاق المشهورين في قالب جديد. وفي الحقيقة أنه ما كان ليهمل الشعراء ـ العشاق العظام من بني عذرة ومن هم في طبقتهم. ومع ذلك فإن هذا هو

---

(١٢) أبو الطيب محمد بن أحمد بن اسحق الوشاء، كتاب الموشى، تحقيق كرم البستاني (بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٥)؛ Abû Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*, the first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932).

وتعمل لويس غيفين حالياً على إصدار طبعة من اعتلال القلوب للخرائطي مع ترجمة للكتاب ودراسة عنه.

(١٣) Emilio García Gómez, «Un precedente y una consecuencia del *"Collar de la Paloma"*,» *Al-Andalus*, vol. 16 (1951), pp. 309-323.

ما فعله في الحقيقة كما كتب لصديقه الذي ألف كتاب طوق الحمامة من أجله:

«والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك، والاقتصار على ما رأيت أو صح عندي بنقل الثقات، ودعني من أخبار الأعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي أن أنضي مطية سواي، ولا أتحلى بحلي مستعار..»[14].

إلا أنه وبعد هذا التجديد المنعش الذي قام به ابن حزم فخالف طرق من سبقوه، فإن من ألفوا كتباً عن نظرية الحب الدنيوي عادوا غير آبهين إلى التقليد المتبع في «امتطاء جمال الآخرين» و«التحلي بحلي الآخرين المستعارة»؛ وبكلمات أخرى فإنهم عادوا إلى الحفاظ على عادات البحث الإسلامي في العصر الوسيط عبر احترامهم الشديد لعباقرة الماضي وثقاته، وحماستهم لجمع أشعار هؤلاء وأخبارهم. إن أفضل مؤلفي الكتب عن موضوع الحب ينشدون أن يتركوا بصماتهم الفردية عبر التأويل الشخصي أو الرأي أو الحجة في المسائل المطروحة للنقاش في الوقت الذي يحرصون فيه على تقديم كم ونوع كبيرين من المواد المختارة، لدرجة أن بعض المؤلفين ليسوا سوى جمّاعين لمادة كتبهم.

بين العشرين مؤلفاً ونيف المعروفين لنا والذين كتبوا رسائل وكتباً عن الحب الدنيوي بين القرن الثالث للهجرة/التاسع الميلادي والقرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي كانت هناك مجموعتان اثنتان. إحدى المجموعتين كانت تحركها الاهتمامات الأدبية والإنسانية وحتى العلمية رغم أن مؤلفي هذه المجموعة كانوا يكتبون انطلاقاً من كونهم مسلمين ورعين أتقياء. هؤلاء الكتاب في موضوع الحب احتفلوا بالكنز الأدبي الكلاسيكي من الحكمة والشعر والحكايات والنوادر الخاصة بالحب المنقولة عن الأسلاف. أما المجموعة الثانية من المؤلفين، التي يمثلها أصدق تمثيل ابن الجوزي وابن القيم الجوزية، فقد كان يقودها الاهتمام بالأسئلة الدينية والأخلاقية التي تتضمنها علاقات الحب[15]. ويمثل ابن حزم مثالاً استثنائياً للمؤلفين

---

(14) Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amâma fî'l-ulfa wa'l-ullâf*, p. 6 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 18.

(15) حول تحليل لتطور نظرية الحب كفرع من الفروع الأدبية، انظر: Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972).

كما أن جوزيف بل يدرس في أحد كتبه النظرية الحنبلية المتأخرة في الحب وبالتفصيل تطور التفكير الديني المصادر حول الحب لدى ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم ومرعي بن يوسف. انظر: Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979).

في هذا الحقل. ويمكن القول إن كتابه يزاوج بين مظاهر مختلفة من المجموعتين المذكورتين، وطوق الحمامة، باستثناء الفصلين الأخيرين عن كبح الشهوات أو العفة ووضاعة الخطيئة، هو عمل أدبي. إن تعليقاته على المظاهر المتصلة بعلم الأخلاق وبالأخلاق نفسها هي جزء عضوي من نظرية الحب حيث يكون النبل شيئاً ضرورياً وأساسياً. أما في الفصلين الأخيرين فإن ابن حزم يركز بصورة تامة على الصراع الأخلاقي رغم أن الشعر والنوادر تظل من بين أدواته الأكثر فاعلية وتأثيراً في هذين الفصلين.

إن المزاج العام للجميع يعمل على تعديله النظام الرمزي الأخلاقي الإسلامي، لكن من بين مصادر الأفكار المتعلقة بالحب يلعب المثال العذري للحب الدنيوي العفيف دوراً ما. يقول ابن حزم إنه لن يعيد ذكر قصص الأعراب - في إشارة بالطبع إلى حكايات الحب العذري الذي لم يتحقق بالإشباع مثل قصص جميل وبثينة، والمجنون وليلى لأن قصصهم غريبة عليه وعلى معاصريه، لكن مثال الحب العذري والإخلاص الذي يكنه المحب لحبيبه حتى الموت مقيم هناك في عمله: إن الإخلاص أو الوفاء هما الأساس الذي تستند إليه أخلاقيات الحب لديه وتقوم عليه حياته الشخصية وكذلك العفة. إن الفصل الذي كتبه عن «الموت» هو في الحقيقة عن الحب - الموت، عن مصير العديد من العشاق العذريين، كما أن حياة ضحاياه لم تكن لتختلف كثيراً عن حياة مجنون ليلى وأمثاله من [العشاق].

في ترتيبه لموضوعه لم يستطع ابن حزم نفسه أن ينفك من هذا التقليد رغم اعتماده على شعره هو وعلى قصصه للتمثيل على ما يريد إثباته من نظرات. إن البنية الشكلية لـ **طوق الحمامة** تلتزم بوجهة معينة، وتعمل على تعزيز هذا الوجهة. يبدأ الكتاب بمناقشة التعريفات والطبيعة الجوهرية للحب وأعراضه وأسبابه، وماهيّات العشق، متبوعة بأحوال الحب ثم بتحليل مراحله، بمغامراته ونكباته، حيث يعمل المؤلف على التمثيل على كل ذلك بإيراد حالات دراسية مصغرة لتوضيح ذلك (نوادر وقصص). ويمكننا أن نرى هذا الشكل من أشكال الكتابة ونميزه بصورة أقل أو أكثر في الأعمال المكتوبة عن الحب في القرون التي تلت[١٦].

لقد قارن أحد الباحثين بحماس شديد بين كتاب **الزهرة** لابن داود «المليء بالتكلف الشديد والحذلقة النسوية الطابع» و**طوق الحمامة** لابن حزم «الشديد الطبيعية

■ وهناك دراسة مستفيضة عن ابن الجوزي لـ: Stefan Leder, *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in Gelehrter Überlieferung und Originärer Lehre*, Beiruter Texte und Studien; Bd. 32 (Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1984).

(١٦) Giffen, Ibid., pp. 53-96.

والإنساني الطابع والمباشر والدافئ»[١٧]. إن الانطباعات التي قادت إلى هذا التقييم الذي هو في صالح ابن داود قد تكون نابعة بصورة جزئية من الطبيعة المختلفة لكلا الجهدين الأدبيين، رغم أن الطبيعتين المختلفتين قد تشكلتا، وبصورة لا مهرب منها، من الشخصيتين المختلفتين لكلا المؤلفين. إن كتاب **الزهرة** هو بصورة أساسية مختارات شعرية تنزلق أحياناً فتورد بعضاً من أشعار المؤلف نفسه التي يضعها [ابن داود] تحت إشارات مثل (بعض أهل هذا العصر)، أما **طوق الحمامة** فهو رسالة تتضمن أشعار المؤلف التي تقوم بكل فخر بدور حاسم في كل موضع ترد فيه، رغم أن هذه الأشعار ليست الأبرز في هذا الكتاب (فنثر ابن حزم يأخذ هذا الدور)، ودورها فقط هو العمل على توضيح القضية. وعلى كل حال فهناك العديد من وجوه الشبه بين العملين في الجوهر النفسي الذي يحكمهما، وفي مقاربتيهما لحالات الحب التي يبحثانها ووجوه هذه المقاربة.

إنهما مرتبطان بصورة خاصة بـ «روح النبالة والفتوة» التي يشتركان فيها، كما أن الموضوعات الرئيسية في كتاب **الزهرة** وكذلك في **طوق الحمامة** تعالج مظاهر من الحب مثل الحب بوصفه توقاً غير متحقق وأفكاراً متصلة بذلك عن الهوان والوفاء للمحبوب والغفران والصبر وكتمان السر وسلوك العفة بين العشاق. والمظهر الذي يجعل كتاب **الزهرة** يبدو محتشداً بالحزن الرقيق هو أنه يركز على هذا التوق غير المتحقق بجميع مظاهره حيث يعتمد الكتاب جميع الموضوعات والظلال الفرقية لتجربة العاشق التي نعثر عليها في التراث الشعري العربي إلى زمن ابن داود نفسه. لكن ابن حزم، بروحه الأكثر إشراقاً وقدرته على العثور على هذه الموضوعات في لحم الواقع الحي لحياته الشخصية وفيما حوله وبوصفه لها في نثره الحي يضفي على **طوق الحمامة** جواً مختلفاً تماماً. ومع ذلك فإن «روح الحب الرفيع» هي التي تحكم الوضع كله، وليس من قبيل المصادفة بالتأكيد أن تكون الأشعار الوحيدة التي تجد طريقها إلى الكتاب، فيما عدا شعر المؤلف نفسه، هي خمسة أبيات من شعر العباس بن الأحنف (توفي عام ١٩٠هـ/٨٠٦م) وهو شاعر عباسي عرف بأنه يمتلك الروح نفسها. وتنزلق هذه الأبيات إلى الكتاب بوصفها قصيدة غُنّيت بمرافقة العود في ظهيرة لا تنسى في قصر العائلة في ربض الزاهرة من قبل جارية فاتنة مراوغة استطاعت ولمدة ستين كاملتين أن تأسر قلب ابن حزم في سني مراهقته[١٨].

في نمط الحب الرفيع النبيل قد تغلب الرغبة غير المتحققة العاشق ويصبح

---

(١٧) García Gómez, «Un precedente y una consecuencia del *"Collar de la Paloma"*,» p. 312.

(١٨) Ibn Ḥazm: *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, pp. 282-290 and *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, pp. 208-214.

العشق والهوى اعتلالاً فعلياً وفي النهاية علة قاتلة. إن ظاهرة الحب ـ الموت هي من أكثر الظواهر إثارة للقشعريرة والحيرة ومدعاة للتأمل، ولكنها في الوقت نفسه من الظواهر التي سحرت أكثر الكتاب الذين كتبوا في نظرية الحب بدرجة أو أخرى. ومن ضمن هؤلاء الذين جاؤوا بعد ابن حزم جعفر بن أحمد السرّاج (توفي عام ٥٠٠هـ/ ١١٠٦م) الذي جمع مادة كثيرة عن الموضوع، والمُغَلطاي بن قليج (توفي عام ٧٦٢هـ/ ١٣٦٢م) الذي عالج الموضوع بصورة حصرية[١٩]. أما كتاب الزهرة فإنه يقارب موضوع الحب ـ الموت باختصار في بداية الفصل الثامن تحت عنوان «ضرورة أن يكون الشخص الظريف عفيفاً». ويقتبس المؤلف حديثاً يزعم أن النبي قاله، بإيراد إسناده، يقول فيه النبي إن من عشق فعفّ (وبعض الروايات تضيف «الحفاظ على السر») فمات فهو شهيد. ويقال إن ابن داود نفسه، وكما لو أنه يريد أن يصادق على صحة كتابه مصادقة واقعية، قد مات من العشق في سن الثانية والثلاثين بعد أن دمرته العفة والحب الذي لا يبادل بالحب من قبل المحبوب الذي كان صيدلانياً بغدادياً. وتبعاً للخبر المنقول عن هذه الحادثة فإنه يعيد رواية الحديث نفسه وهو على فراش الموت[٢٠]. أما ابن حزم فهو يقتبس هذا الحديث في بداية الفصل الوارد في كتابه

---

(١٩) أبو محمد جعفر بن أحمد السراج، مصارع العشاق، تحقيق كرم البستاني، ٢ ج (بيروت: دار صادر، [١٩٥٨])، وعلاء الدين أبو عبد الله المغلطاي، الواضح المبين في من استشهد من المحبين، تحقيق أ. سبايز، مج ١ (شتوتغارت، ١٩٣٦). أما المجلد الثاني فلم يطبع أبداً.

(٢٠) السراج، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣ ـ ١٤، وأبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، ١٤ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١)، ج ٥، ص ٢٦٢. لكن هذا الحديث لا يلقى قبول الجميع بوصفه حديثاً صحيحاً مع أنه في القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي يرد بإسناد عشر سلاسل من الرواة مع بعض التغييرات الطفيفة في النص. إن الفقيهين الحنبليين ابن الجوزي وابن القيم الجوزية يجادلان في كون هذا الحديث منحولاً. انظر: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد؛ مراجعة محمد الغزالي (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢)، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٩، وأبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تصحيح أحمد عبيد (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٦)، ص ١٨٠ ـ ١٨٢. انظر أيضاً: Lois Anita Giffen, «Martyrs of Love,» in: Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs : The Development of the Genre*, pp. 99-115 and table no. (2), p. 149,

الذي يتتبع إسناد الحديث.

ويلاحظ اغناز غولدتسيهر في: Ignaz Goldziher, *Die Ẓâhiriten* (Hildesheim: Olms, 1967), reprint of the edition of (Leipzig: Reprografischer Nachdruck der Ausg., 1884), pp. 29-30,

أن والد محمد بن داود، مؤسس المدرسة الظاهرية في الفقه، هو صاحب الفضل في انتشار الحديث النبوي الذي يدور حول شهداء العشق وأنه لم يكن من الموثوقين في شؤون علم الحديث. لكن وعلى كل حال فمن بين الأسانيد العشرة التي يذكرها ابن الجوزي هناك سلسلة واحدة من الرواة يذكر اسم داود فيها، ولذا فإن هناك آخرين أيضاً كانوا معنيين بانتشار فكرة أن ضحايا الحب العفيف سيحتلون مكانهم في الجنة. انظر: Giffen, Ibid., table no. (2), p. 149.

تحت عنوان «باب الموت» دون إسناد للحديث وحتى دون إسناد الكلام لأي شخص مطلقاً عليه اسم «الأثر»، وهو تعبير قد يعني أن الكلام قاله النبي أو أحد صحابته. إنه لا يذكر، لأي سبب كان، الخبر الخاص بالظروف التي أحاطت بموت سلفه الظاهري.

إنه يذكر شيئاً عن مؤلف الزهرة مرة واحدة رغم أنه يفسره تفسيراً خاطئاً إلى حد ما في قوله:

«وقد اختلف الناس في ماهيته وقالوا وأطالوا، والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع، لا على ما حكاه محمد بن داود رحمه الله عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة، لكن على سبيل مناسبة قواها في مقر عالمها العلوي، ومجاورتها في هيئة تركيبها»[٢١].

ومهما كان التأويل الدقيق الذي يمكن المرء أن يضعه للنص العربي[٢٢]، فإنه لمن الواضح تماماً أن ابن حزم يريد أن يسجل نقطة ضد أشهر أسلافه من الباحثين، أي الكاتب الوحيد في نظرية الحب الذي اختار أن يذكره. إن ابن داود في الحقيقة قد ذكر هذه النظرية إلى جانب نظريات أخرى قائلاً: «يزعم بعض الفلاسفة أو الذين يزعمون بأنهم فلاسفة [بعض المتفلسفين]. . .»، مشيراً إلى الفكرة القائلة إن أرواح من يقعون في الحب هي نصفا كرة سماوية قسمها الخالق نصفين قبل أن يضمها إلى جسميهما، وهذه إعادة لحديث اريستوفانيس في محاورات أفلاطون[٢٣].

---

(٢١) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، ص ١٤. ترجمتي.

(٢٢) إن ترجمة آربري تعطي الانطباع بأن ابن داود قد اعتنق هذه النظرة. انظر: Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 23.

أما ترجمة نيكل الانكليزية فهي تحمل انطباعاً ضمنياً مشابهاً. انظر: Ibn Ḥazm, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, p. 7.

بينما يقول ابن حزم في كتابه: «لا على ما حكاه محمد بن داود. . . عن بعض أهل الفلسفة: الأرواح أكر مقسومة. . .»، وهو يعني كما يبدو أن مؤلف كتاب الزهرة قد مر على المعلومة مرور الكرام. والترجمتان الألمانية والفرنسية لهذا المقطع من الكتاب تأخذان بهذا المعنى. Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm: *Halsband der Taube, über die Liebe und die Liebenden*, aus dem arabischen übersetzt von Max Weisweiler (Leiden: E. J. Brill, 1944), p. 19, and *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, p. 15.

ومهما كان المعنى الذي تؤديه ترجمة نص ابن حزم فإن ابن حزم نفسه يعطي انطباعاً غير صحيح بأن ابن داود يعتنق الكلام المروي عنه بوصفه النظرية التي تشرح أسباب وقوع شخص ما في حب شخص آخر بالذات.

(٢٣) Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*, p. 15.

وقارن بمحاورات أفلاطون. النصان الإغريقي والإنكليزي للمحاورات موجودان في: W. M. Lamb, tr., *Plato: Lysis, Symposium, Gorgias*, Loeb Classical Library; no. 166 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960-), pp. 133-145.

هناك أيضاً العديد من النقاط الأخرى التي يعكس فيها ابن حزم الآراء والمناظرات السابقة التي أثارها حول الحب كتاب عرب مسلمون آخرون عبر العصور. ورغم أنه ليس ممكناً الربط بين الموضوعات التي ناقشها ابن حزم بمناقشات شبيهة أو مناقضة وردت في الكتب العشرين ونيف التي تناولت الموضوع نفسه على مدار تسعة قرون على الأقل من قبل مؤلفين آخرين فإن هناك أمثلة إضافية قليلة نستطيع من خلالها أن نعطي انطباعاً بأن طوق الحمامة كان جزءاً من تراث ممتد فيما يتعلق بالموضوعات المثارة، وكذلك فيما يتعلق بالخطة العامة كما لاحظنا من قبل. وهناك على سبيل المثال موضوع آخر من موضوعات الخلاف وهو المسألة المتعلقة بكون الألفة تورث الاستخفاف، كما يقول المثل الانكليزي. «ومن الناس من يقول: إن دوام الوصل يودي بالحب. وهذا هجين من القول. إنما ذلك لأهل الملل، بل كلما زاد وصلاً زاد اتصالاً»[٢٤]. ونظريته بهذا الخصوص تنطبق على مسألة متصلة بالمسألة السابقة: فهل يصمد الحب، أو العاطفة، للزواج؟ إن النوادر التي يوردها ابن حزم في باب «الوصل» في كتابه لا تدور فقط حول اللقاءات السرية بين العشاق بل حول لقاءات عشق بين أزواج شرعيين. وليس هناك في الدنيا من حالة تساوي في النعيم، حسب ابن حزم، حال وصل المحبين، إذا قدر لعشقهما المتكافىء أن يدوم، وأتاح الله لهما أن يتمتعا بالعيش معاً سنين عديدة في سلام ووئام.

بالمزاج نفسه يورد ابن حزم فيما بعد نادرة عن زياد بن أبي سفيان، والي البصرة في زمن الخليفة الأموي معاوية الأول، الذي روي عنه أنه قال لجلسائه: «من أنعم الناس عيشة؟» فظنوا أن الجواب هو: أمير المؤمنين، فذكرهم ابن أبيه بما يلقاه أمير المؤمنين من قريش. فجازفوا بالقول إنه هو، لكنه ذكرهم بما يلقاه من الخوارج والثغور. فقالوا: «فمن أيها الأمير؟»، فقال: «رجل مسلم له زوجة مسلمة، لهما كفاف من العيش، قد رضيت به ورضي بها، لا يعرفنا ولا نعرفه»[٢٥].

كان الدور الأساسي الذي تلعبه العينان في الوقوع في الحب وبصورة طبيعية موضوعاً أساسياً من موضوعات التحليل عبر تاريخ الكتابة عن العشق. ولقد كرّس ابن داود، سلف ابن حزم، الفصل الأول من كتاب الزهرة لهذه الموضوعة، ولقد جمع حولها شعراً لعدد من الشعراء، وعدداً من النوادر القصيرة وشذرات من الحكمة وتحليلاً للنفس البشرية مضمناً ذلك شرحاً لأسباب العاطفة كما وردت لدى أفلاطون وغالينوس وبطلميوس.

---

(٢٤) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ١٥٨، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 223.

(٢٥) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ١٦٢. أما إعادة الصياغة وترجمة الاقتباسات فهما لي. انظر أيضاً: Ibn Hazm, Ibid., p. 125.

أما في القرن الذي تلا زمن ابن حزم وكذلك بعد ثلاثة قرون من زمنه فإن الفقيهين الحنبليين الكبيرين اللذين كتبا عن نظرية الحب، وهما ابن الجوزي وابن القيم، وضعا على التوالي قيوداً ضابطة على العيون وتمثل هذه القيود الحجر الأساس لاستراتيجيتهما لتجنب الوقوع في الحب، وبالتالي تجنب ارتكاب الخطيئة، موردين حججهما وتحليلاتهما مدعمة بأحاديث مروية عن الرسول وأصحابه، متوسلين أيضاً بشهادة الشعراء المشهورين والنوادر المعروفة عن أسباب العاطفة والآثار الناشئة عنها. إن عشرة فصول من كتاب ابن الجوزي **ذم الهوى** وأربعة فصول من كتاب ابن القيم الجوزية **روضة المحبين** مكرسة بصورة خاصة لدور العيون، واستخدامها المسموح به في الشرع، وعواقب النظر إلى ما لا يجوز النظر إليه.

ولقد عالج ابن حزم الدور الذي تلعبه العيون بطريقته الخاصة. وعلى الرغم من أنه لم يكن أقل اقتناعاً من الكاتبين الأخيرين بعرضة المرء لارتكاب الخطيئة أو المعاناة الشخصية التي قد تنشأ عن استيقاظ العاطفة، فإن مقاربته العامة للموضوع تتمثل في استعراض الجمال الكامن في فتنة الحب وضرورة تجنب ارتكاب الخطيئة. إنه يذكر موضوع الحب من أول نظرة لكنه يتشكك في عمق مثل هذا الحب كما يتشكك في ثبات صفاته. إننا نرى على الدوام في قصصه التي يوردها أن العيون تلعب دوراً في إيقاظ العواطف القوية لكنه لا يشغل نفسه بالتحري الأكاديمي عن الآلية التي تقوم في أساس الدور الذي تلعبه العيون. وهو يكتب أيضاً وبالتفصيل عن استخدام العيون في إرسال إشارات رمزية إلى المعشوق. وعلى كل حال فإنه في الفصل قبل الأخير من كتابه يعالج بصورة مباشرة المظهر الإشكالي الذي تمثله العيون بالنسبة للشخص المؤمن. يقوده هذا للاقتباس من الحديث ومن النص القرآني (سورة النور، الآية ٣٠) فيما يتعلق بالحض على غض البصر[٢٦]، لكن إشارته إلى الحاجة إلى غض البصر هي جزء أساسي لا يتجزأ من مناقشته للإغواء الذي قد يتعرض له المرء واستعداده لمقارفة الخطيئة إذا وقع في الحب، حب المغاير في الجنس أو المماثل له.

إن ما جعل ابن حزم مختلفاً، ثانية، عن المؤلفين الآخرين في نظرية الحب هو استخدامه للقصص المؤثرة المثيرة للمشاعر حول حالات من الإغواء بارتكاب الخطايا الجنسية والتي يرويها بصورة مفعمة بالحيوية لكن باقتصاد واضح في اللغة (بما في ذلك بعض الحالات القليلة التي نجا هو فيها من الوقوع في الخطيئة). بالنسبة للقارىء الحديث على الأقل يخلق **طوق الحمامة** انطباعاً أكثر عمقاً في العقل والروح من تلك الدراسات المطولة الأكثر تفصيلاً حول مبدأ غض البصر الذي نعثر عليه في أعمال الفقهاء الحنابلة الذين يحشدون في كتبهم عدداً أكبر من الأحاديث والنوادر

---

(٢٦) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٥، و Ibn Hazm, Ibid., p. 234.

المنسوبة إلى الأزمنة الغابرة إلى جانب سوقهم الحجج العلمية.

لقد أثر ابن حزم في الحقيقة في ابن القيم الجوزية نفسه وترك لديه انطباعاً عميقاً كافياً لجعل الأخير يقتبس منه ثلاث مرات ليدعم حجته، ورغم ذلك فقد انتقده أربع مرات زاعماً، دون وجه حق، أن ابن حزم قال بعدم حرمة الموسيقى وأباح النظر إلى النساء الأجنبيات، وإنه أخطأ في نظريته التي تقول بأن وحدة العناصر أو تشابهها في أرواح أولئك الذين يقعون في حب بعضهم بعضاً مركوزة فيهم قبل أن يولدوا[٢٧].

رابعاً: الشعر في «طوق الحمامة»

لكي يوسع حدود الموضوعات التي يناقشها ويهذبها يوفر ابن حزم اقتباسات من شعره تتكرر في الكتاب على نحو متواصل. ويعمل من نسخ **طوق الحمامة** على تغيير المشهد وتحسينه عندما يقوم بتقديم خلاصة للعمل الأصلي أو موجز عنه حاذفاً على الأغلب بعض شعر ابن حزم، ولربما لا يكون هذا الأمر سيئاً إذا كان ارتئي أن شعر ابن حزم لم يكن من أفضل الشعر[٢٨]. صحيح أن شعر ابن حزم، إذا قورن بالأعمال الكلاسيكية المأخوذة بعين الاعتبار في الشعر العربي، قد يبدو أقل زخرفة وأكثر اتساماً بالنثرية، لكن نثريته التي نقصدها هي من النوع الإيجابي، أي أنها «تشبه النثر»[٢٩] [وتنتمي لعالمه]، وهو الأمر الذي يوفر مفتاحاً لمقاصده: إنه يجاهد عادة لكي يعبر عن بعض الأفكار بوضوح وترابط شبيهين بما قد يكون فعله في النثر.

---

(٢٧) ابن القيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص ٧٣ ـ ٧٥، ٨٦، ١١٧، ١٣٠ ـ ١٣١، ١٤٣، ١٧٣ و٢٨٩ ـ ٢٩٠. وليس واضحاً بالنسبة إلينا لم ظن ابن القيم الجوزية أن ابن حزم قد أباح النظر إلى النساء «الأجنبيات»، وتلقي هذه المسألة بظلها على مضامين الكتب التي تدور حول نظرية الحب. انظر: Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre,* pp. 127-132.

(٢٨) رأي آربري (Ibn Hazm, Ibid., introduction, p. 13)، هو استنتاج مبني بوضوح على توقيع اسم الناسخ وكلماته التي أوردها في نهاية المخطوطة. لكن أياً من آربري أو فايزفيلر لم يورد ترجمة لما كتبه الناسخ. يقول الناسخ: «كملت الرسالة المعروفة بطوق الحمامة لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم رضي الله عنه بعد [حذف] أكثر أشعارها وإبقاء العيون منها تحسيناً لها وإظهاراً لمحاسنها وتصغيراً لحجمها وتسهيلاً لوجدان المعاني الغريبة من لفظها». مأخوذة من: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ٣١٠. يفترض نيكل (Ibn Hazm, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers,* p. 221 and note), أن الكلمة المحذوفة هي «اختصار». كما يقترح بيرتشر الشيء نفسه. Ibn Ḥazm, *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭawq al-ḥamāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf,* p. 409, note (164).

(٢٩) «Prosaic,» in *American Heritage Dictionary,* 2nd college ed. (Boston, MA: Houghton Mifflin, ©1986).

في معظم الشعر العربي الذي أطراه نقاد العصر الوسيط [العرب] عملت كثافة الصور والألعاب اللغوية والتركيز على كمال البيت الشعري، أكثر من التركيز على تدفق الفكرة بما يفيض [عن طول البيت الشعري]، على الحد من الوضوح والتواصل. ويبدو ابن حزم وكأنه يؤثر أن يعطي الصدارة لمادة أفكاره ومشاعره بينما يختار لهذه الأفكار والمشاعر ما كان يتسم من اللغة بالجمال والغنائية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً رغم إعطائه الأولوية لهدفه الأول ووجود قيود الوزن والقافية. ولكي يحس المرء بمثل هذا الاختلاف عليه أن يضع عمله فقط إلى جانب أعمال الشعراء العرب الإسبان من معاصريه مثل ابن شهيد وابن زيدون[٣٠]. إن الأفكار الحقيقية تفيض من أبياته الشعرية بينما تبدو أشعار الشعراء الذين يحظون بمكانة شعرية رفيعة مقارنة بشعره مثل الأحاجي رغم كونها مكسوة بطبقات من الاستعارات الذهبية الوضّاءة التي يثنى عليها [في الشعر العربي]. إن ألفاظه قد لا تومض وتتلألأ مثل ألفاظهم لكن معانيه تشعّ على الدوام. وهذا الميل الخاص في شعره هو ما مكنه إلى حد بعيد من ملاءمة نثره الذي استخدمه في شرح نظرية الحب مع أشعار ناسبت بإحكام النقطة التي يدور النقاش حولها.

بعض هذه الأشعار لا ينسى حقاً، حتى ان أبياته الأقل نجاحاً هي أكثر جاذبية من حيث الفكر والإدراك الشعري من كثير من الأشعار المروية في كتب الأدب والسير والدراسات الدينية في التراث العربي في العصر الوسيط، وهي أشعار تتجلى فضيلتها الأساسية في كونها ترجّع بالوزن، وبصورة مملة، صدى شذرة من فكرة سابقة عليها.

إن المرء لا يسأل عادة إلى أية مدرسة من مدارس الفقه ينتسب الشاعر عندما يتعلق الأمر بفحص مقاربته للأدب. لكن هذا الأمر قد يبدو مناسباً ووثيق الصلة بالموضوع عندما يتعلق الأمر بابن حزم، إذ إن هناك أسباباً وجيهة للقول بأنه عندما كتب طوق الحمامة كان قد تبنى المذهب الظاهري الذي حدد شخصية عمله كعالم أو أنه كان قريباً من أن يفعل ذلك. لقد ترعرع ابن حزم في إطار المدرسة المالكية في الفقه التي كانت سائدة في إسبانيا الإسلامية ثم إنه تبنى المذهب الشافعي[٣١] لفترة من

(٣٠) قارن ذلك بمختارات من ابن شهيد وابن حزم وابن زيدون كما يوردها مونرو في:
James T. Monroe, comp., *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology* (Berkeley, CA: University of California Press, 1974), pp. 160-176.

(٣١) لقد تحول ابن حزم إلى المذهب الشافعي في وقت ما خلال فترة استبداد الحكم العامري - وهو ما لا يستطيع المرء تحديده بدقة - وقد تبنى المذهب الظاهري قبل عام ١٠٢٧ حسب ما جاء في:
Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, edited and translated by Miguel Asín Palacios, 5 vols. (Madrid: Ediciones Turner, 1984), reprint of the edition of (Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932), vol. 1, pp. 130 and 136.

الوقت قبل أن يمر بفترة تحول شاملة نحو الظاهرية، وهي وجهة نظر كان لها اتصال جارف بكل مظهر من مظاهر حياته وفكره. ولقد كانت المقاربة الظاهرية الأساسية هي اشتقاق الظاهرة الفقهية من النص الحرفي [الظاهر] للقرآن والسنة دون استخدام أية وسائل تأويلية أو فتاوى وهو ما كانت تفعله المدارس الفقهية الأخرى. ولقد طبق ابن حزم ذلك على مسعاه كله. إن تجربته في أواخر سني مراهقته وفي العشرينيات من عمره، وسط أعلى مستوى من مستويات السلطة السياسية ووسط المكائد والمؤامرات، قد جعلته متشككاً معارضاً وحزيناً فيما يتعلق بقدرة الإنسان على فعل الخير والدفاع عن الحق. إن رده على الشر والفساد العميمين اللذين لاقاهما هو الإيمان بأنه لا ملجأ من ذلك إلا الله، الذي هو الحق. لقد جاهد ابن حزم لمعرفة ظاهرة اللغة والحقيقة، ميل الإنسان في الحديث عن نفسه أو دفاعاً عنها إلى استخدام اللغة بصورة اعتباطية محرفاً اللغة ليتمكن من المراءاة والخداع. وقد احترم اللغة بوصفها كذلك، وآمن بأن قواعدها تهدف من حيث المبدأ إلى إتاحة الفرصة للتواصل الصحيح والدقيق. وعلى كل حال فإن الصداقة الحقة وحدها هي ما قد يوفر شروط الحقيقة والصدق في التواصل [الإنساني][٣٢].

قد يكون من الأهمية أن هذه الأفكار قد وردت في طوق الحمامة. ففي تراث نقد الشعر العربي عادة ما شدد على أن أعذب الشعر العربي هو أكذبه، وهو منظور يبدو غير ملائم لابن حزم. وهو يكشف في ملاحظة يوردها في باب «القنوع» عن حساسيته تجاه مسألة الحقيقة والصدق في اللغة:

«وللشعراء فن من القنوع أرادوا فيه إظهار غرضهم وإبانة اقتدارهم على المعاني الغامضة والمرامي البعيدة، وكل قال على قدر قوة طبعه، إلا أنه تحكم باللسان وتشدق في الكلام واستطال بالبيان، وهو غير صحيح في الأصل»[٣٣].

---

(٣٢) في ما يتعلق بقناعات ابن حزم حول العلاقة بين اللغة والحقيقة، واستخدامه لقواعد المذهب الظاهري وكيف انتهى إلى وجهات نظره الأساسية، انظر: Arnaldez, «Ibn Hazm».

(٣٣) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، ص ٢٦٠، ترجمتي، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 194.

يورد أرنالديز هذا الاقتباس كمثال على قدرات ابن حزم كعالم بالنفس والأخلاق رغم أنه يترجم النص بصورة مختلفة عن ترجمتي التي أوردها هنا. وأنا لا أوافق على ترجمة «إظهار غرضهم» بـ «إظهار العاطفة التي تملكتهم»، واقترح ترجمتها بـ «إظهار (أو عرض) مزاياهم وأغراضهم» لأن ذلك يوفر المعنى الأقرب وتوازياً لغوياً عربياً في الجملة. وأرنالديز نفسه يقول في موضع آخر من مقالته إن ابن حزم يستخدم كلمة «اظهار» ليعني بها العرض أو التعبير غير الصادقين. وهو يفهم من كلمة «طبعه» أنها «الطبيعة»، بينما أفهمها على أنها تعني «استعداده [أو استعدادهم] الطبيعي أو موهبته» لأننا نتكلم في هذا السياق عن الشعراء الذين يتعارف على كونهم يعملون على إظهار موهبتهم (الطبع) أو مهاراتهم الفنية (الصنعة). انظر: Arnaldez, Ibid.

على كل حال فإنه ليس جاداً تماماً هنا بقوله إنه لا يمتلك روح ظرف ودعابة بما يتعلق بموضوع الحقيقة إذ إنه يتبجح بكونه استطاع أن يبز جميع الشعراء الذين تبارى معهم في الإفراط العاطفي في موضوع السلو بعد هجر الحبيب. فلقد عبروا، بصور مبالغ بها، عن قنوعهم بحقيقة كونهم يجتمعون مع الحبيب في ظل السماوات نفسها ويعيشون على الأرض نفسها ويحيطهم الليل والنهار كذلك. أما ابن حزم فإنه ينسب إلى نفسه أكثر الأفكار إيغالاً في الخيال عندما يقول شعراً إنه قانع ببعده عن محبوبه لأنهما يجتمعان معاً في علم الله والزمان(٣٤).

خامساً: خطّة «طوق الحمامة»

يبدي ابن حزم في ترتيبه لـ **طوق الحمامة** الحماسة نفسها التي أبداها للنظام العقلاني وبلوغ حد الكمال الذي عرف عنه فيما بعد في أعماله التالية في الفقه وعلم التوحيد وعلم البدع. لقد قسّم **طوق الحمامة** إلى ثلاثين باباً تتابع في تسلسل منطقي وتناسق [واضح]. ويمكن عامة وصف العمل كله بأنه يغطي جوهر الحب وطبيعته، والمسببات الممكنة له، وأعراضه، والظواهر المصاحبة، ومراحله والنتائج الناشئة عنه، حيث يعمل [ابن حزم] على التمثيل في مناقشته لكل نقطة من النقاط بتقديم وصف موجز لحالات ممثلة للعشاق وعلاقات العشق. ولقد وفر في مرحلة متأخرة من حياته، أي في المرحلة التي كتب فيها كتابه عن علم الأخلاق، تعريفات للعشق وأسماء لمراحل العشق المتقدمة رغم أنه لا يظهر أنه استخدم هذه التعبيرات في **طوق الحمامة** بنوع من الجهد المركز للتمييز بين هذه المراحل(٣٥).

تالياً لمقدمة المؤلف، يبدأ الكتاب بباب بعنوان (١) «كلام في ماهية الحب» يتحدث فيه المؤلف عن خطة الكتاب وعرض للنظريات التي تتناول طبيعة الحب، يلي ذلك (٢) باب «علامات الحب». وخمسة أبواب عن «الوقوع في الحب» (٣ ـ ٧) يحلل فيها أشكالاً مختلفة لبدايات الحب. أول هذه الأشكال هو الأكثر غرابة والأقل احتمال وقوع: وهو أن المرء قد يقع في الحب إذ يرى المحبوب في منامه. والأكثر قابلية للحدوث هو الوقوع في حب المعشوق بمجرد أن يوصف له المعشوق، والأكثر قابلية للتصديق هو أن يحب المرء من النظرة الأولى، وأن يحب المرء مع المطاولة، وأن يحب

---

(٣٤) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٢٦٠، و Ibn Hazm, Ibid., p. 194.

(٣٥) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، كتاب الأخلاق والسير، ترجمه إلى الفرنسية ندى توميش، مجموعة الروائع الانسانية ـ الأونسكو، السلسلة العربية (بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦١)، الفقرات ١٥٥ ـ ١٥٨. وهناك مواد أخرى يغطيها الكتاب تتصل بالحب كما سنرى من استعراض فهرس الموضوعات المفيد الذي وضعته المترجمة، ص ١٤٥ ـ ١٦٣.

المرء المعشوق لصفة يستحسنها ولا يستطيع بعدها أن يحب شخصاً آخر لا تتوفر فيه تلك الصفة التي كان يجدها في حبه الأول.

وإذ يقع العاشق في حب المعشوق فإن عليه أن يقوم بطلب وصل المعشوق. وهناك ثلاث طرق لطلب الوصل هي موضوع الأبواب الثلاثة التالية: (٨) باب «التعريض بالقول»؛ (٩) باب «الإشارة بالعين»؛ و(١٠) باب «المراسلة». أما إرسال الرسل فيستغرق المناقشة التالية، (١١) باب «السفير». إن العاشقين قد أصبحا الآن مدركين تماماً لعواطفهما تجاه بعضهما البعض، لكن أينبغي أن يعلم الآخرون؟ يناقش ابن حزم محاسن طي السر بالمقارنة مع إذاعة عواطف المرء على الملأ (١٢) باب «طي السر» و(١٣) باب «إذاعة [السر]».

وإذ تتطور علاقة الحب، على افتراض أن المعشوق قد تقبل اهتمام العاشق، فهل يحسن بالمعشوق أن يحقق دائماً رغبات العاشق أم أن الحب يدوم أكثر بوجود نوع من الصد، الحقيقي أو المزعوم، من جانب المعشوق؟ وتأتي بقية أبواب الكتاب على الصورة التالية: (١٤) باب «الطاعة» و(١٥) باب «المخالفة» من قبل المعشوق. لكن ما الذي يحدث لعلاقة العشق عندما يلاقي المرء صداً أو مساعدة من الآخرين ـ وهو موضوع (١٦) باب «العاذل» و(١٧) باب «المساعد من الإخوان»؟

إن هذا التناسق التام في بنية الكتاب [الذي رأيناه من قبل] يتعرض للإفساد قليلاً لضرورة إيراد قائمة بالأشخاص الذين يحومون في خلفية العلاقة وينتمون إلى نمطين اثنين إضافيين، وهم ليسوا مختلفين عن بعضهم، كما رأينا في الأزواج الثلاثة الذين ناقشهم [المؤلف] من قبل، بل متشابهون: (١٨) باب «الرقيب»؛ و(١٩) باب «الواشي».

لكن هل يحقق العاشق أخيراً رغبته ويجتمع بالمعشوق، وكم يتوفر من الحكمة في تلك الرغبة؟ (٢٠) باب «الوصل» الذي لا يعالج الاتصال الجنسي بصورة خاصة؛ إن المعنى الذي تحمله كلمة «وصال» في هذا الباب متصل بالمعنى الشامل لاجتماع شمل العاشقين ـ اجتماعهما، أو تبادلهما عواطفهما الحميمة أو اجتماع شملهما ثانية بعد غياب أو بوجود العقبات التي تحول دون لقائهما. يوضح ابن حزم في الباب الأخير أن الاتصال الجنسي مباح بالحلال، وتبدو حوادث الوصل الباعثة على البهجة الموصوفة في هذا الفصل بريئة من تسبيب أي أذى أو اعتداء على الشرع، وذلك باستثناء حادثة تدعو إلى الشك يروي فيها صديق لابن حزم مازحاً لحظة من لحظات الوصل التي لا تنسى بالنسبة له؛ فإذ يعترض المطر سبيل عائلة الصديق التي خرجت للنزهة في الريف بأمره عمه، لعدم كفاية الغطاء للجميع، أن يتغطى وجارية كانت بعض دور آله، وكان مجنوناً بها وممنوعاً منها. ولقد ترك الصديق ابن حزم ـ كما تركنا ـ لنخمن بالضبط ما حصل هناك خلال فترة هطول

المطر تحت ذلك الغطاء الصغير الملفع بالسرية(٣٦).

ونقيض الوصل هو (٢١) «الهجر»، والنوع الأول والأكثر رفعة وأهمية هو الهجر بحضور الرقيب. ان المحبوبة تعرض عن المحب مواصلة كلامها وموجهة كلماتها إلى شخص آخر ولكنها تمزج كلماتها بإلماعات رقيقة موجهة إلى محبوبها. كذلك فإن المحب يبتعد رغم أنه يكون محكوماً أكثر بغرائزه الطبيعية؛ «فتراه حينئذٍ منحرفاً كمقبل، وساكتاً كناطق، وناظراً إلى جهة نفسُه في غيرها». والأسباب الأخرى للهجر هي بصورة متدرجة أقل إثارة للبهجة وأكثر جدية، وعادة ما يبدأها المحبوب. لربما تقوم المحبوبة، أو المحبوب، لتفحص صبر المحب بالتظاهر باجتنابه وعتابه على ذنب اقترفه أو اتهامه اتهاماً باطلاً. في هذا السياق قد يظهر الرقباء والواشون. وعندما تحدث هذه الأشياء في مرحلة مبكرة من العلاقة، أو لا تكون ذات طبيعة جادة، فإن عودة الوصل يمكن أن تسبب نشوة وابتهاجاً أكبر من بهجة الحب الأولى. يعمل ابن حزم على توضيح تطور دبلوماسية المحب محاولاً أن يستدر عطف قلب المحبوب بأنواع من التذلل والخضوع والاعتذار وتقديم الحجج بينما المحبوب يرق رويداً رويداً.

من جهة ثانية فإن التذمر والتشكي والاتهام [إذا تفاقمت] هي «فأل غير محمود، وأمارة وبئة المصدر . . . ورائد الصريمة». يعالج ابن حزم بصورة منفصلة حالة المحب الذي بدأ الهجران لأنه رأى أن محبوبه بدأ يجفوه ويميل عنه إلى غيره، ويشبه شعراً حال المحب بحال المسلم الذي يتخذ التقيّة وسيلة للعيش واتقاء للموت مظهراً ارتداده عن دينه أو مخفياً معتقداته. شبيه بهذا ما يتظاهر به المحب من انطفاء الحب بينما النار مشتعلة في قلبه.

أما موضوع «الوفاء» (٢٢) فيأتي في موضع يتوسط الكتاب، وهو يمثل نقطة

---

(٣٦) Ibn Ḥazm, *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amâma fî'l-ulfa wa'l-ullâf*, p. 168.

المشكلة هي في كلمة «التمكن» بسبب غموضها في العربية. ويبدو أن آربري يستنتج الحد الأعلى من معنى الكلمة: «الاستمتاع بالتملك الكامل»، ملتقطاً [في هذا السياق] معنى «السيادة» و«التملك» اللذين تتضمنهما الكلمة. Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 129.

أما فايزفيلر فيقبض على قدر أكبر من غموض الكلمة في الأصل العربي في اتجاه التأكيد على دلالة «الاستطاعة» أو «الامكانية» ـ «welche Möglichkeiten sich mir... boten». انظر: Ibn Ḥazm, *Halsband der Taube, über die Liebe und die Liebenden*, pp. 107-108.

أما الترجمة الفرنسية فتحتفظ ببعض الغموض: «la joie de cette possession»، مختارة معنى المتعة من بين معانٍ أخرى يشير إليها سياق القصة. Ibn Ḥazm, *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amâma fî'l-ulfa wa'l-ullâf*, pp. 168-169.

مفصلية في منطق بنية كتاب طوق الحمامة وبنيته السيكولوجية وعلم الأخلاق فيه. وإذا كان لنا أن نوسع مدى الاستعارة فإن فضيلة الوفاء هي العمود الأساس الذي تقوم عليه علاقة الحب إذا كان لها أن تدوم. ولقد كانت هذه الفضيلة هي المفضلة لدى ابن حزم، وهو عادة ما يعمل على دمج اهتمامه بهذه الفضيلة في سياق نقاشه. وعلى كل حال فإن الحب مكتنف بالعديد من المخاطر والفصول الستة الأخيرة من الكتاب التي تدور حول ظاهرة الحب تذكرنا بذلك بصورة محزنة. نقيض الوفاء هو «الغدر» (٢٣)، كما أن «البين» (٢٤) حتى بالنسبة للمحبين الحقيقيين قد يتعذر اجتنابه في وقت من الأوقات، سواء كان ذلك عبر الهجر أو عبر أحوال أخرى تباعد بين الحبيبين. إن على المحب الذي منع من وصل حبيبه أن يواجه وضعه فلسفياً، وهذا هو موضوع «باب القنوع» (٢٥). وهؤلاء الممنوعون من الوصل قد يكونون ضحايا لـ «الضنى» (٢٦) وأسباب السقام. كما أن كل حب معرض، على كل حال، ودون استثناء لأن يقطعه الموت أو «السلو» (٢٧)، رغم أن السلو من قبل المحب أو المحبوب قد يعد خيانة وغدراً أو ذنباً يمكن غفرانه. ويحلل ابن حزم ثماني حالات ممثلة لهذا الوضع: أربع منها يتسبب بها المحب، وأربع يتسبب بها المحبوب.

ويبدو «الموت» (٢٨) المرحلة النهائية المنطقية في تاريخ الحب. وعلى كل حال فإن ابن حزم لا يفكر هنا بالموت الذي قد يقطع أسباب علاقة الحب، فلقد عالج ذلك في الفصل الخاص بـ «البين». أما الموت [الذي عناه هنا] فهو الموت الذي يجلبه القلق على المحبوب والمعاناة بسببه، مما يعني أنه موت بسبب الحب. ورغم أنه يشير في توطئته للكتاب أن طرق محبي البداوة الذين ذبحهم الحب غريبة عليه وعلى معاصريه فإنه يروي لنا العديد من الحالات من معارفه والتي تشبه حالات المحبين في البداوة، ومن بين هذه الروايات وأكثرها إثارة للحزن حكاية أخيه الأصغر أبي بكر وزوجته عاتكة التي تزوجها وقد كان في سن الرابعة عشرة. وقد كانا خلال إقامتهما معاً ثماني سنين عاشقين لبعضهما بعضاً ولكنهما كانا في حال من الخصام الدائم. وقد سبب لها افتقادها للاتفاق الكامل معه الضنى والنحول من الوجد والكلف به. وعندما مات هو في طاعون قرطبة وهو في سن الثانية والعشرين فقدت هي كل رغبة في العيش وماتت في ذكرى وفاته الأولى.

لا ينهي ابن حزم كتابه بهذه الملاحظة المقلقة. فهناك فصلان طويلان جداً يتبعان هذا الفصل. هذان الفصلان الختاميان «باب قبح المعصية» (٢٩) و«باب فضل التعفف» (٣٠) يحتلان ٢٠ بالمئة تقريباً من صفحات الكتاب وكل فصل منهما يقارب في عدد صفحاته ثلاثة أضعاف ونصف الضعف من الفصول السابقة، وهذه دلالة واضحة على الوزن الذي يعطيه ابن حزم للاهتمامات الأخلاقية، بالمعنى الفلسفي والممارسة اليومية، والدينية. ولا يمكن عد هذين الفصلين تمريناً في تقديم البراءة والتأكيد عليها، أخذاً باليد لما أعطاه باليد الأخرى، أو غسلاً لليدين مما قد يكون تخيله من

تلوث أصابه لمعالجة موضوع الحب. ليس هذان الفصلان استنكاراً وتنصلاً [مما قاله سابقاً] ألحقه بالكتاب ليجعله قابلاً للقراءة؛ فلقد كانا ومنذ البداية جزءاً من خطة الكتاب التي استعرضها لنا في توطئته له. فليس هناك في الحقيقة أي داع للاستنكار والتنصل؛ فالطابع الأخلاقي والمقاربة الأخلاقية أيضاً متساوقان ومتناغمان في سياق الكتاب كله.

سادساً: موقف ابن حزم من النساء في «طوق الحمامة»

قضى ابن حزم فترة صباه معظم الوقت في صحبة الرجال كما هو متوقع في المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط ومعظم المجتمعات الوسيطية الأخرى. ومن الطبيعي بالتالي أن يكون القسم الأكبر من القصص التي جمعت أخذ عن رواة ذكور وأن يكون عن رجال وقعوا في الحب. وعلى كل حال فإن النساء يظهرن في هذه التحليلات المتنوعة والعديدة كمحبوبات ومطاردات من قبل محبيهن، ولكنهن يعاملن بوصفهن مشاركات مساويات للرجال المحبين وبطلات تيمهن الحب. وفي الحالة الأخيرة فإنهن وفي بعض الحالات، ولكونهن نساء بالطبع، لا يمتلكن القدرة على إيصال العلاقة إلى نهايتها السعيدة ولذلك فإنهن يعانين إلى حد كبير من عذاب الحب. وعلى كل حال فينبغي ألا يقال إن ذلك كان، ويكون، قدر النساء المحبات بصورة قطعية.

يستعرض ابن حزم الشخصيات النسوية/البطلات بوصفهن يمتلكن ثلاثة أبعاد. فهن صادقات ويعاملن مثلهن مثل الرجال بدرجة متساوية من الاهتمام، الذي يظهره، بحياتهن ومشاعرهن. إنه يكرس الكثير من الاهتمام بالخصائص المميزة والسيكولوجيا والاهتمامات الخاصة بالنساء وبالأدوار التي لعبنها. ويبدو أنه يبجل الخصائص الإيجابية للنساء كما خبرها في زمنه والمزايا والقدرات الخاصة التي تمتلكها النساء، ومع ذلك فإنه يظل صادقاً، لا جافاً قاسياً، في نقده (النادر) لنزوعهن إلى الضعف أو ارتكاب المعاصي.

إن ابن حزم شخص غير مألوف بين الباحثين المسلمين في العصر الوسيط لكونه يرفض الرأي الشائع بين هؤلاء الباحثين الذي يقول إن الرجال أفضل من النساء في القدرة على كبت عواطفهم. إنه يعتقد بأن الرجال والنساء معرضون بصورة متساوية لارتكاب المعصية في الحب إذا ما أعطوا الوقت الكافي والفرصة المناسبة وتأثير الإغواء. فإذا لم يكن هناك عوائق موجودة، وكان الشخص الآخر من الجنس المختلف جذاباً ومقنعاً ومثابراً على عرض حبه أو حبها فإنهما سوف يقعان بالتأكيد في حبائل الشيطان. ليس هناك رجل ولا امرأة، مهما توفر الواحد منهما على قدر عال من ضبط النفس، محصناً لأن الخالق قد خلق الرجال والنساء على هذه الشاكلة. وكل ما يستطيع الإنسان المسلم الصادق النية أن يفعله هو أن يحاول صادقاً أن يتجنب هذه

المواقف ويطلب حفظ الله في جميع الأوقات.

من الناحية الإيجابية فإن ابن حزم يظن إنه ليس ببعيد، كما يقول هو، أن تكون فضيلة الصلاح موجودة في الرجال والنساء. وفي تعريفه للصلاح في حالة كل جنس قد يجد القارىء الحديث، كانطباع أولّي، أن ابن حزم يقلل من قيمة النسيج الأخلاقي لدى النساء عنه لدى الرجال. يقول ابن حزم إن «الصالحة من النساء هي التي إذا ضبطت انضبطت، وإذا قطعت عنها الذرائع أمسكت... والصالح من الرجال من لا يداخل أهل الفسوق ولا يتعرض إلى المناظر الجالبة للأهواء، ولا يرفع طرفه إلى الصور البديعة التركيب»[٣٧]. والاختلاف في التعريفين يعكس على كل حال الاختلاف في الظروف الحياتية لكلا الجنسين، أي العزلة النسبية للنساء والحياة العامة الضرورية للرجال.

إن تعريفه لفعل المعصية لدى كلا الجنسين يعكس هذا أيضاً: إن كون المرأة مصونة يجعل من الصعب عليها ان تصبح شريرة [وفاسدة]؛ إذ إن عليها إذا أرادت أن تصبح كذلك أن تهيىء لذلك الأمر بصورة عقلانية تماماً. ان المرأة الفاسدة هي تلك التي تعمل على تجاوز كل تلك المحظورات وأوضاع الحماية والحصانة من الإغواء باستعمال كل أنواع الحيلة للتملص من أجل تحقيق أغراضها. المعصية [اذن] أسهل للرجل منها للمرأة؛ ان ما يحتاجه هو أن يسلم نفسه لها. الرجل الفاسد أخلاقياً أو الفاسق [ان ابن حزم يستخدم في وصف الرجل تعبيراً أقوى من ذلك التعبير الذي يستخدمه لوصف المرأة]، هو الرجل الذي يعاشر الفاسدين ويدع بصره يقع على الوجوه البديعة ويبحث عن المشاهد المؤذية له ويحب «الخلوات المهلكات»، أي أن يكون في خلوة مع «امرأة أجنبية»، امرأة لا تكون زوجة أو خادمة أو قريبة له»[٣٨].

إن شخصيات النساء بصفتهن الفردية، مهما كانت طبقتهن الاجتماعية ـ جواريّ

---

(٣٧) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، ترجمتي، Ibn Hazm, *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭawq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*, p. 322.

قــــــارن: Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 233.

(٣٨) المصدر نفسه. ينبغي أن ينسب هذا النوع من القرابة إلى طائفة علاقات القرابة التي تجعل من هذه المرأة محرّمة عليه لأن درجة قرابتها له تحول دون زواجها منه، أي أن تكون أمه أو من هي في مكانتها، أخته أو من نسلها، أو خالته، أو أخت زوجته الحالية أو خالتها أو عظيتها، أو «قريبته في الرضاعة». انظر: Georges Henri Bousquet, *L'Ethique sexuelle de l'Islam*, Islam d'hier et aujourd'hui; 14 (Paris: Maisonneuve et Larose, 1966), pp. 79-80.

هناك حديث صحيح من أحاديث النبي، يروى بصور مختلفة، ينص على أنه حيث يختلي الرجل بالمرأة فإن الشيطان يكون ثالثهما. انظر: ابن الجوزي، ذم الهوى، ص ١٤٧ ـ ١٥١.

أو حرائر - تبدو مثيرة بالنسبة له كما أن قصصهن تستحق الرواية. فرغم أن الرواة من أصحابه [الذين يخبرونه بقصصهم] يبدو عددهم أكبر بكثير من عدد النساء فإن عدد النساء اللواتي عرفهن أو عرف عن قصصهن من بين معارفه أو في محيطه الاجتماعي - واللواتي يبدو عددهن غير عادي - يزوده بذخيرة كافية من الحكمة القيمة ومادة الرواية التي لم يكن باستطاعته أن يجمعها لولا [قربه منهن]. ومن بين المصادر النموذجية بالنسبة له ذلك المصدر الذي يشير إليه بقوله «ولقد حدثتني امرأة أثق بها أنها رأت. . .»[٣٩].

سابعاً: جنس المحبوب

إن من الصعب أن نعرف في بعض فقرات الكتاب فيما إذا كان المحبوب الذي يتكلم عنه [ابن حزم] ذكراً أو أنثى بسبب طبيعة اللغة التي يستخدمها، والتي إما أن تكون عامة أو ملتبسة. وما يعقّد خيارنا في عملية التأويل هو معرفتنا بأن بعض الشعراء يشيرون إلى المحبوبة باستخدام ضمير المذكر. ولقد عمل مترجمو ابن حزم على استخدام ضمير ملتبس أو ضمير المذكر في اللغات الأوروبية للدلالة على المحبوب، وقد يكونون أكرهوا على ذلك بسبب اضطرارهم للاختيار بصورة اعتباطية لعدم وجود أية إشارة في السياق تساعدهم على الاختيار. لقد كان المترجم ببساطة يخمّن أن المقصود امرأة أو جارية أو أنه كان يفضل الاعتقاد أن الأمر كذلك أو أنه يحس أن معظم القراء الغربيين في العصر الحديث يفضلون ذلك. ومن يقرأون ترجمات طوق الحمامة عليهم أن يضعوا ذلك في الحسبان، وأن يستخدموا النص العربي إذا كان ذلك في مقدورهم ليروا ما يكمن حقاً وراء اختيارات الجنس.

إن ابن حزم لا يضعنا، في معالجته لحالات الحب، في صورة أي اختلاف في طبيعة الحالات العاطفية التي يعرض لها - حب الرجل للرجل (أو الغلام)، أو الغلام للفتاة، أو الرجل للمرأة (أو الجارية)، أو عكس ذلك أيضاً. (كما أن حالات حب النساء للنساء ليست من بين ما يناقشه كتاب ابن حزم). وكلما استطاعت القصة أن تكشف عن مظهر من مظاهر طبيعة الحب ونفسية المحبين عادت هذه القصة بالفائدة عليه، ولا يهم في هذا السياق أن يحوز سلوك المحب أو المحبين موافقته أو تعاطفه أو يستثير شفقته أو يتطلب إدانته.

إن تعاطفه واضح مع عذاب العقل والروح لدى المحبين كما أنه يظهر شفقته للخزي والعار الذي يصيب الأصدقاء عندما يفقدون قدرتهم على ضبط النفس والقدرة

---

(٣٩) ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاّف، ص ٢٠٦، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 155.

على الحكم الصحيح والكرامة. من بين النوادر التي يرويها ابن حزم والتي تمثل هذه الحالات، ومعظمها من القصص التي عاصرها بصورة أو بأخرى والتي تلحق الخزي والعار بالمرء إذ يتخلى عن السلوك المتعقل أو الذوق الجيد أو لربما المعايير الأخلاقية الإسلامية، نوادر مرتبطة بما يقع في باب الجنسية المثلية خصوصاً حب الرجل للغلمان أكثر من أن يكون ذلك مرتبطاً بحب الرجال للنساء. وإذ نأخذ في الاعتبار الفصل بين الجنسين الذي كان معمولاً به في الأندلس، وحيث كان الرجال والصبيان يقضون معظم وقتهم معاً بعيداً عن مجتمع النساء، فإن مثل هذه الحالات لم تكن نادرة الحدوث نظراً لتكرار ذكرها في الشعر والأدب والرسائل الفقهية والأخلاقية. في الوقت نفسه وبما أن الرجال كانوا يقضون معظم أيامهم في البيئة العامة للمساجد والأسواق فقد كان من الصعب إخفاء مثل هذه الأمور عن عيون الأصحاب والزملاء. إن سيكولوجية الشعور بالخزي والعار مرتبطة بانكشاف المشاعر المتطرفة والفعل غير العاقل، إن لم يكن الفضائحي، أمام عامة الناس.

أما حب الرجل للرجل المصرح به فهو «تحابهما في الله» الذي يرد ذكره في حديث من أحاديث النبي ويورده ابن حزم في الفصل الأخير (٣١) الذي يتناول فيه التعفف. ويرد ذكر هذا النوع الأخير من الحب بصورة مختصرة على الأقل في أعمال أخرى تتناول نظرية الحب وكذلك في الكتب التي تتخذ دليلاً إلى الصوفية. إن الرجلين اللذين يتحابان في الله ثم يجتمعان ويتفرقان على ذلك ينتسبان إلى فئة من فئات الأشخاص السبع التي يظلها الله في ظله يوم الحساب[٤٠]. وتوفر علاقات الصدامة المتينة أو الحب العفيف بين الرجال الناضجين أو الأنداد منهم مادة للعديد من النوادر التي يرويها ابن حزم عن ظاهرة العشق، وهو يستنتج ـ بحكمة ولباقة ـ العبرة من العديد من النوادر التي يرويها عن صداقاته المتينة أو علاقاته العميقة. وإذ تتجاوز علاقة المحبين الحب في الله إلى الهيام بالمحبوب، وإذ تصبح القبلة العفيفة والعناق المحتشم الكريم غير كافيين فإن شجب ابن حزم لهذا الفعل يتوافق مع الشريعة الإسلامية. ولقد كان الاتصال الجنسي بين ذكرين، وحتى التقبيل أو العناق غير المحتشم، سبباً في بعض الأوقات لعقاب شديد من الشرع كما فسرته العديد من نصوص الشرع المختلفة، ووصل هذا العقاب إلى حد الحكم بالموت حتى على الشريك السلبي في العملية. لقد عوقبت جريمة الزنا تاريخياً، بالطبع، بأي شيء بدءاً من الجلد بالسياط والنفي وانتهاء بالرجم وقد اعتمد نوع الحكم على جنس المتهمين وكونهما متزوجين أو عازبين، واستند الحكم أيضاً إلى اختلاف الفقهاء. إن ابن حزم يفصل بصورة وحشية الوقائع التاريخية بهذا الشأن مما يدفع المرء إلى الظن أن الأندلس لم تشهد في القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي إيقاع العقاب بمرتكبي

---

(٤٠) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٣٨٠، و Ibn Hazm, Ibid., p. 267.

الخطايا الجنسية بصورة معتادة ومنظمة، كما أن ذلك يدفعنا إلى الظن أيضاً أن ابن حزم يشدد على صرامة الشريعة في تلك الحالات التي نفذ فيها الحد مما يدل على عظم الإثم الذي ارتكب بحق الله أو المجتمع وبالتالي فقد استحق العقاب. ولا يرضى ابن حزم نفسه بأكثر من عشرة أسواط يجلد بها مرتكب اللواط، ولكنه مضطر للاعتراف بصحة إقامة حد الرجم على المتهمين بالزنا بعد زواج بإحصان، وان المسلمين جميعاً يجمعون على ذلك عدا طائفة يسيرة من الخوارج[٤١].

ثامناً: عناصر الحب الرفيع «الحب العذري» في «طوق الحمامة»

اقترح معظم الباحثين الغربيين، ومن بينهم المستعربون والمتخصصون في الدراسات الرومانسية، طوال سنوات عديدة أن بعض العناصر في التراث العربي والإسلامي المتعلق بالحب كان لها أثر في ظهور القصيدة الغنائية التي غناها شعراء التروبادور كما كان لها أثر في تطور الظاهرة الأدبية والاجتماعية التي سميت «الحب الرفيع» والتي ظهرت أول ما ظهرت في نهاية القرن الحادي عشر في لانغيدوك (Languedoc)[٤٢]. لقد فتش هؤلاء الباحثون عن المؤثرات والتوازيات بسبب الظهور المفاجىء في هذه السياقات لمفاهيم وموضوعات في الحب لا نجد لها سابقة في ذلك الوسط الاجتماعي والثقافي كما أنها كانت تخالف تعاليم الكنيسة والمعايير الاجتماعية السابقة.

في السنوات الأولى من منتصف القرن السادس عشر بدأ باحث إيطالي، غياماريا باربيري (Giammaria Barbieri)، مثل هذا النوع من البحث بتقديم نظريته عن الأثر العربي الإسباني في ظهور الأشكال المقفاة في قصائد شعراء التروبادور الغنائية، وهي

---

(٤١) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٣٥٨ و٣٦٦، و Ibn Ḥazm, Ibid., pp. 254 and 258.

(٤٢) من أجل الاطلاع على تلخيص حديث جداً لنظريات التأثير العربي أو العربي الاسباني، انظر: Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, ©1977), pp. 62-75.

إن مجلد الدراسات المطبوعة حول شعراء التروبادور وحول الحب الرفيع (الحب العذري) قد بدأ مع مرور الوقت يتنامى ويتنامى ويصبح كثير الأقسام ويتوزع على العديد من الموضوعات بحيث إن المتخصصين أنفسهم قد لا ينجحون الآن في تكوين نظرة واضحة للصورة كلها. يقدم بواز في كتابه استعراضاً مفيداً ومفصلاً لأربعة قرون من البحث والجدل في أوروبا وأمريكا، مضمناً في الكتاب استعراضاً زمنياً للبحوث والتحليلات النقدية للعديد من النظريات حول مصادر الحب الرفيع (الحب العذري) ومعناه وكذلك حول القصيدة الغنائية في شعر التروبادور. وهو يضمن دراسته أيضاً ببليوغرافيا منتخبة من ببليوغرافيات أخرى ودراسات وتحقيقات وترجمات مختلفة.

فكرة كانت تسقه إلى ذلك الحين. ومنذ ذلك الوقت بدأ الباحثون من حين لآخر يتفحصون القنوات المتعددة الممكنة أو نقاط التأثير ذات الطبيعة الثقافية أو الفنية، وقد استقبل بعضها على نحو واسع وشمولي بينما ظل بعضها الآخر مركزاً في نطاق ضيق[(٤٣)]. إن مفاهيم الحب وموضوعاته في الشعر العربي وكذلك جسم الأفكار التي نعثر عليها في الرسائل المؤلفة عن الحب قد كانت من بين هذه المصادر الممكنة [للتأثير]. وتمثل الرسائل المكتوبة حول نظرية الحب، والتي يعد طوق الحمامة ـ لأسباب عديدة ـ أهمها، نوعاً من المزاوجة بين هذين النوعين من المصادر لأنها تعمل مراراً وتكراراً على اقتباس الشعر. لقد كان نشوء نظرية الحب العربية مديناً في الحقيقة وبصورة كبيرة لذخيرة الموضوعات والأفكار التي حفظها التراث الشعري [العربي][(٤٤)].

لقد أشار أولئك الذين قالوا بوجود تأثير عربي محتمل إلى كون الملامح الأساسية للحب الرفيع (الحب العذري) تتمتع بتوازيات مدهشة مع الأدب العربي، وبعض هذه الملامح يظهر في كتاب ابن حزم. ويستطيع المرء أن يتبنى وجهة نظر تقول إن الحب الذي يشبه الحب الرفيع في أوروبا العصر الوسيط هو ظاهرة كونية، متعددة الأصول والمنابت[(٤٥)] ـ رغم أن بعض مظاهرها يبدو وكأنه لم يأتِ من أي مكان ـ وقد ظهر هذا النوع من الحب بصورة مستقلة في البروفنس، كما ظهر في البلدان العربية، ولربما في أماكن أخرى، دون حاجة إلى «حصول تأثيرات». على كل حال فإن ذلك

---

(٤٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣. باختصار يمكن القول إن قنوات التأثير الممكنة التي جرى اقتراحها ما بين وقت وآخر كانت: التمثل الأوروبي للتراث البحثي والثقافة في العالم الإسلامي، المؤسسة والمثال الفروسيان لدى العرب، الموسيقى والآلات الموسيقية العربية، الأشكال الشعرية العربية، الأصول الممكنة للفعل البروفنسالي trobar «ويعني أن يؤلف شعراً» والاسم المشتق منه troubadour، الموضوعات الشعرية التي نعثر عليها في شعر الحب العربي الاسباني، مفاهيم الحب في الشعر العربي، وأخيراً الأعمال التي تناولت نظرية الحب مثل أعمال ابن داوود أو ابن حزم والرسالة الفلسفية لابن سينا المعنونة رسالة في العشق.

(٤٤) انظر: Lois Anita Giffen, «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature,» in: Gustave Edmund Von Grünebaum, ed., *Arabic Poetry: Theory and Development* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973), pp. 107-124.

وقد ذكر ابن حزم مرتين في هذه الورقة لأنه استخدم شعره في الوقت الذي كان فيه التركيز على التراث الشعري المبكر بوصفه ينبوعاً مهماً من ينابيع نظرية الحب العربية في الاتجاه السائد في ذلك الأدب. ورغم أن طوق الحمامة كان حالة متفردة وغير نموذجية في ذلك التيار فقد كان من المرغوب فيه أن تذكر بعض الملاحظات القليلة عنه.

(٤٥) انظر: Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), vol. 1, p. ix.

لا ينفي من حيث المبدأ أن تكون التأثيرات العربية قد أسهمت إلى جانب العوامل المحلية [في ذلك الظهور]. لكن تظل هناك أدلة كثيرة على وجود تأثير عربي قوي في عدد من النقاط رغم أن بعض العلاقات المفترضة قد ثبت عدم صحته وليس كل الباحثين الذين يعرفون هذه الأدلة يتقبلون وجود أي برهان [على ذلك التأثير].

في ضوء التاريخ الطويل من التواصل والمشاركة الثقافيين، بما في ذلك روابط التزاوج التي نشأت في العديد من الحالات بين الحكام المسيحيين والمسلمين وكذلك رعاية الباحثين المسلمين العرب والباحثين والموسيقيين اليهود المستعربين من قبل الحكام المسيحيين، سوف يبدو من المستحيل في الحقيقة ألا يدور النقاش في هذه الحالات حول أفكار خاصة بالحب، وذلك في الوقت الذي ثبت فيه وجود تأثيرات في حقول أخرى مثل الفن واللغة والتعليم والثقافة المادية. وعلى كل حال فإن موقف المتشككين في الفلسفة السكولائية في العصر الوسيط المتضمن في القاعدة الأساسية [التي كان يتبناها الباحثون في ذلك الحين] والتي تقول «على المرء ألا يلمح إلى وجود شيء معين لمجرد توفر إمكانية لوجوده»، يقتبسه أحد الباحثين الحديثين خلال مناقشته التي احتاج فيها برهاناً يثبت فيه أن شعراء التروبادر قد يكونون قرأوا أو سمعوا أو فهموا نصوصاً تقتبس فعلاً قصائد حب أو أغاني عربية. في تلك المناسبة تحدى ذلك الباحث واحداً من زملائه من الباحثين المميزين الذي تكلم عن وجود ذخيرة من الأفكار والعلامات والرموز والتقاليد المتداولة التي تشكل جزءاً من التراث العام للعصور القديمة للغرب اللاتيني وبيزنطة والإسلام، وذلك كي يتتبع في كل حالة من الحالات تطور عنصر محدد من ذلك الموروث وكيف انتقل ذلك العنصر من خلال أجزاء مختلفة من تلك العوالم المترابطة. (ولقد رد عليه ذلك الزميل قائلاً إن مبادىء المنهج تتطلب من المرء أن يبحث أولاً إمكانية وجود أشياء محددة كانت إرثاً عاماً مشتركاً لِتَيْنِك الحضارتين. وإذا أمكن بالفعل اطراح تلك الفرضية فإن على المرء حينئذٍ أن يلاحق التفاصيل المفردة ويبحث عن وجوه الشبه الجزئية)[٤٦].

على كل حال فقد سلم باحثنا المتشكك بوجود فائدة للمقارنة التي تكشف عن التشابهات والاختلافات بين مجتمعين معينين وبين أدبيهما «الرفيعين» كنوع من التمرين

---

(٤٦) انظر: Samuel Miklos Stern, «Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?» in: Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 204-230.

خلال مناقشة تلت تقديم هذه الورقة اقتبس شيرن بديهية تعود إلى أساتذة علم اللاهوت في العصور الوسطى (ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦) وكان غوستاف فون غرونيباوم هو من دافع كثيراً عن تراث العصور القديمة المعتاد كتفسير لبعض مظاهر الحب الرفيع (الحب العذري) في العالم العربي وأوروبا (ص ٢٢٨ ـ ٢٣٠).

الذي يقود إلى فهم أكثر وضوحاً بينهما. بهذه الروح على الأقل نستطيع أن نتكلم عن الموضوعات والأفكار في **طوق الحمامة** التي نستطيع العثور عليها أيضاً في قصائد الحب العذري والمعرفة [الخاصة بذلك النوع من الحب] - ولا تشمل هذه القائمة القصيرة [بالطبع] كل شيء:

١ - إن للحب قوة استثنائية قادرة على تغيير المحب، وجعله أكثر كرماً وشجاعة ونبلاً ورقة وقدرة على الكلام الحسن، وهي تصلح أخطاء الشخص وعاداته[٤٧].

٢ - يجلب الحب الحقيقي معه الرغبة التي لا تشبع والألم المبرح الشديد[٤٨].

٣ - مفهوم الحب بوصفه علة تقود إلى فقدان الشهية والهزال واصفرار اللون والأرق ومجافاة النوم والسوداء والتطرف العاطفي واستبداد الهواجس بالمحب، ولربما الدخول في الجنون - وكلها تقود إلى الموت - وهي ملامح أساسية [في كتاب ابن حزم]، كما أنها واضحة تماماً في فصول الكتاب الخاصة بالضنى والهزال والموت وفي مقاطع أخرى من الكتاب.

٤ - طي السر ضروري، كما أن الغيرة تساعد في إشعال نيران الحب. وابن حزم يتكلم بصورة أكثر وضوحاً عن أهمية الغيرة وطبيعتها في **كتاب الأخلاق والسير**[٤٩].

٥ - لدور الرقيب والواشي والمساعد من الإخوان أو السفير أبواب خاصة بهم في **طوق الحمامة**، ولهم كذلك مكانهم الأسطوري في قلب المعرفة الخاصة بالحب العذري.

٦ - يكون المحب متذللاً خاضعاً في حضرة المحب؛ أما المحبوب فيكون موضوعاً لنوع من العبادة: «ولقد وطئت بساط الخلفاء وشاهدت محاضر الملوك فما رأيت هيبة تعدل هيبة محب لمحبوبه»[٥٠]. ويحصل ذلك بغض النظر عن المكانة الاجتماعية للمحبوب؛ إذ قد يكون المحبوب جارية.

---

(٤٧) ابن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاّف**، ص ٣٢، و: Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, pp. 34-35.

(٤٨) ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٢٨ و١٦٠ أو Ibn Ḥazm, Ibid., pp. 31 and 223, إذا أردنا أن نضرب مثالين فقط.

(٤٩) طي السر: ابن حزم، المصدر نفسه، ص ٩٠ - ٩٨، و Ibn Ḥazm, Ibid., p. 76 et seq. الغيرة ويستثيرها دل المحبوب على المحب: ابن حزم، المصدر نفسه، ص ١٧٨ - ١٨٠، و Ibn Ḥazm, Ibid., pp. 136-138, ويتوضح ذلك في: ابن حزم، **كتاب الأخلاق والسير**، الفقرات ١٧١ - ١٧٣.

(٥٠) ابن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاّف**، ص ١٨٢. قارن: Ibn Ḥazm, Ibid., p. 139.

٧ ـ يشار إلى المحبوب في الشعر العربي، حتى ولو كان امرأة، بضمير المذكّر، لأغراض الاحتشام وآداب السلوك فقط، وبعض الشعراء يخاطبون المحبوبة بقولهم «سيدي» أو «مولاي»، ولا يخاطبونها قائلين «سيدتي».

٨ ـ قد يحب المرء سيدة من طبقة أعلى من طبقته الاجتماعية أيام ابن حزم. إنه يعطي أمثلة للحب من أول نظرة؛ سيدة من سادة القوم تلمح فتى من أبناء الكتّاب من نافذة منزلها وتبدأ بمراسلته. وإذ يعالج ابن حزم مشكلة الوشاة فإنه يشير على كل حال إلى عدد كبير من الحالات حيث يسقى الفتى الحسن الوجه، الذي ينتسب إلى طبقة اجتماعية أدنى من طبقة المرأة التي تحبه، السم ويعرّض للهلاك من قبل المرأة القوية التي تحبه إذ يخبرها الواشي كاذباً أن محبوبها منقسم العاطفة تجاهها [عبارة ابن حزم هي: «وربما ذكر الواشي أن ما يظهر المحب من المحبة ليس بصحيح». المترجم]. أما في الدوائر التي تقبلت تقاليد الحب الرفيع في أوروبا فإن الفارس أو التروبادور يتودد إلى سيدة من مقام أرفع من مقامه. (وعلى كل حال فلم يكن كل زوج من النبلاء أو من الملوك بقادر على احتمال مثل هذا النوع من اللعب ولقد دفع بعض المحبين ثمناً باهظاً لذلك).

إننا نجد في **طوق الحمامة** مغزى أخلاقياً ضمنياً ونوعاً من النبل الجمالي الذي يضفى على المحب العفيف وكذلك على المحبوبة إذا تصرفت بصورة حسنة. يكمن خلف غياب أية حواجز متصلة بالمولد أو الطبقة الاجتماعية المبدأ الذي يساوي بين المؤمنين جميعاً أمام الله، وعلى كل حال قد يظهر العديد من الاستثناءات من الممارسة التي تنشأ من توفر القوة والمنعة أو الثروة أو عراقة النسب والثقافة. وهناك على كل حال بعض الحالات الموازية لوفاء التروبادور للسيدات النبيلات وتقربهم منهن في التراث العربي. وقد يفاخر الشاعر العربي الجاهلي بنسب محبوبه الرفيع ومقامه العالي[٥١]، ونجد في أيام ابن حزم أن النساء الرفيعات النسب قد تمتعن بدرجة معينة من الحرية الاجتماعية وفزن باهتمام الشعراء[٥٢].

تاسعاً: انطباع أخير

إذا كان هناك انطباع وحيد لم نعلنه بعد ويستطيع قراء ابن حزم أن يتوصلوا إليه، من مناقشته لنظرية الحب وظاهرته ومن الحالات الكثيرة المتنوعة والممثلة التي

---

(٥١) يفحص جان كلود فاديه صورة المرأة [المحبوبة] في «النسيب» في القصيدة الجاهلية للتعرف على مواقف الحب الرفيع (الحب العذري) في: Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1968), pp. 43-48.

(٥٢) Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire* (Paris: Libraire d'Amérique et d'Orient, 1937), pp. 397-431.

يوردها حول مباهج العاطفة ومحنها، فهو أن موقف الحب الإنساني في الحياة هو من النوع الدينامي المتغير والملتبس، كما أن الحب مجدول بجذور الوجود نفسه وهو يفضي لحدوث أقصى حالات النعيم الأرضي أو أعمق حالات خيبة الأمل والحزن. إن شؤون القلب، والخيارات الأخلاقية المرتبطة بها، قد تواجه الرجل والمرأة، في الطفولة والشيخوخة، وفي أي وقت من الأوقات. ونوادر ابن حزم الشخصية لا تكشف عنه وعن مجتمعه فقط بل إنها تجعلنا نتبين بجلاء أننا نحن البشر «نسير دوماً على الحافة» بالمعنى العاطفي والأخلاقي، وهو أمر يحاول الإنسان المعتدل أن يكبته ليستطيع أن يعيش بسلام مع نفسه - كما أنها تبين لنا تلك الأهمية التي كان يضفيها المسلم على ضرورة مراقبة تقواه وورعه وقواعد التواصل الاجتماعي التي صممت لتقنية العواطف والشهوات الطبيعية في اتجاهات تلائم المرء وجاره.

إننا لا نصادف حيطة أو احتراساً في المجتمعات المسلمة أكثر من ذلك الذي نصادفه في أندلس القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر الميلادي من خلال حجب النساء عن الأعين. وإنه لمن المفارقة أن تعرّض وضعية معينة تعد شيئاً مقبولاً في سياق العلاقات الاجتماعية ابن حزم لخطر ارتكاب بعض الانحراف وتجاوز بعض الحدود. لقد نشأت المرأة الشابة معه وبالتالي سمح لها أن تجلس سافرة الوجه بحضوره خلال إقامته مع قريبته المسنة. كان جمالها الأنثوي قد تفتح بحيث أذهل ابن حزم وبهره، وهو بالتالي يكرس صفحة كاملة لقصيدة يصف فيها حضورها في تلك الليلة التي لا تنسى والتي التقيا فيها، معترفاً أنها سلبته لبه وملكت عليه عقله بحيث إنه آلى على نفسه ألا يعود إلى تلك الدار أبداً[٥٣]. إن المقطع المذكور هو من بين أجمل المقاطع التي كتبها ابن حزم والتي تعبر عن استقامته وأمانته البالغتين وكذلك عن عظمته الروحية والنفسية وعبقريته الفنية التي جعلت من **طوق الحمامة** عملاً أدبياً فذاً.

---

(٥٣) ابن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاف**، ص ٣٢٨، و Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, pp. 236-237.

المراجع

١ ـ العربية

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **ذم الهوى**. تحقيق مصطفى عبد الواحد؛ مراجعة محمد الغزالي. القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٢.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **طوق الحمامة في الألفة والألاف**. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

ـــــ. ـــــ. حققه وصوبه وفهرس له حسن كامل الصيرفي؛ قدم له ابراهيم الأبياري. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٤.

ـــــ. **كتاب الأخلاق والسير**. ترجمته إلى الفرنسية ندى توميش. بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، ١٩٦١. (مجموعة الروائع الإنسانية ـ الأونسكو، السلسلة العربية)

ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. تصحيح أحمد عبيد. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٦.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **تاريخ بغداد أو مدينة السلام**. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٣١. ١٤ ج.

السراج، أبو محمد جعفر بن أحمد. **مصارع العشاق**. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر، [١٩٥٨]. ٢ ج.

المغلطاي، علاء الدين أبو عبد الله. **الواضح المبين في من استشهد من المحبين**. تحقيق أ. سبايز. شتوتغارت، ١٩٣٦. مج ١. أما المجلد الثاني فلم يطبع أبداً.

الوشاء، أبو الطيب محمد بن أحمد بن اسحق. **كتاب الموشى**. تحقيق كرم البستاني. بيروت: دار صادر؛ دار بيروت، ١٩٦٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Arnaldez, Roger. *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue: Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane*. Paris: Librairie philosophique; J. Vrin, 1956. (Etudes musulmanes; 3)

——. «Ibn Ḥazm.» in: *The Encyclopaedia of Islam*. Edited by an editorial committee consisting of H. A. R. Gibb [et al.]. New ed. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac, 1960-.

Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Bercher, Léon. «A propos du texte du "Ṭauq al-Ḥamâma" d'Ibn Ḥazm.» dans: *Mélanges William Marçais*. Paris, 1950.

Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, ©1977.

Bousquet, Georges Henri. *L'Ethique sexuelle de l'Islam*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1966. (Islam d'hier et aujourd'hui; 14)

Dronke, Peter. *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*. Oxford: Clarendon Press, 1965-1966. 2 vols.

García Gómez, Emilio. *Poesía arábigoandaluza*. Madrid: Instituto Faruk Io de Estudios Islámicos, 1952.

Giffen, Lois Anita. «Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature.» in: Gustave Edmund Von Grünebaum (ed.). *Arabic Poetry: Theory and Development*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973.

——. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972.

Goldziher, Ignac. *Die Ẓāhiriten*. Hildesheim: Olms, 1967. Reprint of the edition of: Leipzig: Reprografischer Nachdruck der Ausg., 1884.

Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, Abu Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān. *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*. The first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*. Edited and translated by Miguel Asín Palacios. Madrid: Ediciones Turner, 1984. Reprint of the edition of: Madrid: Tip. de la «Revista de Archivos», 1927-1932. 5 vols.

——. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love*

and Lovers. Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris: Paul Geuthner, 1931.

——. *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido delArabe por Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1952.

——. *Il Collare della Colomba; sull'amore e gli amanti*. Versione dall'arabo di Francesco Gabrieli. Bari: Giuseppi Laterza e Figli, 1949. (Biblioteca di cultura moderna; n. 461)

——. *Le Collier du pigeon; ou, De l'amour et des amants. Ṭ'awq al-ḥ'amāma fī'l-ulfa wa'l-ullāf*. Texte arabe et traduction française avec un avant-propos, des notes et un index, par Léon Bercher. Alger: J. Carbonal, 1949. (Bibliothèque arabe-française; 8)

——. *Halsband der Taube, über die Liebe und die Leibenden*. Aus dem arabischen übersetzt von Max Weisweiler. Leiden: E. J. Brill, 1944.

——. *Ozerele golubki*. Translated into Russian by A. Salie. Moscow; Leningrad, 1933.

——. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A. J. Arberry. London: Luzac, 1953.

——. *Ṭauk-al-ḥamâma*. Publié d'après l'unique manuscrit de la bibliothèque de l'université de Leide, par D. K. Pétrof. St. Pétersbourg; Leide: [Imprimerie Orientale], 1914. (Mémoires de la faculté des lettres de l'université impériale de St. Pétersbourg; 119)

Lamb, W. M. (tr.). *Plato: Lysis, Symposium, Gorgias*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1960-. (Loeb Classical Library; no. 166)

Leder, Stefan. *Ibn al-Ǧauzī und seine Kompilation wider die Leidenschaft: Der Traditionalist in Gelehrter Uberlieferung und Originarer Lehre*. Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 32)

Lévi-Provençal, Evariste. *Histoire de l'Espagne musulmane*. Nouv. éd. rev. et augm. Paris: Maisonneuve et Larose, 1950-1967. 3 vols.

Al-Maqqarī, Abū'l-Abbas Aḥmad Ibn Muḥammad. *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*. Publiés par R. Dozy [et al.]. Leyde: E. J. Brill, 1855-1861.

Marçais, William. «Observations sur le texte du "Ṭawq al-Ḥamâma" d'Ibn Ḥazm.» dans: *Mémorial Henri Basset*. Paris: Institut des hautes - études marocaines, 1928. (Publications de l'institut des hautes-études marocaines; 18)

Monroe, James T. (comp.) *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old*

Provençal Troubadours. Baltimore, MD: Hispanic Society of America, 1946.

Pérès, Henri. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937.

Stern, Samuel Miklos. «Literary Connections between the Islamic World and Western Europe in the Early Middle Ages: Did They Exist?» in: Samuel Miklos Stern. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Vadet, Jean-Claude. *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1968.

Periodicals

Brockelmann, Carl. «Beiträge zur Kritik und Erklärung von Ibn Ḥazm's *Ṭauq al-Ḥamāma*.» *Islamica*: vol. 5, 1932.

García Gómez, Emilio. «El "Ṭawq" de Ibn Ḥazm y el "Diwān al-Ṣabāba".» *Al-Andalus*: vol. 6, 1941.

——. «Un precedente y una consecuencia del *"Collar de la Paloma"*.» *Al-Andalus*: vol. 16, 1951.

Goldziher, Ignaz. «Review of the Edition of Ibn Ḥazm's *Ṭawq al-Ḥamāma* by D. K. Pétrof.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*: vol. 69, 1915.

Lévi-Provençal, Evariste. «En relisant le "Collier de la colombe".» *Al-Andalus*: vol. 15, 1950.

التداخل اللغوي بين العربية واللغات الرومانسية في شبه الجزيرة الايبيرية

ف. كوريانتي(*)

من المعروف لعدة قرون خلت أنه كان للغة العربية شيء من التأثير في اللغات الرومانسية الإسبانية وذلك نتيجة للوجود الإسلامي في أوروبا الغربية. هذه الظاهرة المتمثلة دون أدنى شك، حتى عند أقدم الكتاب من القشتاليين، قد جرى درسها أو التعقيب عليها، على الأقل، من قبل كل من بحث في التاريخ اللغوي لشبه الجزيرة الايبيرية.

أما الظاهرة المعاكسة، أي تأثير اللغات الرومانسية في العربية المحكية في أوساط الشعب كافة في الأندلس بغض النظر عن عرقهم أو دينهم أو مكانتهم الاجتماعية، فقد قام سيمونيه بإثباتها بوضوح في نهاية القرن الماضي[1]، رغم أنه ـ لأسباب واضحة ـ لم تتوفر حتى وقت قريب تفاصيل وافية عن التداخلات المتصلة بالموضوع من لفظية وصرفية ونحوية ومعجمية.

وعند النظر في العدد الكبير المدهش من الأعمال المتنوعة المكرّسة لهذا الحقل، والتي تبلغ المئات من الرسائل والكتب والأبحاث[2]، وبعضها متميز، يخال للمرء أن

(*) ف. كوريانتي (F. Corriente): أستاذ الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(١) انظر: Francisco Javier Simonet, *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes* (Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888), reissued (Amsterdam, 1965), chap. 3.

(٢) تمت برهنة ذلك في: Julio Samsó, «Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispano-árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950,» *Indice Histórico Español*, vol. 16 (1970), pp. 11-47, and J. M. Fórneas, «Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus,» paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981), pp. 45-107.

الموضوع قد أشبع بحثاً، أو يكاد، وأنه لا مجال لأكثر من بعض الإضافات أو التعديلات الطفيفة. ومع ذلك، وبرغم بعض المعالم القيمة[٣] التي تحدد الاتجاهات، فإن الحقيقة الواضحة هي أن الوضع الحالي للمعرفة في هذا الحقل ما زال بعيداً عن تقديم صورة محددة المعالم. وبما ذكر سابقاً ومن أعمال جدية أخرى، يمكننا في الحقيقة الحصول على معلومات قيمة حول تأثير اللغات الرومانسية في معجم العربية الأندلسية، كما يمكننا تملك أفكار على جانب من الدقة حول المعجم التقريبي لمجموع الكلمات العربية التي استعارتها القشتالية والقطلونية والغاليسية والبرتغالية، كما ويمكننا بوجه عام أن نجد جذورها الصحيحة في نسبة كبيرة من الحالات، وأن نصل إلى رؤية قيمة حول تقسيم الفترات وتوزيع هذه المواد بحسب المعايير الدلالية ومعايير الألسنية الزمنية والمقالية (diatopical) وغيرها.

فهذا إذن ما هو متوفر لدينا، وهو ليس بالقليل. ولكن ما لا تقدمه مثل هذه الدراسات عموماً هو أيضاً ليس بالقليل. ففي البداية تقوم هذه الدراسات، باستثناء القلة القليلة منها، على الافتراض الخاطىء أن الرومانسية قد استعارت مباشرة من العربية الفصحى، وليس بالضرورة من خلال العربية الأندلسية. وهذا كثيراً ما تسبب في الابتعاد عن الدقة في دراسة جذور الكلمات وفي بعض الأحيان إلى تعليلات بعيدة الاحتمال.

وغني عن القول إن جميع هذه الدراسات تعتبر اللغة العربية عموماً لغة قياسية إلى حد كبير بحيث يصبح مصدر المعلومات والمقارنة لديها في أكثر الحالات قاموساً غربياً للعربية الفصحى، مثل الذي ألفه كازيميرسكي (Kazimirski) أو لين (Lane). ولا يمكننا إلقاء اللوم على أناس هم في الأغلب من غير المتخصصين بالعربية، بسبب

---

(٣) انظر مثلاً: Reinhart Pieter Anne Dozy et W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, 2ème éd. rev. et très-considérablement augm. (Leyde: E. J. Brill, 1869), reissued (1969); Arnald Steiger, *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el iberor-románico y el siciliano*, Revista de Filología Española-Anejo xvii (Madrid: Impr. de la Librería y casa editorial Hernando, 1932); Joan Corominas: *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]), reissued with the collaboration of José A. Pascual under the title: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Biblioteca románica hispánica, V, Diccionarios: 7 (Madrid: Gredos, °1980-[1991]) and *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, 9 vols. (Barcelona: Curial Edicions Catalanes: Caixa de Pensions La Caixa, 1980-1991), and D. Griffin, «Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí,» *Al-Andalus*: vol. 23 (1958), pp. 251-337; vol. 24 (1959), pp. 333-380 and vol. 25 (1960), pp. 93-169, reissued (Madrid, 1961).

لجوئهم إلى هذه المراجع ـ ذات الفائدة الكبرى، ولكن في غير هذا السياق، ومن ناحية أخرى، يجب ألا ننسى أنه يوجد في الوقت الحاضر وسائط أفضل لمعرفة ما إذا كانت مادة قاموسية معينة قد جرى تداولها فعلاً في العربية المحدثة، لا بل في العربية الأندلسية، ولاقتفاء سمات اللهجة في الكلمات العربية الدخيلة على اللغات الرومانسية. وعلى سبيل المثال، يجب أن نعذر دوزي (Dozy) وانجلمان (Engelmann) (١٨٦٩)، إذ كانا يفتقران في ذلك الحين للمعلومات الكافية حول المدى الحقيقي للتشابك بين قاموسي العربية الفصحى والعربية الأندلسية مما أوقعهما في فخ الفصحى عندما اشتقا الكلمة القشتالية (almoceda) (الدور في الري) من الكلمة النادرة في العربية الفصيحة (مسدى)، بدل أصلها الصحيح (المقسطة)، أي «حصة عادلة من الماء». ولكن ليس ثمة تبرير في أيامنا هذه للأصول الخاطئة التي ما زالت شائعة لكلمات قشتالية مثل «almodrote» أي «مدقوق الثوم»، و«alifara»، أي «لقمة شهية»، و«aladroque» أي «أنجيوفي»[٤] وهو صنف من السمك صغير الحجم، وهذا غيض من فيض.

وثمة مأخذ ثانٍ على الدراسات المذكورة، وهو إهمالها عموماً لأصول الكلمات التي تبدو عربية في ظاهرها، وهذا ما يؤدي إلى الوصول إلى أنصاف الحقائق. إذ عندما يقول كوروميناس (Corominas) على سبيل المثال إن الكلمة القشتالية (Jabal (c)ón)، وهي ألواح خشبية لتغطية السطح، مشتقة من العربية «جملون» فهو على صواب بالطبع، لكن ذلك يولد لدينا الانطباع الزائف بأن هذه الكلمة أصيلة في العربية، ولكن الحقيقة هي أن هذه الكلمة دخلت العربية من الآرامية (gamlōn)، وهي تصغير لاسم الجمل الذي يبدو أن سنامه هو الذي ولد ذلك الاستعمال المجازي. كما يؤيد ذلك الكلمة الآكادية (gamlu (m «قطعة من الخشب ذات زوايا». ومن الواضح أن المهتمين بفقه اللغات الرومانسية أو اللغويات الهندية ـ الأوروبية الغربية، يصعب عليهم الغوص في لغات ساميّة مثل الآرامية أو العبرية أو الحبشية أو الأكادية، ناهيك عن الفارسية أو القبطية أو البربرية. ولكن هذا الوضع يجب أن يغرس فينا الشعور بمحدودية إمكاناتنا كأفراد، ويحفزنا للقيام بعمل جماعي في دراسة المهاد الثقافي واللغوي الثري المعقد للغة العربية ومكوناتها من طارىء وأصيل، إذا كنا نريد الوصول إلى معلومات موثوقة وشاملة حول الكلمات الغربية المنحدرة من أصل شرقي.

---

(٤) From /almatrúq/ («pounded»), /alihála/ («remittance of money or gifts») and /alhatrúq/ («big-mouthed») respectively.

انظر: Federico Corriente, «Apostillas de lexicografía hispanoárabe,» paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985).

ثالثاً، تجدر الملاحظة إلى أن البحث العلمي الذي تم حتى الآن في هذا الحقل يشتمل على بعض الكلمات التي نُسِبت خطأً إلى جذور عربية لا وجود لها، ومثال ذلك الكلمة القشتالية (acicate) أي (المهماز)، مشتقة من «سِكّة»، و(moraga) أي (سجق مشوي، سردين أو زيتون) مشتقة من «محرقة»، و (Zumaya) (صنف من البوم) مشتقة من «سُمَيّع». . . الخ[٥] بينما أخطىء الهدف في أمثلة أخرى بسبب العجز عن ملاحظة الجذور العربية لبعض الكلمات مثل: المفردة القشتالية (acebuche) «شجرة الزيتون البري» adem (án) «إشارة»، (talante) «طلعة، وجه»، (Zahón) «شُبّان»[٦] وفي بعض الأحيان نجد أشباح مفردات مثل الكلمة القشتالية (Zatara) (طوف أو فلك نهري) الموجودة في جميع القواميس بوصفها الصيغة الحديثة للكلمة الآتية من العصور الوسطى وهي القراءة الخاطئة لكلمة (Catara)[٧] أي «قاطرة».

ولكن الكلمات الدخيلة لا تشكل سوى ناحية واحدة في دراسة التداخلات بين العربية والرومانسية، وهي ليست أكثر النواحي تضليلاً. فمن الواضح أن هذه الظاهرة تشمل أيضاً نواحي قواعد اللغة (من صوتية وصرفية ونحوية) والنواحي الاصطلاحية (المصطلحات والأمثال).

وليس بين الدارسين الثقات من يأخذ على محمل الجد إمكانية التأثير الصوتي العربي في اللغات الرومانسية كما كان يظن سابقاً[٨] وينسحب هذا الشك على إمكان التأثير الصرفي كذلك: ولكن يجب الاتفاق على أن القشتالية استعارت من العربية صيغة النسبة[٩] أو ياء النسب. ولكن يجب رفض فرضيات أخرى من هذا النوع

---

(٥) لنقد هذه وغيرها من الحالات وتحصيل اقتراحات بديلة، انظر: المصدر نفسه، في المثالين الأول والثالث، إن الاشتقاق المقترح مستحيل أو بعيد الاحتمال، بينما في ما يخص المثل الثاني هناك أرضية صلبة لتفضيل أصل ايبيري.

(٦) From Western Arabic /zabbûj/ <Old Arabic /za'baj/, AA /ḍimán/, /ṭál'a/ plus the Romance suffix {-ante} and /sáq/ («leg»), plus the Romance augmentative suffix {-ón}.

(٧) قارن: Katára («pontón») in Alcalá, i. e., /khattára/.

انظر: Federico Corriente, *El Lexico árabe andalusí según P. de Alcalá* (Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1988), p. 59,

وتجاهل: «Apostillas de lexicografía hispanoárabe,» pp. 155-156,

حيث انني أخفقت أنا أيضاً في التوصل إلى ورود هذه الكلمة على هذا النحو الخاطئ في اللفظ.

(٨) انظر: Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, prólogo de Ramón Menéndez Pidal, Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45, 8th ed. (Madrid: Gredos, 1980), pp. 147-148.

(٩) تنحصر هذه المفردات في الأسماء العائدة إلى الإسلام والعرب والشرق دون غيرهم مثل marroquí و alfonsí . . . الخ.

بسبب غياب الدليل المقنع، كما هو الحال في الأصل العربي المفترض للأفعال المتعدية في القشتالية التي تبدأ بحرف (-a) والقائم على الشبه بينها وبين همزة التعدية في العربية الفصحى[١٠].

وتزداد الأمور تعقيداً في حقول الإعراب ودلالات الألفاظ والمصطلحات، حيث يبدو أن دعاة وجود التقليد في جميع الأحوال قد نسوا تماماً أن مسؤولية إثبات ذلك تقع على كواهلهم.

وعلينا أن نقبل في ضوء الأدلة المتينة نسبياً، أن عدداً لا يستهان به من الأمثال العربية قد ترجمت، بحرفية تزيد وتنقص، إلى اللغات الرومانسية[١١] ولكن، من ناحية أخرى، يجب أن نرفض معظم ما يفترض أنه تقليد في حقول الإعراب ودلالات الألفاظ والمصطلحات مهما كان الاعتقاد الساذج بها شائعاً، بحجة ما لمكتشفيها المزعومين من سمعة في المجالات الأخرى إذ يبدو هؤلاء أحياناً وكأنهم قد تخلوا عن كل الشروط الأساسية لأسلوب البحث العلمي واندفعوا بتهور باحثين عن الابتكار أو الإبداع (Originality) والغرابة.

وفي مجال التأثيرات المزعومة في الإعراب وتركيب الجملة، على سبيل المثال، فقد قيل، ويبدو أن ثمة من يعتقد من دون اعتراض يذكر، إن عبارات مثل العبارة القشتالية (burla burlando) أي «بهدوء وسكينة»، و(calla callando) أي «بالسر والخفاء» الخ، هي نسخ عن عبارات سامية تقوم على الجناس، وان استعمال المخاطب المفرد أو جمع الغائب للفعل في مصطلحات لا تخص المتكلم، مثل (hablas y no te escuchan) أي «لا من حكي ولا من سمع»، يمكن أن تكون صيغة منسوخة أيضاً. ولكن في الحالة الأولى، يستحيل نقل المصطلح حيث إن العربية المحدثة ليس فيها استعمال مشابه، كما لا يوجد فيها صيغة «المصدر ـ الحال» (gerund)، بينما في الحالة الثانية يكون من نافلة القول الإشارة إلى شمولية هذه المصطلحات إذ نجد ما يوازيها في الانكليزية والروسية وغيرها من اللغات.

أما بالنسبة لما يحسب نسخاً دلالياً، بينما هو ليس كذلك، نذكر مثالين فقط:

---

(١٠) انظر: Eva Salomonski, *Funciones formativas del prefijo «a-» estudiadas en el castellano antiguo* (Zurich: E. Lang, 1944).

هذا مثل جلي لكيفية الابتعاد الكامل لأسس فرضية تأثير العربية في اللغة الرومانسية بادعاء التماثل بين العربية الأندلسية والعربية الفصحى. وقد تخلت العربية المحدثة منذ البداية وبشكل شبه كامل عن العنصر النحوي الدال، ولذا فلم يكن بإمكانها التأثير في اللغة الرومانسية.

(١١) حول ذلك انظر: Emilio García Gómez, «Una prueba de que el refranero árabe fue incorporado en traducción al español,» *Al-Andalus*, vol. 42 (1977), pp. 375-390.

الكلمة القشتالية (infante) «ابن الملك»، في اللاتينية (infans) «لا يتكلم»، بحسب وجهات النظر هذه قد اكتسبت معناها الخاص من كونها منحدرة من الكلمة العربية «ولد»، وكلمة (hidalgo) من البرتغالية والقشتالية القديمة (fidalgo) أي «نبيل» هي تطعيم من السامية، وذلك بترجمة «بنو الأخماس» أي «متصرفون بأراض حكومية معينة»، إن كلتا الفرضيتين ـ المقبولتين عموماً، وهما الآن من دعائم نظرية تؤكد وجود العناصر السامية في المجتمع الإسباني ـ هي فرضية خاطئة، حيث إن «ولد» لم يكن معناها قط «ابن الملك» على وجه الخصوص، و«بنو الأخماس»، وهو تعبير نادر جداً أحياه دوزي ليدل به على طبقة فلاحين معينة، لا يمت بصلة دلالية أو تاريخية لكلمة (hidalgo) ولا حتى للاستعمال المجازي لكلمة «ابن» التي يعتبرها كثيرون سامية دون جدال، ما لم نكن مستعدين للقول إن العبارة اللاتينية «ابن الأرض» (terrae filius) أي رجل معدم عند كيكرو، و«ابن غني» (son of fortune) أي رجل غني عند هومير، هي تطعيمات ساميّة كذلك، وذلك بدلاً من أن نقبل هذا الاستعمال على أنه أحد العموميات اللغوية العديدة المتشابهة شكلاً، والتي يحتمل العثور عليها في أي مكان تقريباً.

وهكذا نجد أن الصورة التي تتمخض عن تفحص دقيق ونزيه لما تم من بحث حول التداخلات اللغوية بين العربية واللغات الرومانسية تتيح لنا أن نرى إلى جانب العديد من الاكتشافات الصحيحة والرؤى المتعمقة، قدراً غير قليل من سوء الفهم الناتج عن الجهل، أو عن إهمال المعلومات وطرق البحث المتبعة، أو عن التشويه الفكري.

وفي ما يتعلق بالأخير، كان لهذه الدراسات كذلك نصيبها من التحيز العصبي على شكل مبالغات أو تعميمات هدفها تعزيز أهمية العنصر الإسباني في الأندلس، أو من ناحية أخرى، على شكل نظريات تماثل تلك في تهافتها إذ تلتمس التأثيرات الساميّة في كل ناحية. إن كلا الاتجاهين غير خليق بأي احترام علمي ولا يمكن تبرير وجوده لدى الباحثين الأصيلين الذين يجب أن يهتموا بالحقيقة البينة وحسب، وأن يسموا بأنفسهم عن إغراء التمجيد أو الذم لأي من الجماعات البشرية عن طريق العبث بالحقائق وتفسيراتها. وعندما نرفض أن تكون مثل هذه الاتجاهات والبدع أساساً لأية دراسة جادة لهذا الموضوع المهم، نستطيع أن نضع جدولاً بالإخفاقات الفنية والأخطاء والنواقص في مثل هذه البحوث ونحاول إصلاحها بطرق جديدة وحقائق موثوقة صارمة لا لبس فيها. وفي ما يلي ملخص لمقترحاتنا حول معالجة القضايا الرئيسة في موضوع البحث.

في البدء، ولكي نعالج مصاعب قضية تأثير العربية في الرومانسية الإسبانية، لا يستطيع المرء أن يتخذ العربية الفصحى أساساً للمقارنة لأنها لم تكن أبداً لغة يتداولها

أي من الناس في أي مكان بوصفها اللغة الأم، بل كانت مجرد لهجة أدبية قام رواة الجاهلية باشتقاقها في الجاهلية لأغراض شعرية وذلك من لهجات عربية قديمة، قريبة منها، ولكنها ليست مماثلة لها تماماً. وبدلاً من ذلك علينا أن ندرك أن العربية المحكية التي أدخلها الفتح الإسلامي عام ٩٢هـ/ ٧١١م. كانت توليفة من اللهجات، أو بتعبير أدق، خليطاً من اللهجات العربية الشمالية بما في ذلك عناصر غير واضحة المعالم من العربية الجنوبية، كما في حالة اللهجة اليمنية التي لم تكتسب مسحة العربية الشمالية إلا بشكل سطحي. وكانت جميع هذه اللهجات في حالة من التداخل نتيجة للهجرات المتأخرة والاتصال مع عناصر لغوية أخرى، عربية أو غير عربية. ومع أن العربية الفصحى قد رافقت تقدم الحملات كذلك، بوصفها لغة القرآن ولغة الشعر الذي كان يمارسه بعض الفاتحين، فإن ذلك يبعث على الظن - الذي تدعمه مسارات التطور اللاحقة - أن تأثير الدخيل من اللهجات العربية على لغة الكلام اليومي كان ضئيلاً. كما أن طبيعة الاتجاهات في هذه المرحلة قد حد من تشعبها الشديد ما تتعرض له بين الحين والآخر من اتصالات مع تجمعات عربية أخرى في شمال افريقيا أو في المشرق العربي.

أما النقطة الثانية التي يجب الانتباه إليها، إذا أردنا أن نكوّن فكرة عن مهاد العربية الأندلسية، فهي أن العرب لم يجدوا فراغاً لغوياً في البلاد التي سميت في ما بعد بالأندلس. فالسكان المحليون الذين كانوا يعدون بالملايين - بينما لا يمكن تقدير عدد العرب بأكثر من بضعة ألوف - كانوا يتكلمون لغات رومانسية الأصل، كما ثبت أن قسماً كبيراً من الفاتحين والمستوطنين الجدد كانوا من الأفارقة الشماليين الذين يتكلمون البربرية؛ ورغم أن هؤلاء كانوا غالباً على استعداد لأن يعتبروا أنفسهم عرباً، فإن وجودهم اللغوي يظهر في بضع عشرات من الكلمات البربرية الدخيلة على العربية الأندلسية[١٢].

وليس هذا بالكثير قياساً على الأثر الأكبر منه مما خلفته اللغات الرومانسية على ظهور توليفة اللهجة المحلية. وبسبب من هذا الأثر على نوع من العربية سرعان ما خضع تماماً لنمط العربية المحدثة الذي يميل إلى التحليل، فقد كسبت العربية الأندلسية وحدات صوتية (Phonemes) جديدة مثل (و) بينما فقدت تفريقات صوتية ذات معنى في تشكيلات أخرى، واتخذت عناصر دالة نحوية (Morphemes) من الرومانسية مثل تصغير الاسم وتكبيره وغير ذلك من اللواحق، وتخلت عن عناصر تخص العربية مثل تمييز جنس المخاطب المفرد في تصريف الفعل، واتبعت بعض الأنساق في بنية الجملة

(١٢) انظر: Federico Corriente, «Nuevos berberismos del hispanoárabe,» *Awrâq*, vol. 4 (1981), pp. 27-30.

الرومانسية، واستوعبت كثيراً من الاصطلاحات الشبيهة، وأخيراً وليس آخراً، تبنت حرفياً مئات من الكلمات الرومانسية الدخيلة[١٣].

تلك كانت صورة العربية الأندلسية، وهذا ما كان عليه شكل العربية التي أثرت بدرجة ما في اللغات الرومانسية التي أخذت في الظهور، وليس العربية الفصحى التي بقيت اللغة الوحيدة في المجالات الخاصة بعيداً عن التّماس مع الحياة اليومية على مستويات يمكن فيها حدوث اتصالات لغوية. ومن المؤكد تقريباً أن الحكم الأموي كان له نصيب من النجاح في كبح بعض الخصائص الفرعية كالإمالة الشديدة، أي لفظ الألف وكأنها ياء، وذلك عن طريق خلق ما يمكن وصفه بالمستوى القياسي من الكلام بالعربية الأندلسية التي تُؤثرها الدوائر المثقفة والمتحمسة للأساليب والاتجاهات الأدبية المشرقية؛ ولكن هذه العملية بأكملها عجزت عن إعادة الاستعمال العامي للعربية القديمة القائمة على التركيب، ناهيك عن إلغاء، بل تغيير السمات الأساس للصيغة المحلية للعربية المحدثة التي جاءت إلى هناك لتبقى، كما فعلت في أماكن أخرى.

ولا ينفي هذا أن عدداً كبيراً من الناس من مختلف البيئات الاجتماعية قد اتقنوا العربية الفصحى نتيجة لتحسن فرص التعليم في الأوساط المدينية، ولكن يمكننا أن نستنتج، على وجه العموم، أنه كلما زادت معرفة الفرد بالفصحى زاد ابتعاده، لأسباب تتعلق بالمهنة والمكانة الاجتماعية، عن إمكان الاحتكاك بتلك الطبقات الأدنى من الشعب ذات الثنائية الواضحة في اللغة والتي تشكل أقنية للتأثير اللغوي المعاكس من العربية على الرومانسية. وهذا ما يجعل من غير المفيد أن نستعمل قواميس العربية الفصحى وحدها عندما نحاول أن نجد جذور الكلمات العربية الدخيلة في اللغات الرومانسية: فكلمات مثل (al-almuzara) «منطقة نزهة»[١٤]، و(alifara) و(aladroque) و(andrajo)

---

(١٣) يمكن العثور على معلومات في المراجع المسجلة في الفهرس وكذلك في الأقسام ذات العلاقة من مؤلف: Federico Corriente: *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, with a prologue by Emilio García Gómez (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977) and *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmân* (Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980),

في: Federico Corriente: «Los fonemas /p/, /č/y/g/ en árabe hispánico,» *Vox Romanica*, vol. 37 (1978), pp. 214-218, and «Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe, hispanoárabe y en los arabismos hispánicos,» *Aula Orientalis*, vol. 1 (1983), pp. 55-60;

كما ويمكن تحصيل معلومات إضافية من مؤلفي عن المادة نفسها والذي سيصدر قريباً تحت عنوان: *El haz dialectal árabe andalusí y su interacción con las lenguas de la Península Ibérica.*

(١٤) </ almuṣára/, a local derivation from {(syr)}.

«بساط»،[١٥] و(haragán) «إنسان كسول»،[١٦] و(mazorca) «لفة خيوط»،[١٧] و(mohino) «قَلِق»[١٨] و(Zahon)، لا يمكن أن نجد جذورها الصحيحة ما لم نستعمل مراجع قاموسية للعربية الأندلسية وحدها لذلك الغرض.

وبعد أن حددنا بوضوح نوع العربية التي أثرت في اللغات الرومانسية، يبقى علينا أن نوضح كيف تم هذا التأثير. لقد سمعنا جميعاً روايات جميلة عن التعايش السلمي والإغناء المتبادل بين الناس من الديانات الثلاث في شبه الجزيرة الايبيرية، ولكن التاريخ واللغويات الاجتماعية لا تثبت صحة هذه القصص: إذ إن الفتح الإسلامي لإسبانيا وما يقابله من حرب الاسترداد المسيحية كانا مثل جميع الحروب ممارسات من العنف لا تبررها أي من المعايير الأخلاقية ولا يمكن لأي إنسان صادق ومرهف أن يتغاضى عنها. وعندما كانت المعارك تنتهي وتقوم الحدود ثانية لتفصل بين الأعداء، لم يكن هناك الكثير من التنقل الحر عبر الحدود، ولا أية رغبة في تعلم لغة العدو وأساليبه، ولكن في كلا الجانبين كان هناك عدد بين المغلوبين الذين تخلفوا وراء خطوط العدو وكان عليهم أن يتكيفوا مع أساليب المنتصرين بما في ذلك لغتهم. فالمستعربون من ناحية والمدجنون من ناحية أخرى أصبحوا القناتين الرئيستين للتداخلات بين العربية والرومانسية في شبه الجزيرة الايبيرية وذلك لأن الظروف حكمت عليهم بثنائية اللغة.

إن فرار المستعربين من الأندلس وهجراتهم المستمرة خلال القرن الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين إلى الممالك المسيحية الشمالية طلباً لحياة أفضل (وهذا ما حققه الكثيرون منهم بفضل ثقافتهم الأرفع وقدراتهم الفنية الآتية من معرفتهم بالمستويات الحضارية الأرقى في العالم الإسلامي في ذلك الوقت)، تفسر دخول معظم المفردات العربية إلى اللغات الرومانسية. أما المدجنون، وهم المسلمون الأندلسيون الذين عاشوا تحت الحكم المسيحي بعد أن استولى أعداؤهم على أراضيهم، فصاروا يتكلمون اللغتين وظلوا كذلك لبعض الوقت، فيبدو أنهم أدخلوا بعض الكلمات العربية إلى الرومانسية، وإن ليس بالكثرة نفسها كما هو الحال مع المستعربين وذلك لأن منزلتهم الاجتماعية والثقافية لم تعد تشجع جيرانهم على تقليدهم.

وإضافة إلى هذين المصدرين الرئيسين للتداخل اللغوي المعجمي، في الغالب، للعربية والرومانسية، هناك عنصر جانبي ثالث لهذه الاستعارات، إما مباشرة أو عبر

---

(١٥) </ ḥaṭráč/, locally derived from {ḥṭr} plus a Romance despective suffix.

(١٦) < */ k͟harqán/, («clumsy») from k͟hrq, but unknown to CA.

(١٧) From Arabic /māsūra/ («reel») of Persian descent plus the Romance adjectival suffix {-iko/a}.

(١٨) From AA /muhín/ («reviled») vs. CA /mahīn/.

لغات أخرى (الفرنسية والإيطالية بالدرجة الأولى) نتيجة للاتصالات المتفرقة مع المجتمعات المسلمة المنتشرة من الهند إلى غربي افريقيا، والتي استمر حدوثها من العصور الوسطى وحتى الوقت الحاضر.

ومن ناحية إحصائية يجب أن نلاحظ أن المفردات العربية الدخيلة ليست متساوية بتواترها في اللغات الرومانسية المتنوعة في شبه الجزيرة الايبيرية، فلأسباب تاريخية واضحة، هي أوفر في المناطق الحدودية التي تشيع فيها البرتغالية والقشتالية واللهجات البلنسية والباليارية، من اللغة الطالونية، أكثر مما توجد في اللغة الغاليسية أو القطلونية الشمالية. ولكن هاتين اللغتين ليستا خاليتين تماماً من استعارات كهذه، وبعضها في الحقيقة فريد ومهم جداً في دراسة العربية الأندلسية مثل الكلمة القطلونية (bassetja) «رافعة»[١٩] أو الكلمة الغاليسية (lacazán) «كسول»[٢٠].

إن البحث في جوانب كالتوزيع الجغرافي للكلمات العربية المستعارة التي أصبحت جزءاً من اللغات واللهجات المختلفة، وتحديد الفترة أو معرفة تاريخ أول ظهور لها، وكذلك تحديد مقدارها أو تقييم أهميتها العددية مقابل مجموع المفردات في منطقة وفترة معينتين، ثم تصنيفها وبيان تطورها الدلالي واللغوي ـ الاجتماعي الخ، كل هذا يعود إلى حقول الدراسة المرتبطة بها في اللغات الرومانسية المختلفة، والتي تقدمت في السنوات الأخيرة بسرعة مقبولة، من الواضح أنها لا تستطيع أن تسبق التقدم الحاصل في ما نعرفه عن هذه اللغات.

وفي الختام، لدينا معلومات غير قليلة عن التداخل اللغوي بين العربية والرومانسية، ولكنها ليست كاملة الدقة دائماً، لذا يجب فحص ذلك جميعه الآن ثم إعادة الفحص في ضوء ما عرفناه مؤخراً عن العربية الأندلسية وذلك كي نصحح الأخطاء التي تعرضنا لذكرها والتي تكثر بصورة خاصة في حقول مثل الإعراب (بناء الجملة) والمصطلحات وتحديد أسماء الأماكن واللهجات الهامشية أو الثانوية... الخ والباحثون المتمرسون في اللهجات العربية الأندلسية، والمختصون في الرومانسية بما لديهم من معلومات جديدة وطرق أكثر انضباطاً، يستطيعون، بل يجب عليهم من خلال العمل المشترك، أن يضعوا مراجع أفضل كثيراً من تلك المتوفرة حالياً، وأشد منها وثوقاً.

---

(١٩) A hapax <*/ masájja/, otherwise unattested and probably slangy derivation from {shjj}.

انظر: Federico Corriente, «Precisiones etimológicas a "bassetja" y "baldraca",» *Anuario de Filología* (Barcelona), vol. 8 (1982), pp. 105-109.

(٢٠) Metathesis of /kaslān/ or <*/'agzán/ with article agglutination.

المراجع

١ ـ العربية

كوريانتي، ف. «استدراكات واقتراحات جديدة على هامش ديوان ابن قزمان.» أوراق: العددان ٥ ـ ٦، ١٩٨٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

Corominas, Joan. *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana.* Barcelona: Curial Edicions Catalanes: Caixa de Pensions La Caixa, 1980-1991.

——. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* Madrid: Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos)

Reissued with the collaboration of José A. Pascual under the title: *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico.* Madrid: Gredos, ©1980- [1991]. (Biblioteca románica hispánica, V, Diccionarios: 7)

Corriente, Federico. *Gramática, métrica y texto del cancionero hispanoárabe de Aban Quzmān.* Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1980.

——. *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle.* with a prologue by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1977.

——. *El Léxico árabe andalusí según P. de Alcalá.* Madrid: Universidad de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, 1988.

——. *Poesía estrófica (céjeles y/o muwaššaḥāt) atribuída al místico granadino Aš-Šuštarī (siglo XII d.C).* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Dozy, Reinhart Pieter Anne et W. H. Engelmann. *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe.* 2ème éd. rev. et très-considérablement augm. Leyde: E. J. Brill, 1869. Reissued 1969.

Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española.* Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. 8th ed. Madrid: Gredos, 1980. (Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45)

Salomonski, Eva. *Funciones formativas del prefijo «a-» estudiadas en el castellano antiguo.* Zurich: E. Lang, 1944.

Simonet, Francisco Javier. *Glosario de voces ibéricas y latinas usadas entre los mozárabes.* Madrid: Est. tip. de Fortanet, 1888. Reissued Amsterdam, 1965.

Steiger, Arnald. *Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el iberor-románico y el siciliano.* Madrid: Impr. de la Librería y casa editorial Hernando, 1932. (Revista de Filología Española-Anejo xvii)

Periodicals

Corriente, Federico. «Algunos sufijos derivativos romances en mozárabe, hispanoárabe y en los arabismos hispánicos.» *Aula Orientalis*: vol. 1, 1983.

——. «Apostillas a la tabla astrológica bilingüe publicada por P. Kunitzsch.» *Sharq al-Andalus*: vol. 5, 1988.

——. «Catorce cejeles de Ibn Zamrak y uno de Ibn Alxatib.» *Anaquel de estudios árabes* (Madrid): vol. 1, 1990.

——. «De Nuevo sobre la elagía árabe de Valencia.» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

——. «Notas adicionales a la edición del léxico árabe andalusí de Pedro de Alcalá.» *Al-Qanṭara*: vol. 10, 1990.

——. «Notas sobre la interferencia clásica en hispanoárabe.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid): vol. 21, 1981.

——. «Nuevas apostillas... I.» *Sharq al-Andalus*: vol. 3, 1986.

——. «Nuevas apostillas de lexicografía hispanoárabe (al margen del *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana* de Joan Coromines).» *Sharq al-Andalus* (Alicante): vol. 1, 1984.

——. «Nuevos berberismos del hispanoárabe.» *Awrâq*: vol. 4, 1981.

——. «Nuevos romancismos de Aban Quzmân y crítica de los propuestos.» *Vox Romanica*: vol. 39, 1980.

——. «La Poesía estrófica de Ibn al-'Arabī de Murcia.» *Sharq al-Andalus*: vol. 3, 1987.

——. «Precisiones etimológicas a "bassetja" y "baldraca".» *Auario de Filología* (Barcelona): vol. 8, 1982.

——. «La Série mozárabe-hispanoárabe *aḍḍlah, aḍāqal, adašš*... y la preposición castellana *hasta*.» *Zeitschrift für Romanische Philologie*: vol. 99, 1983.

——. «South Arabian Features in Andalusī Arabic.» *Studia Linguistica et Orientalia Memoriae Haim Blanc Dedicata* (Wiesbaden).

——. «Toponimia hispano-árabe en Aragón.» *Turiaso* (Tarazona): vol. 7, 1987.

——. «Los arabismos en las Cantigas de Santa María.» *Estudios Alfonsíes* (Granada): 1985.

——. «Los fonemas /p/, /č/y/g/ en árabe hispánico.» *Vox Romanica*: vol. 37, 1978.

——. Los romancismos del *Vocabulista.*» *Awrāq*: vol. 4, 1981.

——. «Los romancismos del *Vocabulista in arabico.*» *Vox Romanica*: vol. 39, 1980.

——. «Las *xarajāt* en árabe andalusí.» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

García Gómez, Emilio. «Una prueba de que al refranero árabe fue incorporado en traducción al español.» *Al-Andalus*: vol. 42, 1977.

Griffin, D. «Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Ramón Martí.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958; vol. 24, 1959 and vol. 25, 1960. Reissued: Madrid, 1961.

Samsó, Julio. «Los estudios sobre el dialecto andalusí, la onomástica hispano-árabe y los arabismos en las lenguas peninsulares desde 1950.» *Indice Histórico Español*: vol. 16, 1970.

Conferences

Corriente, Federico. «Apostillas de lexicografía hispanoárabe.» Paper presented at: *Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1980)*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1985.

Fórneas, J. M. «Elementos para una bibliografía lingüística básica sobre al-Andalus.» Paper presented at: *Actas de las Jornadas de Cultura Arabe e Islámica (1978)*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1981.

مزيد من المفردات العربية وتصنيفاتها في اللغات الرومانسية ــ الايبيرية

ديتر ميسنر(*)

إن تأثير العربية، لغة الطبقة العليا، في اللغات المحكية في شبه الجزيرة الايبيرية قد أضفى على اللغات القشتالية والبرتغالية والقطلونية مكانة متميزة بين اللغات الرومانسية، والتي تنعكس في كثرة الدراسات التي يبدو أنها أثارت الآن جميع نواحي الموضوع[1].

ولم تقتصر شبه الجزيرة الايبيرية على تلقي التأثيرات العربية وحسب، بل إنها كانت واسطة لنقلها إلى لغات أخرى كالفرنسية. وفي واقع الأمر، إن الكتابات التي حفظت بمحض الصدفة، أدت إلى ظهور بعض الكلمات العربية (مثل tambour)، (في العربية: طنبور)، في الفرنسية قبل ظهورها في القشتالية على سبيل المثال. ولكن لا يمكن تفسير جميع المفردات العربية التي ظهرت في شبه الجزيرة بأنها كانت نتيجة الاحتكاك بين السكان الناطقين بالعربية والآخرين الناطقين بالرومانسية؛ فبعض المفردات قد دخلت من اللهجات الإيطالية المحكية في الجمهوريات التي حافظت على علاقاتها التجارية مع شرقي البحر الأبيض المتوسط[2] أو من صقلية التي خضعت للعرب لمدة مئتي عام. كما لا يجوز للمرء أن يستهين بما فعلته اللاتينية المتأخرة بوصفها وسيطاً لنقل المفردات العربية عبر أوروبا (alcohol) ـ في العربية: الكحل،

(*) ديتر ميسنر (Dieter Messner): أستاذ فقه اللغات الرومانسية في جامعة سالزبرغ.

قامت بترجمة هذا الفصل مريم عبد الباقي.

(1) للمعلومات عن مراجع إضافية، انظر: Günther Holtus, Michael Metzeltin and Christian Schmitt, eds., *Lexicon der romanistischen Linguistik*, 2 vols. (Tübingen, 1991-1992).

(2) قارن: Giovanni Battista Pellegrini, *Gli arabismi nelle lingue neolatine* (Brescia, 1972).

والجمع الكحول، بمعناها الحديث هي مثال لذلك؛ كما يبدو أن الأرقام العربية[٣] قد دخلت عن طريق إيطاليا.

إن هذه القنوات المختلفة للانتشار اللغوي تعني أنه من الصعب التعرف بدقة على المصادر الأصلية لبعض الكلمات. ولكن من المؤكد أن التأثير اللغوي للعربية كان على أشده في شبه الجزيرة الايبيرية؛ وهذا ما نراه بوضوح على سبيل المثال في خريطة تبين أسماء الأنهار المشتقة من العربية، وكذلك الأمر في النسبة الكبيرة لأسماء المواقع العربية إذا ما قورنت بالأسماء غير العربية في مناطق معينة من إسبانيا (حوالى ٢٠ بالمئة من أسماء المواقع في الألف من الكيلومترات المربعة، ليس في جزر الباليار وحسب، بل في أماكن أخرى مثل بلنسية ومالقة وأليكانتيه، هي عربية، بينما لا تزيد نسبة هذه الأسماء عن ٢ بالمئة في المناطق الشمالية مثل نافار وغيرها)[٤]. وأعم هذه الأسماء هي (Alcántara) وهي في العربية: القنطرة؛ (Albufera) وهي في العربية: البحيرة؛ (Almada)، في العربية: المعدن؛ و(Al-medina)، في العربية: المدينة.

وبينما اعتمد تغلغل أسماء المواقع جغرافياً على مستوى التعريب الذي لم يكن حاضراً بالنسبة نفسها في جميع الأماكن، فإن الكلمات الشائعة ـ المبتدئة على الأغلب بأداة التعريف العربية ـ كانت منتشرة عبر قنوات أخرى (مثلاً: عن طريق المستعربين المهاجرين إلى المناطق الشمالية والذين نقلوا كلمات تتصل بإدارة المدن: (barrio) بمعنى مقاطعة، في العربية: بري؛ (aldea) بمعنى قرية، في العربية: الضيعة). وهكذا فإن غياب أداة التعريف العربية في غالبية التعريبات القطلونية ـ إذ تظهر الأداة المتصلة في ٦٠ بالمئة من التعريبات القشتالية في الوقت الحاضر (وكانت هذه النسبة ٧٤ بالمئة في العصور الوسطى)، ولكنها في القطلونية تصل إلى ٣٤ بالمئة وحسب، يمكن أن يؤدي بنا إلى الاستنتاج خطأ أن القطلونية لم تتبع مسار التطور نفسه الذي سارت عليه القشتالية أو البرتغالية[٥]. ولكن في الحقيقة كانت هناك في الغالب صيغتان متوازيتان في القطلونية الوسيطة، إحداها بالأداة العربية والأخرى من دونها، وهذه الأخيرة هي الأكثر استعمالاً في الوقت الحاضر[٦] وفي هذا الجانب تتبع

---

(٣) J. Barrados de Carvalho, «Sur l'introduction des chiffres arabes au Portugal,» *Bulletin des études portugaises*, vol. 20 (1958), pp. 110-151.

(٤) Hermann Lautensach, *Iberische Halbinsel*, Geographische Handbucher (München: Keyserche Verlagsbuchhandlung, [1964]), «Thematischer Atlas,» map (18), p. 172.

(٥) Jordi Bruguera, *Història del Lèxic Català*, presentacio general de J. Solà (Barcelona: Enciclopedia Catalàna, °1985), p. 57.

(٦) J.M. Solà-Solé, «El Artículo "al-" en los arabismos del iberorománico,» *Romance Philology*, vol. 21 (1968), pp. 275-285.

القطلونية نموذج اللغة الإيطالية: فالتعريبات في اللهجات الإيطالية تظهر من دون الأداة، وكثيراً ما انتشرت هذه الصيغة «الإيطالية» في اللغات الأوروبية الأخرى كما في حالة (Zucchero) وهي في العربية: سُكَّر، التي تأتي منها الألمانية (Zucker) والفرنسية (Sucre) والانكليزية (Sugar)، (قارن azúcar القشتالية و(açucar) البرتغالية.

ويجب القول إن العديد من الكلمات العربية وقعت ضحية التغيرات الحضارية التي تمت في الألف سنة الأخيرة: في ركوب الخيل مثلاً كلمة (jaez) هي في العربية: جهاز، و (albarda) هي في العربية: البردعة ـ قد اختفت بوصفها أكثر الوسائط شيوعاً في الرحيل والتنقال. كما حلت الأسلحة الحديثة محل القديمة، مثل (adarga) في العربية: الدرقة؛ و (alfanje) في العربية: الخنجر[٧] ويختلف مدى الاستغناء عن التعريبات من لغة إلى أخرى: فالبرتغالية تحتفظ بكلمة (alfaiate) وهي العربية: الخيّاط، بينما استبدلت القشتالية الكلمة القديمة (alfayate) بالمفردة الغاليسية (sastre)؛ وفي البرتغالية نجد (alicerce) بينما لم تتمكن مقابلتها بالقشتالية (alizace) ـ «الأساس في العربية ـ من المحافظة على نفسها مقابل (cimiento) وكثيراً ما كان ثمة منافسة بين المترادفات الرومانسية والعربية. ونتيجة للتطورات المختلفة أصبح للقشتالية (aduana)، وهي في العربية: الديوان، وللبرتغالية (alfândega)، وهي في العربية: الفندق، المعنى نفسه، و(customs)، أي الجمارك، وكلتا الكلمتين وجدت في كلتا اللغتين في ما سبق. وإضافة إلى ذلك فإن القواميس الحديثة التي تسرد تواتر المفردات ترينا أن عدداً غير قليل من التعريبات لم تعد مستعملة في السجلات الرسمية[٨].

ومن ناحية أخرى نجد أن دراسات دلالات الألفاظ تظهر ذلك بشكل ملحوظ (فكثيراً ما تبنت الشعوب المسيحية المؤسسات العربية كما نرى في كلمة (alcalde) بمعنى محافظ، وهي الكلمة العربية القاضي). وقد أجريت تقديرات لعدد الكلمات المعربة في اللغات الرومانسية ولكن أكثرها ليس مما يعتمد عليه[٩]. ويحتوي أول قاموس قشتالي في أصول الكلمات وتاريخها على حوالى ١٢٠٠ كلمة[١٠]. ولكن عدداً

---

(٧) John Kevin Walsh, «The Loss of Arabisms in the Spanish Lexicon,» (Ph. D. Dissertation, University of Virginia, 1967).

(٨) للمزيد من الأمثلة، انظر: Wilhelm Pötters, «Unterschiede im Wortschatz der iberoromanischen Sprachen,» (Ph.D. Dissertation, University of Cologne, 1970).

(٩) قارن: Kurt Baldinger, *La Formación de los dominios lingüísticos en la Península Ibérica*, 2nd ed. (Madrid, 1971).

(١٠) Joan Corominas, *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*, Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos, 4 vols. (Madrid: Gredos, [1954-1957]), vol. 4, pp. 1207-1213.

كبيراً منها ليس له ما يؤيده بالدليل الموثق قبل نهاية القرن السادس عشر عندما حَرَّمَ الحكام المسيحيون بتشريعاتهم على مغاربيي إسبانيا أن يمارسوا طريقتهم التقليدية في الحياة.

ومن المتعارف عليه ترتيب المفردات العربية وفق أصولها الدلالية، وهذا ما يجري كذلك في دراسات المفردات البرتغالية[١١] والقشتالية[١٢] والقطلونية[١٣] ابتداء بمصطلحات الحرب، كما لو كانت هذه هي أهم الفعاليات في سياق السيادة العربية على شبه الجزيرة.

وفي ما يلي أمثلة من القشتالية (والواقع أن الصيغ البرتغالية والقطلونية لا تختلف عنها في الغالب): (alcazaba)، وعربيتها: (القَصَبَة)، إضافة إلى (alcázar) وعربيتها: القصر، تدلان على القلعة ذات البرج (atalaya) بمعنى البرج وعربيتها: الطلائع. وهناك كثير من الكلمات الأخرى تستعمل اليوم في النصوص التاريخية وحسب، باستثناء ما دخل منها في الإسبانية المتداولة مثل (alférez) أي (cadet) وعربيتها: الفارس (وكانت تعني «حامل الراية»)، و(jinete) بمعنى (راكب الحصان)، وعربيتها: زناتي (وكانت تفيد «الجندي الراكب») و(ronda) بمعنى دورية، وعربيتها: وبط (الموجودة في الفرنسية بوصفها كلمة مستعارة (ronde) مشتقة خطأ من اللاتينية (rotundus)، وأيضاً في الإيطالية (ronda) والألمانية (Runde).

وكان العرب كما هو معروف مزارعين ماهرين مجدين حتى في المناطق التي تعتمد الزراعة فيها على نظام ري معقد (لذا فإن طرد مغاربيي إسبانيا عام ١٦١٠ أضر كثيراً باقتصاد شبه الجزيرة). وثمة عدد كبير من الكلمات العربية ما زالت مستعملة اليوم: (acequia) وعربيتها: الساقية؛ (aljibe) وعربيتها: الجب؛ (arcadáz) وعربيتها: القادوس؛ (noria) وعربيتها: الناعورة، ...الخ. وقد أنتجت الحقول نباتات لم تكن معروفة قبل الفتح العربي لشبه الجزيرة: (alcachofa) وعربيتها: الخرشوفة؛ (zanahoria) وعربيتها: إسفنارية، والمقصود الجَزَر (بالألمانية (Mohrrübe) بمعنى لِفت المغاربة تدل على الأصل كذلك)؛ (Azafran) وعربيتها: الزعفران (معظم

---

(١١) Serafim Silva Neto, *História da língua portuguêsa*, Coleção brasileira de Filologia portuguêsa, 2nd ed. (Rio de Janiero: Livros de Portugal, 1970), pp. 333-345.

انظر أيضاً: M. J. Moura Santos, «Importação lexical e estruturação semântica, os arabismos na língua portuguesa,» *Biblos*, vol. 56 (1980), pp. 573-596.

(١٢) Rafael Lapesa, *Historia de la lengua española*, prólogo de Ramón Menéndez Pidal, Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45, 8th ed. (Madrid: Gredos, 1980).

(١٣) Bruguera, *Història del Lèxic Català*, pp. 54-61.

اللغات الأوروبية أخذت من الإيطالية (Zafferano) ـ قارن الفرنسية والألمانية (Safran) ـ؛ (algodón) وعربيتها: القطن.

وتنعكس صورة الصناعة العربية كذلك في المفردات الرومانسية ـ الايبيرية حيث يحتفظ الصناع على اختلافهم بالإسم العربي لحرفتهم ولمصنوعاتهم: (alfarero) وبالعربية: الفَخّار: (tassa)، العربية: طاسة (قارن الفرنسية والألمانية (tasse) ;(jārra) والعربية: جَرّة. أما الفعل (recamar)، العربي: رَقَم، فإنه يفيد نوعاً من التطريز كان محط تقدير كبير في شبه الجزيرة كلها، بينما تدل كلمة (damasco) على نسيج كان يصنع في مدينة بهذا الاسم، أي دمشق.

ومن حرفة التطريز (tarea) وعربيتها: طريحة، ومن المتاجرة بمنتوجاتها تأتي كلمات عديدة أخرى تتعلق بالمقاييس والموازين مثل (quintal) وعربيتها: قنطار؛ (tara) وفي العربية: طَرحَة؛ (quilate)، وفي العربية: قيراط؛ أو بالتجارة (almacen) وفي العربية: المخزن، قارن الإيطالية (magazzino); (almoneda) بمعنى «بيع علني»، وبالعربية: المُناداة؛ أو في المحاكم (alcalde) أي المحافظ، وفي السابق: القاضي.

واكتسبت الهندسة المعمارية سمعة عالية ولذا فإن مفرداتها ما زالت باقية في الإسبانية الحديثة مثل: (albañil)، وفي العربية: البَنّاء: (azulejo)، وفي العربية: الزُلَيج؛ (albañal)، وفي العربية: البَلّاعة. وكان داخل المنازل يفرش بما يدعى (alfombra) بمعنى السجاد، وهي في العربية: الخُمرة؛ (almohada) وهي في العربية: المَخَدّة. وكان العرب يستمتعون بلعب الشطرنج ومنها أتت (ajedrez) أو بلعب الحظ، (azar) وهي في العربية: الزهر، قارن الفرنسية (hazard). وما زالت بعض أسماء الحلوى العربية تستعمل مثل (alcorza) وهي: القُرصَة. وكلمة (syrup) المعروفة هي أيضاً من أصل عربي؛ والصيغة العربية شراب ما زالت تظهر في إسبانيا بصيغة (jarabe) بينما نشرت اللاتينية المتأخرة المفردة الفصحى في العالم (الألمانية sirup. الفرنسية sirop)، أما الطب فقد كان يمارس على مستوى راق وما زالت بعض المصطلحات الفنية شائعة حتى اليوم مثل (alkali) وهي في العربية: القَلي؛ (alambique) وهي في العربية: الأنبيق؛ و (alquimia)، وهي في العربية: الكيمياء، التي أصابها الانحدار في معناها.

ويمكن التمثيل على المستوى العلمي للعرب بعدد من المجالات، ولكننا سنخصص في هذه الدراسة علم الفلك. وتوجد مفردات ليس في الرومانسية الايبيرية وحسب، بل في عدة لغات أخرى مثل (nadir)، وهي في العربية: نُظَير؛ (zenith)، وهي في العربية: (سَمْتَ) (الرأس)، والكثير من التسميات المتعلقة بالنجوم.

وليس من الممكن حصر المفردات العربية ـ حوالى ٨٠٠ ـ التي ما تزال مستعملة في شبه الجزيرة (وفي أماكن أخرى من أوروبا)، أما الانتقاء فسيكون اعتباطياً في

أحسن الأحوال. ولكن الأمثلة المذكورة في ما سبق تساعد في تبيان كثرتها وإثبات أن التراث اللغوي للعرب يمكن أن يوضع بحق على قدم المساواة مع هندستهم المعمارية البادية للعيان في شبه الجزيرة.

المراجع

Books

Baldinger, Kurt. *La Formación de los dominios lingüísticos en la Península Ibérica.* 2nd ed. Madrid, 1971.

Bruguera, Jordi. *Història del Lèxic Català.* Presentacio general de J. Solà. Barcelona: Enciclopedia Catalàna, ©1985.

Corominas, Joan. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana.* Madrid: Gredos, [1954-1957]. 4 vols. (Biblioteca románica hispánica. 5. Diccionarios etimológicos)

Holtus, Günther, Michael Metzeltin and Christian Schmitt (eds.). *Lexicon der romanistischen Linguistik.* Tübingen, 1991-1992. 2 vols.

Lapesa, Rafael. *Historia de la lengua española.* Prólogo de Ramón Menéndez Pidal. 8th ed. Madrid: Gredos, 1980. (Biblioteca románica hispánica. III, Manuales; 45)

Lautensach, Hermann. *Iberische Halbinsel.* München: Keysersche Verlagsbuchandlung, [1964]. (Geographische Handbucher)

Pellegrini, Giovanni Battista. *Gli arabismi nelle lingue neolatine.* Brescia, 1972.

Silva Neto, Serafim. *História da língua portuguêsa.* 2nd ed. Rio de Janiero: Livros de Portugal, 1970. (Coleção brasileira de Filologia portuguêsa)

Periodicals

Carvalho, J. Barrados de. «Sur l'introduction des chiffres arabes au Portugal.» *Bulletin des études portugaises*: vol. 20, 1958.

Santos, M. J. Moura. «Importação lexical e estruturação semântica, os arabismos na língua portuguesa.» *Biblos*: vol. 56, 1980.

Solà-Solé, J. M. «El Artículo "al-" en los arabismos del iberorománico.» *Romance Philology*: vol. 21, 1968.

Theses

Pötters, Wilhelm. «Unterschiede im Wortschatz der iberoromanischen Sprachen.» (Ph. D. Dissertation, University of Cologne, 1970).

Walsh, John Kevin. «The Loss of Arabisms in the Spanish Lexicon.» (Ph. D. Dissertation, University of Virginia, 1967).

التأثير العربي في الشعر الغزلي الأوروبي

روجر بواز(*)

ما زال الكثيرون من الباحثين المتخصصين في العصر الوسيط يقاومون الاعتراف بأثر الثقافة العربية في أوروبا العصر الوسيط [ويصرون على] أن هذا الأثر لا يتجاوز مجرد أخذ بعض وسائل الترف والرفاهية عن العرب. ولقد أقرت أوروبا عن طيب نفس بدَيْنها تجاه العرب كوسطاء في نقل الفلسفة والطب والرياضيات عن الإغريق لأن مثل هذا الإقرار لا يقوض أساس الأسطورة المتداولة عن الهوية الثقافية الأوروبية، ذات الأصول الفكرية والفنية الإغريقية ـ الرومية والمشربة بالأخلاق المسيحية. صور هذا النقل كما لو أنه كان «صفقة تجارية شبيهة بشراء سلعة من السلع من أحد المخازن»[1]. وقد افترض [هؤلاء الباحثون] بناء على ذلك أن العرب لعبوا دوراً سلبياً خالصاً في هذه العملية. من هنا سيبدو تقليد الحب النبيل (Courtly Love) أوروبياً خالصاً لأنه متصل بالقواعد والأصول التي يقوم عليها المجتمع المهذب والمثل الفروسية المسيحية ـ كما أنه يشكل جذر المفهوم الحديث للحب الرومانسي. لهذا السبب سوف يقول العديد من الناس إنه من الأمور المنافية للعقل الادعاء بأن هذا [النمط من الحب] قد نشأ نتيجة للروابط الثقافية التي نشأت مع العالم العربي. منذ مئة عام تقريباً لم يجرؤ أي باحث على المجاهرة بهذا الادعاء، وفي الحقيقة أن البحث في موضوع الدَّيْن الثقافي الذي يدين الأوروبيون به للعرب قد أصبح من المحرمات، بدءاً من المرحلة الاستعمارية، التي تبدأ من وجهة النظر العربية منذ حملة نابوليون على

(*) روجر بواز (Roger Boase): أستاذ الدراسات الإسبانية ومؤرخ يعنى بأثر العرب في أوروبا. درّس في جامعتي فاس ولندن.

قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح، وترجم المقتطفات عن البروفنسية والإسبانية عبد الواحد لؤلؤة.

(1) Maria Rosa Menocal, «Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry,» *Hispanic Review*, vol. 49 (1981), p. 51.

مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١)، واستمر هذا التحريم سارياً إلى سنوات الثلاثينيات من هذا القرن عندما بدأ البحث خارج إسبانيا [في الموضوع] من جانب باحثين مثل لورنس ايكر (Lawrence Ecker) وهنري بيريس (Henri Pérès) واميل ديرمينغيم (Emile Dermenghem) وايفاريست ليفي ـ بروفنسال (Evariste Lévi-Provençal) وأ.ر. نيكل (A.R. Nykl). وحتى في إسبانيا فإنه في الوقت الذي ظهر فيه العمل الرائد لكل من خوليان ريبيرا اي تارّاغو (Julián Ribera y Tarragó) وميغيل آسين بالاثيوس (Miguel Asín Palacios) واميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez) ورامون مننْدث بيدال (Ramón Menéndez Pidal) واميريكو كاسترو (Américo Castro) وآخرين، فان باحثين آخرين، مثل كلوديو سانشيز ـ البورنوز (Claudio Sánchez-Albornoz) ومارسيلينو مننْدث اي پيلايو (Marcelino Menéndez y Pelayo) قد عزوا معظم عيوب إسبانيا وعللها، وخصوصاً «تأخرها الثقافي»[٢]، إلى أثر الاسلام المميت في نزع الهوية الأوروبية [عن إسبانيا].

لقد أعلن دنيس دي روجمون (Denis de Rougemont)، الذي أصاب شهرته بسبب نظريته الغريبة التي تقول إن الحب النبيل هو نتاج البيئة التطهرية الهرطوقية، عام ١٩٥٦ في الطبعة المزيدة والمنقحة من كتاب الحب والمجتمع *(Passion and Society)* إنه لم يعد ضرورياً بعد اليوم الحديث عن «أثر أندلسي» في شعراء التروبادور لأن الأمر بالنسبة له أصبح بديهياً:

«إن باستطاعتي أن أسود الكثير من الصفحات بمقاطع مقتبسة من العرب والپروفنسال وسوف يعجز متخصصونا العظام في «الهوّة الفاصلة» على الأغلب عن معرفة ما إذا كانت هذه المقاطع المقتبسة قد كتبت شمال البيرينيه [جبال البرتات] أو جنوبها. لقد سوي الأمر»[٣].

لكن الأمر لم يسوَّ بعد للأسف، والعلاقة بين الشعر العربي والشعر الپروفنسي أكثر تعقيداً مما يريدنا دي روجمون أن نعتقد. والمتخصصان الاثنان في «الهوّة الفاصلة»، (واللذان يذكرهما هو في الفقرة نفسها) هما الباحثان اللذان ينتسبان إلى القرن التاسع عشر ارنست رينان (Ernest Renan) وراينهارت دوزي (Reinhart Dozy). ويبدو أن الباحثين الحديثين ما زالوا يجدون أن من الصعب عليهم أن يديروا

---

(٢) لقد صاغ هذه العبارة إرنست روبرت كورتيوس، في: Ernst Robert Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, translated from the German by Willard R. Trask (Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1953), pp. 541-543.

(٣) Denis de Rougemont, *Passion and Society*, translated by Montgomery Belgion, rev. ed. (London: Faber and Faber, 1956), pp. 106-107.

ظهورهم للأحكام السلبية التي أعلنها هذان المستشرقان.

وبعد أن يسلم ارنست رينان بأن اللغتين القشتالية والبرتغالية ليستا اللغتين الرومانسيتين الوحيدتين اللتين تتضمنان كلمات مستعارة من العربية يكتب قائلاً:

«أما بخصوص التأثيرات الأدبية والتعاليم الأخلاقية فقد بولغ فيها كثيراً؛ فلا الشعر أو الفروسية البروفنسيان يدينان بشيء للمسلمين. إن هوّة تفصل شكل الشعر الرومانسي وروحه عن الشعر العربي وروحه؛ وليس هناك أي دليل على أن الشعراء المسيحيين عرفوا بوجود الشعر العربي، ويمكن المرء أن يجزم أنهم حتى لو علموا بوجود [هذا الشعر] فإنهم لم يكونوا قادرين على فهم لغته وروحه»(٤).

أما وجهة نظر دوزي بهذا الخصوص فهي أقل ميلاً إلى التوصل إلى تسوية للأمر:

«[أما] بخصوص إمكانية وجود تأثير مباشر للشعر العربي على الشعر البروفنسي، والشعر الرومانسي بعامة، فلم يبرهن من قبل على وجود مثل هذا التأثير ولن يبرهن في المستقبل على ذلك، إننا نعدّ هذه القضية باطلة ولا أساس لها: ونتمنى ألا نراها تناقش مرة أخرى رغم قناعتنا بأن ذلك سوف يستمر إلى وقت طويل. فلدى كل واحد منا فرسه المحبب إلى نفسه!»(٥).

إن كلمات دوزي المعبرة «لم يُبرهَن عليه ولن يُبرهن» تفضح افتقاره إلى النزاهة والتجرد النقديين، خصوصاً أن المرء لا يتوقع هذا الانحياز من جانب واحد من مؤرخي إسبانيا المسلمة الكبار. تذكرنا نبرة هذه الكلمات برد ألفريد جانروا (Alfred Jeanroy) على فرضية خوليان ريبيرا (التي أعلن عنها عام ١٩٢٨) بأن كلمة (trobar) قد تكون مأخوذة من الكلمة العربية «طرب» (التي تعني يغني، يعزف موسيقى؛ أن يثير الفرح أو الأسى؛ أن يفرح): «لن تستطيع أصول الكلمات العربية التي يعزوها ريبيرا إلى كلمة تروبادور (troubadour).. أن تقنع أحداً»(٦).

أما صموئيل شتيرن (Samuel Stern) فيقتبس السطور التي أوردتها لدوزي

---

(٤) Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitique*, 4ème, éd. rev. et augm. (Paris: Michel Lévy Frères, 1863), p. 397.

والترجمة هنا لي وفي كل موضوع آخر من الدراسة ما لم يذكر خلاف ذلك.

(٥) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age* (Leyde: E. J. Brill, 1849), p. 611.

(٦) *La Poésie des troubadours* (1934), vol. 1, p. 75, note (2).

نقلاً عن: Maria Rosa Menocal, «The Etymology of Old Provençal *Trobar, Trobador*: A Return to the Third Solution,» *Romance Philology*, vol. 36 (1982-1983), pp. 137-153.

مصادقاً على صحتها وذلك في ورقة قدمها في سبوليتو (Spoleto) عام ١٩٦٤. وقد كان الاستنتاج الذي خرج به شبيهاً باستنتاج دوزي:

«إن كون شعراء التروبادور لم يتصلوا اتصالاً مباشراً بالشعر العربي هو نتيجة مباشرة للحقيقة التي لا جدال فيها والتي تقول إنهم لم يعرفوا [ذلك الشعر]، ولا يمكن أن يكونوا قد عرفوه بصورة تكفي لكي يفهموه... وفي رأيي، ولا أظن أن الأمر يتطلب عناء التفكير من جانب الآخرين، أن من المبرر الشك في أن أي عنصر من عناصر شعر التروبادور كان نتيجة لتأثير الشعر العربي»(٧).

لكن كيف نستطيع أن نتيقن تماماً من كون شعراء التروبادور لم يعرفوا شيئاً من العربية؟ وكيف يمكن أن نكون متيقنين تماماً من أنهم لم يحصلوا على ترجمة تقريبية غير دقيقة لكلمات الأغنية إذا استساغت أسماعهم الموسيقى والإيقاع والقوافي؟ رغم أن شتيرن لا ينكر وجود «تشابهات بين مفهوم شعراء التروبادور للحب وبعض الأفكار الخاصة بالحب التي ورد ذكرها في الأدب العربي»، فإنه يستنتج قائلاً إنه: «يمكن تفسير هذه التشابهات بوصفها تطورات متوازية لا ترتبط بأية علاقة وراثية»(٨).

وفي عام ١٩٧٦، عندما أفضيت إلى باحث أمريكي التقيته في أحد المؤتمرات بأنني أقوم ببعض الأبحاث حول ما دعاه الباحثون «الحب النبيل» (amour courtois) وإنني أميل إلى تفضيل نظرية الأصول العربية حاول صرفي عن ذلك قائلاً: «أظن أن صموئيل شتيرن قد برهن على عدم صحة هذه النظرية بصورة نهائية». ولحسن الحظ لم يردعني هذا الكلام [عن مواصلة بحثي]: فبعد أن أنجزت استعراضاً تاريخياً لما دعوته بالدراسات حول الحب النبيل، أدركتُ أنه لا يوجد في التاريخ الأدبي أو الثقافي أية مطلقات ثابتة؛ وأن النظريات تتغير بتغير أمزجة العصور وأن الباحث الذي يدعي النزاهة والتجرد الكاملين هو عادة من أكثر الباحثين تحيزاً وميلاً إلى الهوى. ولا يعني هذا اتفاقاً أنني أحكم على التراث البحثي كله [حول الموضوع] بالإخفاق منذ البداية. إن ماريا روزا مينوكال متواضعة للغاية إذ تشير ضمناً إلى أن الرؤية البديلة التي تطرحها وتتضمن القول بالنسب المختلط للثقافة الأوروبية هي مجرد أسطورة تبغي من ورائها تعديل بعض الأساطير السائدة(٩).

استناداً إلى نتائج البحث التي توصلت إليها وبناء على تقييمي للأدلة والشواهد فما زلت أعتقد أنه يمكن تعريف الحب النبيل بوصفه «ظاهرة ثقافية شاملة.. برزت

---

(٧) Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 216-217 and 220.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٩) Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987), p. 16.

في البيئة الأرستقراطية المسيحية التي كانت عرضة للتأثيرات العربية ـ الإسبانية»[١٠]. ورغم أن شعراء التروبادور أنفسهم قد استخدموا تعبيرات أخرى مثل «الحب الرفيع» (fin amors) و«الحب الطيب» (bon amors) و«الحب الحقيقي» (verai amors) (وتعبيرات أخرى مشابهة في اللغات الرومانسية الأخرى)، فإن الحب النبيل هو الوصف الملائم لمفهوم للحب ولد تراثاً في الأدب الأوروبي يمتد من القرن الثاني عشر إلى عصر النهضة، ويمكن بالتالي أن نطلق هذا الوصف على الأدب نفسه[١١]. وسواء عولج هذا التقليد الأدبي أو الشعري بصورة جديدة أو تهكمية فقد انتقل من شعراء التروبادور البروفنسيين وانتشر، وهو واضح وجلي في أعمال معظم شعراء العصر الوسيط وروائييه الكبار بمن فيهم بيرنار دي ڤيتادورن (Bernart de Ventadorn) وغيوم دي لوريس (Guillaume de Lorris)، وكريتيان دي ترويس (Chrétien de Troyes)، وهاينريخ فون مورنغن (Heinrich von Morungen)، وڤولفرام فون ايشينباخ (Wolfram von Eschenbach)، وغوتفريد فون ستراسبورغ (Gottfried von Strassburg)، وكافالكانتي (Cavalcanti)، ودانتي (Dante) وبيترارك (Petrarch)، واوسياس مارتش (Ausias March) وتشوسر (Chaucer) وجون غاور (J. Gower) ومالوري (Malory)، وماري دو فرانس (Marie de France)، وتشارلز دورليانز (C. d'Orléans)، وسانتيانا (Santillana)، وديبغو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro)، وفيرناندو دي روخاس (Fernando de Rojas). وهو أيضاً ذو أهمية مركزية في بعض أعمال كتاب عصر النهضة مثل جيل فيستني (Gil Vicente) وغارسيلازو (Garcilaso).

تتمثل السمات الأساسية لهذا التصور الخاص بالحب في استقلالية المحبوبة وإخلاص المحب وخضوعه، في السرية وفي الاعتماد المتبادل بين الحب والشعر وقدرة الحب على رفع صاحبه إلى مقام النبلاء رغم أن الحب ينطوي في الوقت نفسه على قوة مدمرة. وقد كانت المحبوبة تتحلى بصفات الحاكم المطلق أو كمال الآلهات. كان المحب يتعهد بخضوع تام أن يخدم المحبوب كما لو أنه كان خادماً تابعاً أو عبداً، وكل ما كان يطلبه هو إبداء مجرد إشارة اعتراف بالأعمال التي يقوم بها المحب من أجل المحبوبة. وبما أن إظهار العواطف على الملأ قد يلحق الأذى بشرف المرأة

---

(١٠) Roger Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship* (Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, ©1977), pp. 129-130.

(١١) نادراً ما استعمل شعراء العصر الوسيط النعت «نبيل» (Courtly) ليصفوا به الحب بهذه الطريقة، لكن التعبير مناسب هنا لأنه يدل على الأخلاق الرفيعة وعلى الوسط الذي ازدهر فيه هذا التقليد في الحب. انظر: المصدر نفسه، ص ٤، الهامش رقم (١).

المحبوبة، خصوصاً إذا كانت متزوجة، فإن الحذر كان الشرط الأساس الذي يجب التمسك به في أي اتصال جنسي قد تمنّ به المحبوبة على المحب. ويشرح هذا الأمر العادة المتعارف عليها لدى الشعراء والتي كان الشاعر بموجبها يخفي هوية المحبوبة بإعطائها اسماً مختلفاً أو «كنية» (Senhal). إن المحب في مسعاه ليصبح جديراً بحب محبوبته يعمل على اكتساب عدد من الصفات الأخلاقية والفروسية الرفيعة. أما إذا كانت المحبوبة سهلة المنال فإن الحب يتوقف عن كونه أمراً مشرفاً وشاقاً مثيراً للحماسة؛ وفي المقابل فإن المحبوبة إذا كانت تمثل نموذج المرأة الجميلة التي ليس لديها رحمة ولا شفقة (belle dame sans merci) فإن الأعراض التقليدية للعشق - الأرق والضعف والهزال والرجفة والإصابة بالإغماء والشحوب وامتقاع اللون - قد تتطور إلى نوع من أنواع مرض السوداء لتقود في النهاية إلى الموت. وبما أن هذا المفهوم الخاص بالحب قد تأسس على التعايش المشكوك فيه بين الرغبة الشبقية والطموح الروحي، فقد انطوى هذا النوع من أنواع الحب على مفارقة ضدية متأصلة فيه. ولنقتبس من ف. اكس. نيومان (F. X. Newman) فقد كان هذا «الحب محرماً ويدعو في الوقت نفسه إلى سمو الأخلاق، [كان] مشبوب العاطفة ويتسم بضبط النفس، مذلاً ويعلي من شأن المرء، بشرياً ومتعالياً في الوقت نفسه»[١٢].

وباستثناء التناظر الذي أقمته مع الإقطاع فإن الصفات الرئيسية [لهذا النوع من الحب] التي ذكرتها جميعها موجودة في التراث الشعري العربي المعروف بالحب العذري الذي يمكن رده إلى الشعر الذي قالته بنو عذرة، وهي قبيلة اشتهر أبناؤها بأنهم شهداء الحب الذي لا يعوض ولا ينسى، في القرن الأول الهجري/السابع الميلادي، وإلى جميل بن معمر العذري (توفي عام ٨٢هـ/٧٠١م) - وهو شاعر عرف باسم جميل بثينة نسبة إلى محبوبته بثينة - بصورة خاصة. ولقد درس هذا التقليد من تقاليد الحب وصيغت مبادئه بوضوح في العديد من الرسائل، وأكثر هذه الرسائل شهرة كتاب الزهرة[١٣] لمحمد بن داود الأصفهاني (٢٥٥هـ/٨٦٨م - ٢٩٧هـ/٩١٠م)، الذي وضعه

---

(١٢) Francis X. Newman, ed., *The Meaning of Courtly Love* (Albany, NY: State University of New York Press, 1968), p. vii.

(١٣) Abû Bakr Muhammad Ibn Abî Sulaymân Ibn Dāwūd al-Iṣfahânî, *Kitab al-Zahrah* *(The Book of the Flower)*, the first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrâhîm Ṭûqân (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932).

وفي ما يتعلق بهذا الكتاب وأعمال أخرى مشابهة، انظر: Lois Anita Giffen, *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre* (New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972), and Joseph Norment Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Studies in Islamic Philosophy and Science (Albany, NY: State University of New York Press, 1979).

في بغداد في نهاية القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي، وطوق الحمامة[١٤] لأحمد بن سعيد بن حزم (٣٨٣هـ/ ٩٩٣م - ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) وقد وضعه في قرطبة حوالى عام ٤١٢هـ/ ١٠٢٢م. ويمكننا أن نستنتج أن هذا النوع من الحب الدنيوي المرفوع إلى مرتبة روحية قد نقله الموسيقيون والمغنيات والأسرى والعبيد من إسبانيا المسلمة إلى جنوبي فرنسا. وتمثل المملكة النورماندية في صقلية قناة أخرى من قنوات الاتصال بين الشرق والغرب. وليس كافياً أن نبرهن على أن الشعر العربي/ أو الرسائل المكتوبة عن العشق كانت في متناول شعراء التروبادور البروفنسيين؛ بل إن من الضروري البرهنة على أن هذه التوازيات، التي لا شك فيها، والموجودة بين هذين المفهومين من مفاهيم الحب لا يمكن ردها إلى مجرد عامل الصدفة أو تعدد الأصول. ولكي نستطيع تحقيق ذلك علينا أن نبرهن على وجود دليل أدبي يثبت أنه كان هناك تبادل أو تراسل ثقافيان. و[في الحقيقة] ان الاعتراضات الجدّية التي طرحت حول هذه المسألة لم تجرِ مواجهتها أو الردّ عليها بصورة منتظمة.

يعتقد بيتر درونكه (P. Dronke) وهو أحد المشاركين في النقاش الذي تلا عرض شتيرن لورقته في سبوليتو، أن التوازيات الموجودة بين شعر الحب البروفنسي وشعر الحب العربي تعود إلى مجرد عامل الصدفة، وهو الافتراض الذي يقيم في أساس كتابه **اللاتينية في العصر الوسيط وظهور قصيدة الحب الغنائية الأوروبية** *(Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric)*. في هذا العمل المؤثر، الذي يبدأ بذكر أقدم مجموعة من أغاني الحب التي ألفت في مصر في الألف الثاني قبل الميلاد ويتضمن كذلك أمثلة ايسلندية وبيزنطية وجورجية وعربية ومتعرّبة، يفترض المؤلف أن الحب النبيل، الذي يستخدم هنا كمرادف للتجربة أو الحساسية التي أظهرت إلى الوجود قصيدة الحب الغنائية الأوروبية، هو شيء ممكن الحدوث في العالم كله وقد يحصل «في أي وقت وأي مكان»[١٥]. هناك ثلاثة اعتراضات أساسية على هذه المقاربة: أولها هو أنه يقلل من شأن الجدة التي ينطوي عليها شعر التروبادور البروفنسي، سواء من حيث الأسلوب أو المحتوى، كما أنه يقلل من شأن الأثر غير

---

(١٤) Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl (Paris: Paul Geuthner, 1931), and

أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣).

(١٥) Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love - Lyric*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), p. ix.

العادي الذي أحدثه هذا الشعر في الأدب الأوروبي والأعراف والعادات الأخلاقية الأوروبية كذلك؛ وثانيها هو أنه يسلب التقليد الأدبي الأساسي في العصر الوسيط اسمه: فالحب النبيل في النهاية هو مفهوم نقدي لا يُعرّف فقط وببساطة تجربة فردية بل إنه يعرف محتوى نوع أدبي وظاهرة ثقافية عامة كذلك؛ أما الأمر الثالث فهو أنه قبل القرن الثاني عشر لم يكن هناك إلا الشعر العربي، أو الشعر المتأثر بتقليد القصيدة الغنائية العربية ويتضمن كل الصفات الجوهرية للحب النبيل التي ذكرتها سابقاً. إنها لمبالغة بالطبع أن ندعي، كما فعل كيرتيوس، أن «العاطفة المشبوبة والحزن والأسى التي يولدها العشق هي من اكتشافات شعراء التروبادور الفرنسيين، ومن جاء بعدهم من الشعراء»[١٦]، أو أن عصر النهضة، بالمقارنة مع هذه الثورة، كان، كما يقول لويس (C. S. Lewis)، «مجرد موجة صغيرة على سطح [الحياة] الأدبية»[١٧]. وعلى كل حال فإن الطريقة التي كتب بها شعراء التروبادور عن الحب، وكذلك القرار الذي اتخذوه بالكتابة بلغاتهم الدارجة، كان أمراً ثورياً. وكما كتب ماريو اكويكولا (Mario Equicola) في نهاية القرن الخامس عشر فإن «الطريقة التي وصفوا بها عشقهم كانت جديدة ومختلفة تماماً عن الطريقة التي وصف بها المؤلفون اللاتينيون القدماء الأمر نفسه؛ لقد كتب هؤلاء الشعراء عن الأمر بصراحة وانفتاح دون إظهار أي احترام أو تبجيل أو خوف من تعريض سمعة السيدات اللواتي [يتحدثون عن عشقهن] للأذى والعار»[١٨]. ولقد أوضح ألان بواز (Alan M. Boase) هذه النقطة بصورة جيدة للغاية في مقدمته للمجلد الأول من مختاراته من الشعر الفرنسي:

«لقد عد الاغريق والرومان العشق بصورة عامة، والصينيون لا يختلفون عنهم في ذلك، مرضاً في حالة تجاوزه لحدود المتعة الحسية التي قالوا إنها التعبير الطبيعي عن الحب. وهذا الموقف هو أكثر عداء للعاطفة من استنكار آباء الكنيسة المسيحية المرضي للجنس»[١٩].

وهو يكتب أيضاً:

«يصعب الشك... أن أسلاف هؤلاء الشعراء [أي شعراء التروبادور] من

---

(١٦) Curtius, *European Literature and the Latin Middle Ages*, p. 588.

(١٧) Clive Staples Lewis, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1936), p. 4.

(١٨) «Il modo de descrivere loro amore fu novo, diverso de quel de antichi Latini; questi senza respecto, senza reverentia, senza timore de infamare sua donna apertamente scrivevano». انظر: Mario Equicola, *Libro de natura de amore* (Venice: Lorenzo da Portes, 1525), fol. 194ʳ.

(١٩) Alan M. Boase, *The Poetry of France* (London, 1964), vol. 1, p. xx.

العرب قد وجدوا حقاً في أندلس القرن التاسع وفي عمل ابن حزم العظيم طوق الحمامة - الذي عرف أفلاطون اتفاقاً في وقت كان فيه ذلك الفيلسوف مجرد اسم بالنسبة للغرب»[٢٠].

وفي حين أنني اتفق مع درونكه أن شعر الحب الأوروبي هو حديقة يصعب فصل جذورها المتشابكة بعضها عن بعض وأن «من الضروري أكثر أن نراقب نمو أزهارها»[٢١]، فإنه ليس باستطاعتنا الاستمتاع [بجمال] هذه الأزهار ما لم نقم بعقد المقارنات، وحسب علمي لم يقم باحث واحد بإجراء دراسة مقارنة لشعري الحب الأوروبي والعربي، ولقد أشرت من قبل إلى بعض الأسباب التي حالت دون إنجاز هذه الدراسة. ينبغي أولاً أن ننمي إطاراً منهجياً مناسباً واضعين نصب أعيننا العمل الذي أنجز في حقل الانتشار الثقافي وخصوصاً عمل نورمان دانيال (Norman Danicl)[٢٢]. وفي دراسة من هذا النوع يمكن أن نقسم العمل إلى خمسة أقسام: القسم الأول يتناول البرهنة على وجود أدلة على الروابط الثقافية بين أوروبا المسيحية والحضارة العربية الإسلامية وسبل الانتشار والانتقال الممكنة (مثل إسبانيا المسلمة وصقلية)؛ القسم الثاني يعالج النظرية الموسيقية وأشكال ممارستها؛ أمّا الثالث فيجيب عن سؤال العناصر الشكلية والأسلوبية؛ والرابع يركز على الموضوعات العامة والموتيفات الخاصة. وأخيراً فإن القسم الخامس يتناول تأثير الأفكار والنظريات الفلسفية مثل الأفلاطونية والصوفية أو الوصف الطبي لمرض سوداء العشق. وأنا مقتنع انه لو أجري مثل هذا البحث بصورة مناسبة فسوف يعجز باحث مثل توبسفيلد (L. T. Topsfield)، من الآن فصاعداً، عن كتابة كتاب عنوانه شعراء التروبادور والعشق يضمنه إشارة مختزلة واحدة إلى ابن حزم وأربع إشارات حذرة، يتكون كل منها من سطر واحد، إلى مصادر عربية - إسبانية افتراضية لا نعرف اسماءها[٢٣].

لن أستطيع في حيز هذه الورقة إلا أن أعرض بعض المادة الخاصة بالقسمين

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢١) Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, vol. 1, p. 56.

(٢٢) Norman Daniel, *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975),

وهو يلاحظ أن «ما أخذ كان على الدوام إما شائعاً ثقافياً أو متعادلاً أو محايداً ثقافياً» (ص ١٧٧)؛ ويلاحظ أيضاً أن «الدور الفعلي الذي لعبته الممارسة الأدبية العربية في الشعر البروفنسي، وفي ما يتعلق بتقاليد الحب النبيل، ما زال موضع خلاف؛ لكن يبدو أن التأثيرات الأصيلة جاءت من مسلمي الأندلس؛ إن الأغاني العربية والرومانسية المختلطة التي تستخدم اللغتين تشير دون لبس إلى عالم مألوف وشائع من الفتيات المغنيات» (ص ١٧٦).

(٢٣) L. T. Topsfield, *Troubadours and Love* (Cambridge [UK], 1975).

الأول والرابع: سوف اذكر بعض الحقائق المتعلقة بالسبل والوسائل الممكنة لعمليات الانتقال والانتشار وأبين عن طريق الاقتباس بعض الثيمات المتوازية بين شعري العشق العربي والأوروبي. وبعض هذه التوازيات ذات طبيعة عامة؛ أما بعضها الآخر فهو شديد التحديد والخصوصية، ويبدو انه يوضح أن بعض فصول طوق الحمامة كان مألوفاً للشعراء في فرنسا وإسبانيا. في البداية سأتحدث عن تغير موازين القوة في نهاية القرن الحادي عشر؛ ثانياً، سوف أشرح الروابط الدبلوماسية وعلاقات التزاوج بين مملكة نافار وخليفة قرطبة؛ ثالثاً، سأؤكد على الدور الذي لعبه الشعراء ـ السفراء العرب؛ رابعاً، سآتي على ذكر العلاقات التي كانت قائمة بين قشتالة ومملكة إشبيلية؛ وأخيراً سوف آخذ في الحسبان الاستيلاء على حصن بربشتر (Barbastro) في أراغون والتأثير الذي مارسته المغنيات في بلاط فرنسا الجنوبية.

وعلى الأقل، إبتداء من القرن العاشر، وما بعده، كان هناك في شبه الجزيرة الايبيرية العديد من سبل الالتقاء والتواصل بين العرب والمسيحيين: الحرب والتجارة والعلاقات الدبلوماسية والتزاوج والهجرة. وعلى كل حال فإنه نتيجة للتغيرات السياسية والاقتصادية المهمة انفتحت سبل جديدة للتواصل بين أوروبا المسيحية ودار الإسلام في نهاية القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر. وأنا أورد؛ بعض التواريخ المهمة: عام ٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م، نهب حصن بربشتر من قبل الفرسان الفرنسيين عام ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م، استيلاء الفونسو السادس على طليطلة، عام ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م، هزيمة الملك الشاعر المعتمد في إشبيلية على يدي [القائد] البربري الورع يوسف بن تاشفين الذي أنهى بذلك فترة ملوك الطوائف [في الأندلس] وبدأ فترة المرابطين؛ عام ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م، الانتهاء من إخضاع صقلية لحكم النورمانديين؛ ١٠٩٦ ـ ١٠٩٩م، الهجمة الصليبية الأولى؛ ١١١٢م، توحيد مملكتي البروفنسال وقطلونية تحت حكم رامون بيرينغير الرابع (Ramon Berenguer IV)؛ ٥١٢هـ/ ١١١٨م، سقوط سرقسطة على يدي الفونسو الأول من أراغون. كان العالم المسيحي يمتد من طرف البحر المتوسط إلى طرفه الآخر: في فلسطين وسوريا وصقلية وإسبانيا، ولقد أصبحت ممالك الأندلس الصغيرة شديدة الضعف بسبب النزاعات الداخلية بحيث إنهم استغاثوا يائسين بالمرابطين البربر من المغرب لكي يتدخلوا؛ وإذ أدركوا متأخرين أن ابن تاشفين لديه طموحات أخرى توجهوا من غير طائل إلى المسيحيين طلباً للمساعدة. وفي الوقت الذي عاشت فيه الممالك المسيحية لإسبانيا الشمالية تحت حماية خليفة قرطبة في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي اختلف الوضع الآن: لقد سعت الممالك المسلمة للحفاظ على وجودها بتقديم الجزية للملوك المسيحيين. مع هذا التغير في موازين القوى صار من المقبول أكثر (كما أتيحت الفرصة كذلك) لتقليد بعض مظاهر الثقافة العربية التي كانت توصف من قبل بأنها ثقافة مخنثة وتسبب الضعف. ومن المفهوم أن فرنسا الجنوبية كانت أكثر قابلية لاستقبال الثقافة العربية المصقولة والمهذبة من قشتالة

التي كان عليها أن تبقى في وضع دائم من اليقظة العسكرية[٢٤]. إن الإحساس الأوروبي بالتأخر الثقافي، خصوصاً في ما يتعلق بأمور الحب والزواج، واضح في قصة خوان مانويل عن نصيحة صلاح الدين لكونت البروفنسال في الكونت لوكانور[٢٥] (El Conde Lucanor).

إن من المدهش أن نجد بدءاً من نهاية القرن الثالث الهجري، التاسع الميلادي علاقة خاصة تتشكل بين مملكة نافار والخلافة في قرطبة. لقد كان لدى الأمير عبد الرحمن الثاني (الذي حكم من ٢٠٦هـ/ ٨٢٢م - ٢٣٨هـ/ ٨٥٢م)، وهزم الملك إينيكو (Enneco) وحلفاءه من بني قَسِيّ عام ٢٢٨هـ/٨٤٣م) جارية من مملكة نافار تدعى قلم؛ وقد كانت تدربت على الغناء والرقص ورواية الأشعار في المدينة كما أنها كانت ماهرة في الخط العربي[٢٦]. كان هذا الخليفة، الذي سعى أن يكون بلاطه منافساً لبلاط هارون الرشيد و[ابنه] المأمون في بغداد، متيماً بطروب والدة ابنه عبد الله إلى حد أنه كان مستعداً للخضوع لكل نزواتها رغم أنها حاولت مرة دس السم له[٢٧]. أما والده الحكم الأول فقد كان شاعراً جيداً وكتب عدداً من القصائد يصف فيها كونه عبداً أو سجيناً من سجناء العشق. لقد كتب يقول: «هكذا يَحْسُنُ التذلّل في الحُرِّ إذا كان للهوى مملوكاً»[٢٨]. أما عبد الله القاسي، (الذي حكم من ٢٧٥هـ/٨٨٨م - ٣٠٠هـ/ ٩١٢م)، فكان شاعراً أيضاً وتزوج أونيكا (Onneca) أو انيغا، وهي أميرة من مملكة نافار ظل والدها فورتين غارسيز من بمبلونة (Fortun Garcés of

---

(٢٤) وعلى سبيل المثال فقد كانت قوات رامون بيرينغير، من وجهة نظر البطل الملحمي القشتالي السيد، واهنة عاجزة كما تدل على ذلك ملابس المقاتلين ومعدات فروسيتهم. انظر: *The Poem of the Cid*, edited by Ian Michael (Manchester, 1975), vol. 2, pp. 992-995.

(٢٥) Juan Manuel [Infante of Castile], *El Conde Lucanor: A Collection of Mediaeval Spanish Stories*, edited with an introduction and translation by John England, Hispanic Classics (Warminster, UK: Aris and Phillips, ©1987), no. (25), pp. 156-167.

إن العبرة الأخلاقية التي نستخلصها من هذه القصة هي أن الفضيلة أهم كثيراً من الأصل والمال، وهي مسألة عالجها شعراء التروبادور البروفنسيون كثيراً في أشعارهم. انظر: Erich Köhler, «Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours,» *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 7 (1964), pp. 27-51.

(٢٦) Henri Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, translated by Mercedes García Arenal (Madrid: Hiperión, 1983), p. 385, note (128).

(٢٧) Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: The Author, 1946), p. 21.

(٢٨) Pérès, Ibid., p. 413.

(Pamplona) (حكم حوالى ٨٨٢ ـ ٩٠٥م) أسيراً في قرطبة طيلة عقدين من الزمان. وقد تزوج محمد بن أونيكا فتاة مسيحية تدعى ماريا ما بين عامي ٢٧٥هـ/ ٨٨٨م و٢٧٧هـ/ ٨٩٠م، وأنجبت له الملك العالم المثقف عبد الرحمن الثالث (حكم من ٣٠٠هـ/ ٩١٢م ـ ٣٥٠هـ/ ٩٦١م)[٢٩]. ويفسر هذا الأمر لماذا وضعت تودة، أو ثودة، الملكة الوصية على عرش نافار، المملكة تحت حماية عبد الرحمن الثالث عندما توفي سانشو غارسيز الأول (حكم من ٩٠٥ ـ ٩٢٥م) عام ٩٢٥م[٣٠]. ولقد تزوج الحكم الثاني (حكم من ٣٥٠هـ/ ٩٦١م ـ ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م)، ابن عبد الرحمن الثالث، والذي قيل إن مكتبته كانت تضم أربعمئة ألف مجلد، فتاة من مملكة نافار جرياً على عادة أسلافه. كان اسم تلك الفتاة أورورا أو صبح، وهي أم هشام الثاني، وكما يقول ابن حزم فقد افتتن [عبد الرحمن الثالث] بحبها[٣١]. ويعلق ابن حزم على تفضيل خلفاء قرطبة للفتيات الشقراوات خصوصاً خلال حكم عبد الرحمن الثالث، وقد نتج عن ذلك أن العديد من الخلفاء كان شعرهم أشقر وكانت عيونهم زرقاً. خلال هذه الفترة نفسها قامت علاقات قوية بين مملكة ليون وقرطبة، وقد أعادت جيوش الحكم الثاني سانشو الأول «البدين» إلى عرش ليون عام ٣٥٣هـ/ ٩٦٤م بعد أن تلقى علاجاً يزيل البدانة على يدي طبيب الخليفة. ولقد جاء الآن دور مغتصب العرش أوردونو الرابع ليسجد أمام الخليفة طالباً المساعدة[٣٢]. كما عرض ملك آخر من ملوك نافار، سانشو غارسيز الثاني (الذي حكم من ٩٧١ ـ ٩٩٤م)، ابنته للزواج من المنصور الذي نصّب نفسه حاكماً (من حدود ٣٧٠هـ/ ٩٨٠م ـ ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م). ولقد تحولت ابنته إلى الإسلام وأصبحت من أشد المتحمسين له. عام ٣٨٣هـ/ ٩٩٣م أرسل فيرمودو الثاني حاكم ليون (من ٩٨٢ ـ ٩٩٩م) ابنته تيريزا إلى المنصور الذي قبلها كجارية له. ثم

---

(٢٩) Roger Collins, *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000* (London; Basingstoke: Macmillan, 1983), pp. 174 and 251,

وقارن: Bernhard Whishaw and Ellen M. Whishaw, *Arabic Spain: Sidelights on Her History and Art* (London: Smith Elder and Co., 1912), p. 79.

(٣٠) Collins, Ibid., p. 266.

(٣١) انظر قائمة خلفاء قرطبة الذين أحبوا والتي يذكرها ابن حزم: عبد الرحمن الأول، الحكم الأول، عبد الرحمن الثاني، محمد الأول والحكم الثاني، في: Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, traducido del Arabe por Emilio García Gómez (Madrid: Rivadeneyra, 1952), p. 74.

ويبدو أن المنصور كان مفتوناً أيضاً بصبح، ويفسر هذا سبب كونه أمر بقتل جارية غنت شعراً كتبه أحد المعجبين يتغزل فيه بصبح (ص ١٢٥). انظر أيضاً: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ٩٠ وما بعدها.

(٣٢) Collins, Ibid., pp. 199-200.

أعتقها في ما بعد ليتزوجها لكنها ظلت على مسيحيتها وترهبنت ملتجئة إلى أحد أديرة ليون بعد وفاة زوجها عام ٣٩٢هـ/ ١٠٠٢م[٣٣].

علينا أن نفهم أن هذه الروابط الدبلوماسية وروابط المصاهرة مع الدول المسيحية قد نظمها سفراء كانوا في غالبيتهم شعراء، وعلى المرء أن يفترض أنه كان لديهم بعض المعرفة باللغات الرومانسية. من الأمثلة المبكرة للدبلوماسي ـ الشاعر يحيى بن الحكم، المعروف بالغزال (the Gazelle) بسبب ما كان يتمتع به من نشاط ووسامة (الذي عاش حوالى ١٥٦هـ/ ٧٧٢م ـ ٢٤٩هـ/ ٨٦٤م)، وهو مدين في نجاحه كدبلوماسي إلى موهبته في كسب ود الناس. وعلى سبيل المثال فإنه إذ أرسل في مهمة إلى بلاد النورماندي حوالى عام ٢٠٧هـ/ ٨٢٢م ارتجل بعض الأشعار التي تغزل فيها بملكة بلاد النورماندي ثودة:

كلفت يا قلبي هوى متعبا ... غالبت منه الضيغم الأغلبا
إني تعلقت مجوسية ... تأبى لشمس الحسن أن تغربا

ولقد فسر أحد المترجمين هذه الأبيات والأبيات التي تليها للملكة. ويقتبس نيكل، الذي نقلت عنه الأبيات السابقة، بعض الأبيات التي كتبها [ابن الحكم] ويقارنها بأغنية غيوم التاسع (Guilhem IX) (وليَم التاسع دوق اكيتانيا (Aquitaine) الذي يعد أول شاعر من شعراء التروبادور) في مرحلة مبكرة[٣٤]. ورغم أن هذه الحادثة قد حصلت قبل قرنين ونصف من ظهور شعر التروبادور فقد تكون هذه هي الطرق التي انتقل بها الشعر العربي في ما بعد. هناك شخص آخر يمكن أن يكون مارس بعض التأثير في شعراء التروبادور في مرحلة مبكرة هو الشاعر والسفير ابن عمار الذي كان يخدم في بلاط المعتمد بن عباد. عام ٤٧١هـ/ ١٠٧٨م وبعد أن أقنع الفونسو السادس من قشتالة بسحب قواته بعد أن هزمه ابن عمار في لعبة شطرنج استحث سيده [ابن عباد] لكي يهاجم مرسية ويخضعها. وقد وعد رامون بيرينغير الثاني من برشلونة أن يعطيه عشرة آلاف دينار إذا وافق الكونت على المشاركة في هذه الحملة[٣٥]. وهكذا تبادل الطرفان الأسرى لإتمام الاتفاق: إذ أرسل ابن أخي الكونت إلى قرطبة كما أرسل الرشيد بن المعتمد، الذي كان شاعراً مثل أبيه وعازفاً ماهراً على

---

(٣٣) Ramón Menéndez Pidal, *Historia y epopeya* (Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1934), pp. 18-21.

(٣٤) Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, pp. 24-26.

(٣٥) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, translated with a biographical introducion and additional notes by Francis Griffin Stokes (London: Darf, 1988), pp. 677-681.

آلة العود[٣٦]، إلى الكونت [في برشلونة]. وعندما لم يتم الدفع في الوقت المتفق عليه احتجز الكونت ابن عمار والرشيد. [وفي الحقيقة] إنه لم يتم إطلاق سراح الرشيد إلا بعد أن تسلم الكونت ثلاثين ألف دينار بعضها مضروبة من معدن خسيس. ومن المحتمل جداً أن يكون رجال الحاشية في بلاط رامون بيرينغير الثاني قد درسوا شعر هؤلاء الشاعرين. وفي ما يلي نورد مثالاً من شعر ابن عمار يعرف فيه الشاعر طبيعة الحب:

جاء الهوى ـ فاستشعَروه ـ عارَهْ ... ونعيمَه ـ فاستعذِبوه ـ أوارَهْ
لا تطلبوا في الحبّ عِزّاً إنما ... عُبدانه في حكمِهِ أحرارَهْ[٣٧]

كان من المألوف خلال هذه الفترة أن يعقد المسيحيون والمسلمون تحالفات بين بعضهم البعض. و«ملحمة السيد» مستوحاة من أحداث وقعت في حياة رودريغو دياز دي فيفار (Rodrigo Díaz de Vivar) وهو واحد من حلفاء المعتمد وقد أصبح بعد مدة قصيرة حاكماً مستقلاً لبلنسية (حكم من ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م ـ ٤٩٣هـ/١٠٩٩م) كما أن صديق السيد المسلم ابن غلبون (Abengalbón) يصور [في القصيدة] بأنه أكثر نبلاً بكثير من وارثي الحكم الأشرار في كاريون (Carrión) الذين يحتشد بهم بلاط الفونسو السادس. كما أن الفونسو نفسه قضى بعض شبابه في المنفى في بلاط طليطلة المسلم، وعندما عجزت زوجته الخامسة عن إنجاب وريث ذكر لعرشه أخذ كنة المعتمد «سيّدة» زوجة له أو خليلة، وصار اسمها ماريا أو إيزابيل[٣٨]. حدث هذا عام ٤٨٤هـ/ ١٠٩١م أو ٤٨٥هـ/١٠٩٢م، ولقد توفيت [المرأة المذكورة] وهي تضع وليدها بعد بضع سنوات، ويفترض أن ابنها سانشو خلف أباه في الحكم إذا لم يكن قتل في معركة إقليش (Uclés) عام ٥٠١هـ/١١٠٨م. وبما أنه من غير المسموح في الإسلام أن تتزوج فتاة مسلمة من رجل مسيحي فإن هذه الواقعة تعكس السقوط التراجيدي لملكة إشبيلية. ونحن نعثر على وصف رومانسي لكيفية وقوع هذه الأميرة المسلمة في الحب من خلال السماع في كتاب الفونسو العاشر **تاريخ إسبانيا** *(Estoria de*

---

(٣٦) Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesia andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus pricipales temas y su valor documental*, p. 282.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٨. انظر أيضاً: ابن عمار، الديوان.

(٣٨) Colin Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, 3 vols. (Warminster, UK: Aris and Phillips, ©1988-©1992), vol. 1: *711-1150*, chap. 883 of Alfonso X's *Estoria de España*, pp. 104-107.

ويقول النقش على ضريحها إنها زوجة ألفونسو وابنة المعتمد: «H.R. Regina Elisabet uxor Regis Alfonsi; filia Benavet Regis Sibiliae; quae prius Zayda fuit vocata».

انظر: Whishaw and Whishaw, *Arabic Spain: Sidelights on Her History and Art*, p. 255.

España): «لقد وقعت في حبه؛ ولم تفعل ذلك إذ وقع بصرها عليه (إذ إنها لم تره من قبل أبداً)، بل نتيجة لشهرته وسمعته الطيبة التي كانت تنمو مع الأيام»[(٣٩)]. إن ابن حزم يكرس فصلاً قصيراً في كتابه **طوق الحمامة** لهذا الموضوع ملاحظاً أن «ربات القصور المحجوبات من أهل البيوتات»[(٤٠)] عادة ما يقعن في هذا النوع من الحب، كما أن الحب عن بُعد (amor de lonh) هو الموضوع المركزي بالطبع للشعر الذي كتبه أحد شعراء التروبادور البروفنسيين الأوائل جوفري روديل (Jaufre Rudel) الذي تغزل فيه بكونتيسة طرابلس[(٤١)].

أخيراً علينا أن نأخذ في الحسبان الأصداء الممكنة للحملة العسكرية التي جندت لاقتحام حصن بربشتر المسلم في أراغون من قبل الجيش النورماندي وبعض فرسان فرنسا الجنوبية ومن بينهم غيّوم الثامن والد أول الشعراء التروبادور. واستناداً إلى المؤرخ العربي ابن حيان فقد كانت الحملة العسكرية بقيادة «قائد فرسان روما». أي غيوم دو مونتروي (Guillaume de Montreuil) الذي كان يعمل في خدمة البابا الكسندر الثاني[(٤٢)]. أما أماتوس دي مونت كاسينو (Amatus de Monte Cassino) فيذكر في كتابه **تاريخ النورمانديين** *(Historia Normannorum)* (الذي كتب ما بين عامي ١٠٨٠ ـ ١٠٨٣م): أن قائد الحملة كان روبرت كريسبان (R. Crespin) وهو سيد نورماندي ومغامر[(٤٣)]. وما هو أكيد بالنسبة لنا هو أنه كان من بين ما غنمته الحملة عدد كبير من الجواري اللواتي يذكر أماتوس أنهن كن ألفاً وخمسمئة معظمهن أصبحن عازفات عود ومحظيات في بلاطات فرنسا الجنوبية. ورغم الوعد الذي قطعته الحملة بالعفو عن أهل البلدة فإن ستة آلاف من الهاربين قد ذبحوا، ثم أجبر جميع أرباب البيوت على العودة إلى بيوتهم مع نسائهم وأطفالهم.

يكتب مؤلف عربي عاصر الأحداث ان «كل فارس منح بيتاً، كما أن كل ما

---

(٣٩) «Se enamoró dell; et non de uista ca nunqual uiera, mas de la su buena fama et del su buen prez que cresçie cada día», Smith, ed. and tr., Ibid., vol. 1, p. 104.

لقد كانت تملك حصون ترنكة (Cuenca) وأوكانيا (Ocaña) وإقليش (Uclés) وكونسيغرا (Consuegra)، ولكنها كانت كما هو واضح بحاجة إلى حام يحميها.

(٤٠) Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*, p. 98.

(٤١) انظر: Leo Spitzer, *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*, Studies in the Romance Languages and Literature; no. 5 (Chapel Hill: University of North Carolina, 1944).

ونعثر على هذه الثيمة في الشعر الصقلي لدى اياكوبو دا ليتيني (Iacopo da Lentini) وشعراء آخرين.

(٤٢) Dozy, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*, p. 657.

(٤٣) Smith, ed. and tr., *Christians and Moors in Spain*, vol. 1, p. 84.

يحتويه ذلك البيت من نساء وأطفال ومال أصبح ملكاً له. . كما أن الكفار، بسبب القسوة التي ينطوون عليها، أبهجهم أن ينتهكوا أعراض الزوجات والبنات أمام أعين أزواجهن وآبائهن»[٤٤].

لكن المسيحيين بعد أن تصرفوا كبرابرة حقيقيين انسحروا فيما بعد بأسلوب حياة العرب. ويروي ابن حيّان كيف أن تاجراً يهودياً من أصدقائه زار واحداً من الأمراء المسيحيين في بربشتر ليفاوضه حول إمكانية افتداء بنات قائد الحصن السابق من الأسر. كان هذا الأمير الذي يرتدي ثياباً عربية مكلفاً بإدارة سجن الحريم، وقد طلب من إحدى الفتيات أن تعزف له على العود وتغني وأبدى إشارات الابتهاج كما لو أنه فهم الكلمات. وبعد أن انتهى من سماع الأغنية صرف اليهودي قائلاً إن المتعة التي يحس بها مع جواريه أهم لديه من جميع الذهب الذي قد يتلقاه كفدية[٤٥]. وسواء كان ذلك الأمير هو غيوم الثامن دوق اكيتانيا أم لا، فإن الشيء الأكيد بالنسبة لنا هو أن غيوم قد تلقى حصته الكاملة من الأسرى. ومن المحتمل بالتالي أن ابنه غيوم التاسع ورث عنه بعض الفتيات العربيات المغنيات عندما خلفه على العرش عام ١٠٨٦م وهو لما يزل غض العود في سن الخامسة عشرة. لقد واصل غيوم التاسع عقد صلاته العائلية مع إسبانيا، وعندما مات سانشو الأول حاكم أراغون في حصار وَشْقَة (Huesca) عام ١٠٩٤م تزوج أرملة الملك الشابة فيليبا التي «ضمت حاشيتها بالتأكيد بعض المغنين أو الشعراء الجوالين أو المغنيات اللواتي يشبههن من جرى أسرهن في بربشتر»[٤٦]. إضافة إلى ذلك فإن اخواته قد تزوجن على التوالي بيتر الأول من أراغون والفونسو السادس من قشتالة؛ كما أن إحدى بناته تزوجت راميرو الثاني من أراغون. أما والده فقد دفن في سانتياغو دي كومبوستيلا (Santiago de Compostela)، كما أن ابنه توفي في ذلك المكان وهو في طريقه إلى الحج عام ١١٣٧م. وإذا تذكرنا أن ابنته الكبرى هي اليانور الاكيتانية، الراعية العظيمة لشعراء البلاط، والتي أصبحت بعد طلاقها من لويس السابع زوجة هنري بلانتاجينيه (H. Plantagenet) ووالدة ريتشارد قلب الأسد فلسوف ندرك وقتذاك كيف أن الأفكار التي تمت استعارتها من

---

(٤٤) Dozy, Ibid., p. 658.

(٤٥) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*, 2 vols, 3ème éd. rev. et augm. (Amsterdam: Oriental Press, 1965), vol. 2, pp. 345-348.

واستناداً إلى معجم ياقوت الحموي الجغرافي فقد كان من ضمن الغنائم ٧٠٠٠ فتاة شابة عُرضن في ما بعد على حاكم القسطنطينية.

(٤٦) Angus Mackay, *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500* (London: Macmillan, 1977), p. 93.

إسبانيا المسلمة قد تكون وصلت في ما بعد إلى انكلترا وفرنسا الشمالية. [وفي الحقيقة] فإن الإشارات العديدة إلى إسبانيا في قصائد جميع شعراء التروبادور تخبرنا بالقصة نفسها(٤٧).

لقد تم الحفاظ على التقليد الشعري الغنائي العربي من خلال المؤسسة الاجتماعية للفتيات المغنيات أو القيان اللواتي يمكن أن نقارن موقعهن في المجتمع بموقع فتيات الغيشا في اليابان. إن وصف المحبوب في شعر العشق العربي مدين كثيراً لشخصية القينة الملتبسة التي علمها سيدها أن تقوم بدور المحبوبة التي تتمتع بصفات المحبوبات في الحب النبيل: لقد كانت مغناجة، حيية، متطلبة، خداعة، توقظ الآمال ولكنها نادراً ما تجعل هذه الآمال تتحقق حيث إنها توهم كل رجل بأنها تقصده وحده بكلامها. وكما يبين الجاحظ في كتاب رسالة القيان:

«إن القَينَةَ لا تكاد تُخالص في عشقها، ولا تُناصح في ودِّها، لأنها مُكتَسَبَةٌ ومجبولةٌ على نصب الحِبالة والشَرك للمتربِّطين»(٤٨). . . «وإذا رفت القينةُ عقيرة حلقها تغنّي حدّق إليها الطرفُ وأصغى نحوها السمعُ، وألقى القلب إليها الملك. . فيتولّد منه مع السرور حاسّة اللمس»(٤٩) وبالتالي فإن الفتاة تعمل على إمتاع الحواس جميعها. «وأنهن يجمعن للإنسان من اللذات ما لا يجتمع في شيء على وجه الأرض»(٥٠).

وإذا كان من المفترض في القيان خلال القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أن تروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً، يكون الصوت فيما بين البيتين إلى أربعة أبيات(٥١) فإن المرء قادر على تخيل الأثر الذي مارسته آلاف من القيان على المجتمع في فرنسا الجنوبية ولهجاته الرومانسية المختلفة. لقد أثارت مواهب تلكم الفتيات الإعجاب في بلاط ممالك قشتالة وأراغون وناڤار، ونحن نعلم على سبيل المثال أن سانشو غارثيا، كونت قشتالة (الذي حكم من ٩٩٥ ـ ١٠١٧م) قد تلقى هدية قوامها عدد من القيان والراقصات من خليفة قرطبة(٥٢). ولقد تواصل الاستمتاع بهذه الأغاني في إسبانيا المسيحية خلال القرن الرابع عشر. ويخبرنا خوان رويث، كبير

---

(٤٧) انظر: Carlos Alvar, *La Poesía trovadoresca en España y Portugal* (Madrid: Cupsa Editorial; Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1977).

(٤٨) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، رسائل الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩)، ج ٢، ص ١٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٥٢) Ramón Menéndez Pidal, *Poesía árabe y poesía europea* (Madrid: Espasa-Calpe, 1941), p. 33.

كهنة هيتا، أنه كتب العديد من الأغاني لتغنيها القيان المسلمات الأندلسيات وهو يذكر كذلك قائمة بالآلات الموسيقية التي يعدّ استعمالها غير مناسب في هذه الأغاني(٥٣).

بعد أن برهنا على عدم وجود مشكلة في ما يخص وسائل الانتقال والانتشار الثقافيين دعونا نعود ثانية إلى مسألة الثيمات المتوازية، وإنه ليبدو لي أن المظهر الأساس من مظاهر الحب النبيل يتمثل في موقف المحب من تقديم شروط الطاعة والولاء [للمحبوبة]. وأنا أفكر في هذا السياق ببيرنار دي ڤينتادورن:

أيتها السيدة الطيبة، أنا لا أسألكِ
سوى أن تتخذيني خادماً،
سيخدمك كما يخدم سيداً نبيلاً،
مهما يكن نصيبي من الجزاء(٥٤).

بصورة مماثلة يسأل غيوم التاسع، الذي تتصف العديد من قصائده بالبذاءة، محبوبته أن تجعله واحداً من عبيدها قائلاً إنه سوف يسلم بالخضوع لها مهما فعلت ضده(٥٥). ان اسم العباس بن الأحنف، من بين الشعراء العرب [جميعاً]، (توفي عام ١٩٠هـ/ ٨٠٦م) يثب إلى الذاكرة للتوّ إذ يقول للمحبوبة: أنا عبدُك، عذّبيني إن شئتِ، أو افعلي بي ما تشائين، مهما يكن ذلك(٥٦) ويقول:

إقبلوا وُدّي، فقد أهديتُه ثم كافوني بصدّ، فهو وُدُّ
هذه نفسي لكم موهوبةٌ خيرُ ما يوهَبُ ما لا يُستَرَدُّ(٥٧)

ولقد قيل من قبل إن العباس [بن الأحنف] متفرد في «عرضه المتماسك المتناغم لحبه النبيل أمام المحبوبة»(٥٨). وعلى كل حال فإن هناك العديد من الشعراء العرب ـ

---

(٥٣) Juan Martinez Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), sts. 1513-1517, p. 406.

ويستخدم خوان رويث العديد من الكلمات العربية كما نرى في المقطوعات ١٥٠٩ ـ ١٥١٢.

(٥٤) Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, édité par Moshé Lazar, bibliothèque française et romane. Sér. B: Textes et documents; 4 (Paris: C. Klincksieck, 1966), no. (1), ll.49 - 52.

(٥٥) Martin de Riquer, *Los trovadores: Historia literaria y textos*, 3 vols. (Barcelona: Planeta, 1975), vol. 1, p. 125.

(٥٦) Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*, vol. 1, p. 21,

نقلاً عن: J. Hell, «Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's,» *Islamica*, vol. 2 (1926), pp. 271-307.

انظر أيضاً: أبو الفضل العباس بن الأحنف، ديوان العباس بن الأحنف، تحقيق عاتكة الخزرجي (القاهرة، ١٩٥٤).

(٥٧) Dronke, Ibid., vol. 1, p. 21.

(٥٨) = Hilary Kilpatrick, «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of

الإسبان، ومن ضمنهم عدد من الخلفاء، الذين عبروا عن العواطف نفسها. يقول ابن حزم، ذاكراً الحكم الثاني:

ليس التذلل في الهوى يستنكر	فالحب فيه يخضع المستكبر
لا تعجبوا من ذلتي في حالة	قد ذل فيها قبلي المستنصر[٥٩]

ويقول ابن داود (الذي توفي عام ٢٩٤هـ/٩٠٧م) ان «التذلل أمام المحبوب من طباع الرجل المهذب»[٦٠].

أما الحكم الأول (الذي توفي عام ٢٠٦هـ/٨٢٢م)، وهو معاصر للعباس بن الأحنف فيقول:

مَلّكْتَني ملكاً ذلّت عزائمُه	للحبِّ ذُلَّ أسير موثقٍ عاني..

ويقول:

ظلّ من فرط حُبّه مملوكاً	ولقد كان قبل ذاك مليكا
إن بكى أو شكا الهوى زيد ظلماً	وبعاداً يُدني حِماماً وشيكا[٦١]

ويبدو أن سليمان المستعين (الذي حكم ٤٠٠هـ/١٠٠٩ ـ ١٠١٠م، ومن ٤٠٣هـ/١٠١٣م ـ ٤٠٧هـ/١٠١٦م) يشير إلى العباس بن الأحنف في عبارة «سلطان الهوى» التي يستخدمها:

مَلَكَ الثلاثُ الآنساتُ عناني	وحَلَلْن من قلبي بكل مكانِ
مالي تُطاوِعني البريّةُ كلُّها	وأطيعُهنّ وهُنّ في عصياني
ما ذاك إلا أن سُلطان الهوى	ـ وبه قَوينَ ـ أعزُّ من سلطاني[٦٢]

Mediaeval Arabic Courtly Prose Literature,» paper presented at: *Courtly Literature: Culture and = Context: Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986*, edited by Keith Busby and Erik Kooper (Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990), p. 338.

(٥٩) Ibn Ḥazm, *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*, p. 62.

انظر أيضاً: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف.

(٦٠) Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*, p. cv.

(٦١) Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, p. 20.

(٦٢) Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, p. 422.

انظر أيضاً: ابن الأحنف، ديوان العباس بن الأحنف.

ويقول عبد الرحمن الخامس (الذي حكم عام ٤١٤هـ/ ١٠٢٣ - ١٠٢٤م) عن زواجه من ابنة عمه حبيبة:

جعلتُ لها شرطاً عليّ تَعَبُّدي وسُقتُ إليها في الهوى مُهجتي مهرا

ويقول أيضاً:

وهبتُ له مُلكي وروحي ومُهجتي ونفسي ولا شيء أعزّ من النفس(٦٣)

ونحن نصاب بالدهشة والإعجاب حين نتذكر الصورة التقليدية المتعارف عليها للطاغية المسلم والمكانة الدنيئة المزعومة للنساء في الإسلام، إذ نرى أن العديد من الحكام في إسبانيا المسلمة قد أقروا راضين بسلطان المحبوب حتى في حالة إتمام الزواج. وأنا لا أستطيع أن أذكر ملكاً أوروبياً قبل فينزل الرابع (Wenzel IV) ملك بوهيميا في أواخر القرن الرابع عشر تكلم عن الحب بهذه الطريقة(٦٤).

أعتقد أن تشوسر هو أول كاتب أوروبي يحاول التوفيق بين الفكرة [السائدة] في الحب النبيل، التي تقر بسيادة المحبوب واستقلاليته وبين الحب في الزواج. في «حكاية صاحب الأطيان» «لا يمانع أرفيراغوس (Arveragus)، وهو عاشق نبيل بالفعل، أن يكون بمثابة النبيل [العاشق] بالنسبة لزوجته فيعمل على خدمتها و«يطيعها ويخضع لها» (القسم الأول. البيت ٧٣٩). وهو يقسم لذلك أن ينفذ رغباتها ويطيعها في كل ما تأمر به:

«ولكي يبعث مزيداً من السعادة في حياتيهما أقسم بمحض إرادته، وهو الفارس إنه لن يمارس طوال حياته، في النهار والليل، دور السيد عليها

وأنه سيطيعها أيضاً. ولن يبدي غيرته منها

بل يطيعها ويتبع مشيئتها ورغبتها

ومثلما يفعل أي عاشق مع معشوقته سوف يحفظ سلطان سيادتها واستقلاليتها

ما لم يؤثر ذلك على مكانته».

(القسم الثاني. الأبيات: ٧٤٤ - ٧٥٢)

---

(٦٣) أبو الحسن علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ٨ ج، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩)، ج ١/١، ص ٥٦ - ٥٧.

(٦٤) لقد احتفل الملك فينسيسلاوس بحبه لزوجته صوفيا أوفيميا بطريقة شديدة الغرابة إذ اتخذ هيئة رجل همجي مفتون بفتاة رائعة الجمال، وقد خرج من الحمام حاملاً دلواً ومكنسة. انظر: Josef Krása, *Die Handschriften König Wenzels* (Wein: Forum Verl., 1971), plate 13 opposite p. 40, p. 88 and passim.

بهذا يصبح ارڤيراغوس خادماً وسيداً نبيلاً في الوقت نفسه، «خادماً في الحب، وسيداً في الزواج» (القسم الأول. البيت ٧٩٣). ويصادق صاحب الأطيان، الذي يبدو أنه يعبر عن رأي تشوسر، على هذا الحل إذ يقول: «لن تقيد السيطرة والسيادة الحب» (القسم الأول. البيت: ٧٦٤). وقد يكون المصدر المباشر لتشوسر في هذه الأبيات هو بيرنار دي ڤينتادورن:

«لا سيادة للرجل ولا سيطرة له في الحب، وهو إن طلب الحب سالكاً هذا الطريق فسوف يغازل مثل فلاح غليظ الطبع لأن الحب لا يقبل ما هو غير لائق»[٦٥].

ورغم أن بيرنار دي ڤينتادورن يعلن أنه يأمل أن يثير بطاعته حنو محبوبته وعطفها فإنه يشدد على ضرورة وجود توافق وقبول متبادلين:

«بالانسجام والاتفاق يتحقق حب الشخصين النبيلين. ولا فائدة ترجى ولا نفع إن لم تكن [المشاعر] متبادلة»[٦٦].

ويرتبط بموضوعة الخضوع هذه الحذر والحيطة وكتمان السر. وكما اعتاد الشعراء العرب أن يستعملوا كلمة سيدي أو مولاي التي تقابل بالپروڤنسية كلمة (midons) فقد كان من المألوف لدى الشعراء العرب والپروڤنسيين أن يستخدموا اسماً وهمياً للمحبوب (كنية أو بالپروڤنسية (Senhal) ليخفوا هوية المحبوب. كان الفشل في اتباع هذا التقليد يجلب للسيدة العار والفضيحة. وقد قال عمر بن أبي ربيعة (الذي عاش حوالى ٢٣هـ/ ٦٤٣م - ١٠١هـ/ ٧١٩م).

مررت على أطلال زينب بعدها فأعولتها لو كان إعوالها يُغني
وقد أرسَلَت في السرّ أن قد فضحتني وقد بُحتَ باسمي في النسيب ولم تكنِ[٦٧]

أما ابن حزم فيعلن أنه يفضل الجنون على أن يبوح باسم محبوبه:

يقولون بالله سَمّ الذي نفى حُبّه عنك طيبَ الوسن
وهيهات دون الذي حاولوا ذهابُ العقول وخوض الفتن
فهم أبداً في اختلاج الشكوك بظنٍ كقطعٍ وقَطعٍ كظن[٦٨]

---

(٦٥) Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, no. (7), II.15 - 17.

(٦٦) المصدر نفسه، رقم (٢)، II. 29 - 32.

(٦٧) انظر: Jean-Claude Vadet, *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1968), p. 126.

(٦٨) Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, translated by A. J. Arberry (London: Luzac, 1953), p. 174. انظر أيضاً: ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ١٤٧.

ويمكن أن تكون هذه الأبيات الذائعة الصيت، التي يخاطب فيا ابن زيدون الأميرة ولادة [بنت المستكفي] منسوبة إلى شاعر من شعراء التروبادور:

بيني وبينك ما لو شئت لم يضع	سر إذا ذاعت الأسرار لم يذع
يا بائعاً حظه مني ولو بذلت	لي الحياة بحظي منه لم ابع
يكفيك أنك إن حملت قلبي ما	لم تستطعه قلوب الناس يستطع
تِهْ أحتملْ وأستَطِل أصبِر وعِزَّ أهُن	وَوَلِّ أُقبلْ وقُلْ أسمع ومُر أُطعِ(٦٩)

وفي قصيدة أخرى يخاطب فيها ولادة يتحدث [ابن زيدون] عن حبه بوصفه سراً ذائعاً:

لسنا نُسَمّيكِ إجلالاً وتكرمةً	وقدركِ المُعتلي عن ذاك يغنينا(٧٠)

ويخاطب محمد بن الحداد (الذي توفي ٤٨٠هـ/١٠٨٨م) بالمثل فتاة مسيحية يكنيها باسم نويرية في بعض القصائد الجميلة قائلاً:

صُنتُ اَسمَ إلفي، فدأبي لا أُسمّيهِ	ولا أزال بالغازي أُعمّيهِ
وصاحبي عَدَدِيٌّ قد رمزتُ به	بذكر أعداد ما تحوي معانيه(٧١)

إن شعراء العشق العرب والپروڤنسيين يتخاطبون بلغة الإشارات السرية آملين أن تصلهم إشارة تدل على أن [المحبوب] قد تعرف عليهم أو أنهم قد لاقوا لديه قبولاً حسناً (bel accueil)، ولقد استخدموا في أحيان أخرى، كما فعل دانتي في «الحياة الجديدة» (vita nuova) اسم سيدة أخرى كحجاب [يضلل السامعين]. ويمكن أن نعثر على نصيحة بذلك في رسالة ابن حزم طوق الحمامة، ويقول ڤينتادورن:

«ينبغي أن نتخاطب بلغة الإشارات السرية إذ لن تنفعنا الجسارة والإقدام وقد يعود علينا المكر والخداع ببعض النفع!... إن في مقدور المرء أن يعشق ويتظاهر في الوقت نفسه، ويكذب في غياب أي برهان على كذبه»(٧٢).

أما في ما يتصل بالسرية فيمكننا أن نعثر على الشخصيات الدرامية نفسها في الشعر العربي وكذلك في الشعر الپروڤنسي: أي الوشاة (جمع واشي) و(Luzengiers) بالپروڤنسية، والرقيب بالعربية و(gardador) بالپروڤنسية، والحساد (جمع حاسد)

---

(٦٩) Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, p. 413.

(٧٠) «النونية،» I, 33، في: المصدر نفسه، ص ٤١٨.

(٧١) المصدر نفسه. وانظر أيضاً: ابن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة.

(٧٢) Bernart de Ventadorn, *Chansons d'amour*, no. (20), II. 47 - 48 and II. 53 -54.

بالعربية و(envejos) بالپروڤنسية، لكن مصدر التهديد الفعلي لسر العشاق في الشعر العربي والشعر القشتالي في القرن الخامس عشر هو تسرع العشاق واندفاعهم للتعبير عن حبهم وعشقهم. في ديوان الشعر الغنائي الإسباني نعثر على مئات القصائد التي تتخذ موضوعاً لها الصراع بين الحفاظ على سرية العشق والرغبة في التعبير عنه. ومن بين أفضل تعريفات هذا الحب السري تعريف راستافيلي (Rust'haveli) في الفارس الذي يرتدي جلد نمر (The Knight of the Leopard's Skin) (التي كتبها حوالى ١١٩٦ ـ ١٢٠٧)، وهي عمل نثري جورجي يعد اقتباساً للحكاية الفارسية ويس وراماں (Wīs and Ramīn)، وقد كتب النسخة المقتبسة غورغاني (Gorgânī) في منتصف القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر الميلادي:

«أرفع أنواع العشق هو ما لا يكشف فيه المحب محنته وبلواه بل يخبئها عن أعين الناس: إنه العشق الذي لا يفكر فيه العاشق إلا عندما يكون وحيداً معتزلاً الناس؛ إن إصابته بالدوار وتحرقه شوقاً واشتعاله بنار الحب تظل محبوسة داخله؛ إن عليه أن يواجه غضب المحبوبة ويخافها كل الخوف.

عليه ألا يذيع سره لأحد، وأن لا يتأوه بدناءة وحقارة شاكياً حبه جالباً لمعشوقته العار؛ عليه أن لا يظهر حبه ولا يكشف عنه في أي مكان؛ فإكراماً للمحبوبة ينبغي أن يرى الحزن فرحاً، وإكراماً لها فإن العاشق مستعد أن يحرق [بالنار] عن طيب خاطر»[٧٣].

ولقد تعرض مفهوم «الفرح» لدى الپروڤنسيين، الذي يتصل بوضوح بالتعبير اللاحق (gay saber) للكثير من النقاش والجدل حوله[٧٤]. لكننا لن نعثر على أفضل من التفسير الذي يورده ابن عربي في مؤلفه الصوفي الضخم **الفتوحات المكية** إذ يقول ما معناه إذا كان التوحّد مع المحبوب توحّداً غير شخصي، وكان المحبوب كائناً أسمى يفرض على المحبّ مطالب، فإن إنجاز تلك المطالب قد يحلّ أحياناً محلّ التوحّد

---

(٧٣) Bernard O'Donoghue, *The Courtly Love Tradition* (Manchester: Manchester University Press, 1982), p. 80.

ومن الواضح أن هذا العمل متأثر بالنماذج العربية مثل قصة مجنون ليلى أو قصة جميل بثينة.

ملاحظة: «في اللسان العربي يدعو العرب العاشق مجنوناً لأنه ولعدم بلوغه الوطر يفقد عقله». (ص ٧٩).

(٧٤) انظر: Charles Camproux, *Joy d'amour (Jeu et joie d'amour)* (Montpellier: Causse et Castelnau, 1965), et A. J. Denomy, «*Jois* among the Troubadours: Its Meaning and Possible Source,» *Mediaeval Studies*, vol. 13 (1951), pp. 177-217.

وبما أن الطرب كلمة عربية تستخدم في وصف النشوة والجذل اللذين يولدهما سماع الموسيقى وتحقق طقس العشق، فإنه ليس مستغرباً أن نقع على ترابط الأفكار نفسها لدى شعراء يدعون بشعراء «التروبادور»، والكلمة الأخيرة مشتقة من المصدر العربي نفسه (طرب: تروبادور). [المترجم].

الشخصي، فيورث الفرح الذي يزيل الحزن من روح المحبّ(٧٥).

هذا النمط من العشق مدمر على الدوام لأنه يمثل نوعاً من مرض السوداء (أو الكآبة السوداء). ولهذا السبب فليس بإمكاننا فهم شعر الحب في العصور الوسطى دون الرجوع إلى ما كتب في الطب في العصور الوسطى، ومعظم تلك الرسائل تتضمن فصلاً عن «علة العشق»(٧٦)، مأخوذاً عن مصادر عربية. ولقد شدد ابن حزم على الطبيعة المتناقضة ظاهرياً للحب في قوله:

«والحب أعزك الله داء عياء وفيه الدواء منه على قدر المعاناة. ومقام مستلذ، وعلة مشتهاة لا يود سليمها البرء، ولا يتمنى الإفاقة، يزين للمرء ما كان يأنف منه، ويسهل عليه ما كان يصعب عنده، حتى يحيل الطبائع المركبة والجبلة المخلوقة..

ترى كل ضِدّ به قائماً فكيف تحدّ اختلاف المعاني»(٧٧)

إن الأثر النبيل الذي تتركه المعاناة وكبح جماح النفس كان مفهوماً لا يزال لدى الشاعر الأراغوني بيدرو مانويل خيمينيث دي أوريا (Pedro Manuel Ximénez de Urrea) في نهاية القرن الخامس عشر، وإنه لمن الدال أن الشاعر يستخدم في شعره تعبير «الحب الكامل» باللغة البروفنسية (fino amor):

«لا ينشد الحب الكامل (fin'amors) أية مكافأة.. إن الحب وحده هو للمحب الدواء: أن يرى أن علة الحب تضفي النبل والشرف على ذلك البلاء المتعاظم»(٧٨).

---

(٧٥) Miguel Asín Palacios, *El Islam cristianizado; Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, dibujos de Carlos de Miguel (Madrid: Editorial Plutarco, 1931), new ed. (1981), p. 501.

ان متصوفين مثل ابن عربي يعتمدون سيكولوجية العشق وتقليد الحب العذري ليتوصلوا إلى شرح الحالات الروحية وتأويلها، وهي طريقة اتبعها رامون لول (Ramon Llull) في كتابه: *Llibre d'Amic e Amat*.

انظر: Brian Dutton, «Hurī y Midons: El Amor cortés y el paraíso musulmán,» *Filología*, vol. 13 (1968-1969), pp. 151-164.

(٧٦) وصف أرسطو الآثار المتناقضة والآثار الناجمة كذلك عن زيادة في إفراز السائل الصفراوي في كتابه *Problemata physica*، لكن الأطباء العرب وسعوا نظرية مرض السوداء ورفضوا مادية أرسطو في وصفه للمرض وغلّبوا تأثير العقل على تأثير المادة. ويبدو أن اسحق بن عمران (الذي نفذ به حكم القتل في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) أول من ذكر أعراض مرض السوداء المتناقضة التي يرددها ابن حزم فيما بعد (انظر الملحق)، كما أن قسطنطين الإفريقي يقتبس كلماته: Constantinus Africanus, *Opera* (Bâle, 1536), vol. 1, p. 288.

انظر: Boase, *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*, pp. 67-68.

(٧٧) Ibn Hazm, *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*, p. 30.

(٧٨) *Cancionero* (Logroño, 1513), fol. 40r.

«أنت تعني بالحب الحسن بلوغ الوطر؛ لكن من الخطأ أن يفكر المرء بضرورة إزالة الأحزان الملزمة [للعاشق][٧٩].

في هذه المرحلة، وفي إسبانيا بصورة خاصة، أصبحت لغة الشعر الغنائي الذي يدور حول الحب النبيل أكثر تجريداً وأقل ميلاً إلى الحسية الظاهرة، ومع ذلك فقد أصبحت في الوقت نفسه مثقلة بالمعاني المزدوجة. لقد حلم شعراء التروبادور بتأمل جسد المرأة العاري، أو أنهم تكلموا عن هذا الأمر بوصفه حظوة يتطلعون إلى شرف نوالها. وهم تكلموا عن إحياء القبلة لهم، لكنهم لم يحتفلوا، وهذه قاعدة لم يحيدوا عنها، ببلوغ الاكتفاء والإشباع الجنسيين. يكتب الشاعر البروفنسي غيرو ريكير (Guiraut Riquer) على سبيل المثال: «أحسب أنني أنال مكافأة كبيرة بسبب الإلهام الذي أدين به لما أحمله من حب لسيدتي، [في الوقت الذي] لا أطلب منها أن تبادلني حباً بحب... ولو أنها سلمت لي بوصلها فإن كلينا سوف يلحق بنا العار»[٨٠]. وحسب تعاليم الكتاب المقدس فإن المحب النبيل يعد زانياً بالضرورة بسبب تدبيره الذي لا يتسم بالاعتدال (immoderata cogitatione)، لكي نستخدم العبارة التي يستعملها أندرياس كاپلانوس (Andreas Capellanus). في كتابه: عن الحب *(De Amore)*[٨١]. وعلى كل حال فإن سلوك العاشق هو سلوك العفاف كما يفهمه الشعراء العرب الذين يعدون أنفسهم خلفاء روحيين لجميل [بثينة] العذري. فلنتأمل هذه الأبيات التي قالها أبو الفرج الجياني (المتوفى ٣٦٦هـ/٩٧٦م) الذي يعترف أنه واحد من المعجبين بابن داود الأصفهاني:

وطائعة الوصال عَفَفْتُ عنها	وما الشيطان فيها بالمطاع
بَدَتْ في الليل سافرةً فباتتْ	دياجي الليلِ سافرة القناعَ
وما من لحظة إلا وفيها	إلى فِتَنِ القلوب لها دواعي
فملّكتُ النُهى جَمحاتِ شوقي	لأجري في العفاف على طباعي
وبِتُّ بها مبيتَ السقب يظما	فيمنعُهُ الكِعام عن الرضاع
كذاكَ الروضُ ما فيه لمثلي	سوى نظرٍ وشمٌ من متاع
ولستُ من السوائم مهملاتٍ	فأتخذُ الرياضَ من المراعي[٨٢]

(٧٩) المصدر نفسه، الورقة ٣٨ ظ.

(٨٠) Robert S. Briffault, *The Troubadours*, translated from the French by the author; edited by Lawrence F. Koons (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1965), pp. 151-152.

(٨١) Henri Davenson, *Les Troubadours* (Paris, 1961), p. 151.

(٨٢) Abû 'l-Ḥasan 'Alî Ibn Mûsa Ibn Sa'îd al-Maghribî, *El Libro de las banderas de los campeones*, edited and translated by Emilio García Gómez (Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942), reprinted (1978), no. (91), pp. 72-73.

ويكتب أبو الفضل بن شرف كلاماً يشبه ذلك إذ يقول ما معناه:

«إذا كنتُ قد شممتُ عطرها فإني ما اشتهيتُ مذاقها، لأن جنّة الحب فيها زهور لا ثمار لها»[٨٣].

أما ابن صارة، الذي عاش في شنترين (Santarén) وتوفي فيها عام ٥١٧هـ/ ١١٢٣م، فيقول في إحدى قصائده إنه بقي مع محبوبته إلى «طلوع فجر كوجهها»، وإنه منع نفسه من وصالها «كرجل فيه نبل وقوة عزيمة». مضيفاً إلى ذلك قوله ان «لا تكون العفّة فضيلة حتى يمارسها المرء وهو في تمام الصحة»[٨٤]. إن تواصل القلوب لدى هؤلاء الشعراء، كما هو لدى ابن حزم، أعظم ألف مرة وأكثر نبلاً من تواصل الأجساد. ويفترض في هذه الحالة وجود مراتبية للحواس حيث ترتبط حاسة النظر بالروح في الوقت الذي ترتبط فيه حاسة اللمس بالمادة. ولهذا فإن ابن سينا يكتب في رسالته حول العشق قائلاً ما معناه:

إن الإنسان إذا أحب الصورة المستحسنة لأجل لذّة حيوانية فهو مستحق اللوم بل الملامات والإثم مثل الفرقة الزانية المتلوطة وبالجملة الأمة الفاسقة. ومهما أحب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما أوضحناه عُدّ ذلك وسيلة إلى الرفعة والزيادة في الخيّرية[٨٥].

إن هذا التمييز بين الرغبة الحيوانية وعاطفة العشق النبيلة، الذي يبدو أنه يستند إلى أسباب علمية لا إلى أسباب دينية، شبيه بالتمييز الذي يضعه أندرياس كاپلانوس بين الحب الزائف (amor mixtus) والحب النقي الخالص (amor purus):

«يتألف هذا النوع من الحب النقي الخالص من تأمل العقل وتأثر القلب؛ إنه يذهب بعيداً مع القبلة والضمة والتلامس المحتشم مع الجسد العاري للمحبوبة، ولكنه يحذف ما يمثل العزاء والسلوان النهائي إذ إن من يحب حباً نقياً خالصاً يمتنع عليه

= وقارن: Abū'l-Hasan 'Alī Ibn Mūsa Ibn Sa'īd al-Maghribī, *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond = Rāyāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn*, translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989), p. 187,

ومقدمتي، ص v-viii.

(٨٣) Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, p. 425.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

(٨٥) Avicenne, *Traités mystiques d'Abou Alī al-Husayn Ibn Abdallāh Ibn Sīnā*, texte arabe accompagné d'explication en français par M. A. F. Mehren (Leyde: E. J. Brill, 1899), p. 15.

الوصول [إلى ذلك الحد]»[٨٦].

ورغم أن الأفلاطونيين المحدثين في فلورنسا، خلال عصر النهضة، قد درسوا أفلاطون في الأصل الإغريقي فإن وجهات نظرهم حول الموضوع تبدو مشابهة لوجهة النظر السابقة. وأنا أفكر بهذا الخصوص بحديث بيمبو (Bembo) في كتاب العاشق النبيل *(Il Libro del Cortegiano)* وتعليق فيتشينو (Ficino) على [كتاب] المأدبة لأفلاطون. وعلينا أن نتذكر على كل حال أن فيتشينو كان طبيباً حسن الاطلاع على نظريات العرب الخاصة بـ «علة العشق».

إن هذه التوازيات التي أشرت إليها ـ ويمكنني أن أذكر عدداً لا يحصى من الأمثلة ـ كافية للتدليل على أن شعراء التروبادور البروفنسيين والشعراء الأوروبيين بعامة قد تأثروا بالشعر العربي والرسائل العربية التي كتبت عن الحب بصورة مباشرة أو غير مباشرة. وعلي أن أشدد هنا ثانية أنه على رغم عدم وجود ترجمات مبكرة باقية للشعر العربي إلى واحدة من اللغات الرومانسية (باستثناء الاقتباسات الموجودة في الشروحات على كتاب أرسطو فن الشعر[٨٧] فقد كانت هناك فرص لا تحصى لانتقال هذا الشعر عبر الرواية. وأي شخص لا تزال الشكوك تراوده حول هذا الأمر عليه أن يعود إلى الملحق [الذي وضعته في نهاية هذه المقالة] حيث قمت باقتباس بعض المقاطع حول التجاذب بين الحب والكراهية والآثار المتناقضة الظاهرية للحب. ورغم أننا نعثر في كتاب أوفيد على ذكر لطبيعة الحب المرة ـ الحلوة فإننا لا نعثر لديه على أي شيء يمكننا مقارنته بالتبصرات النفسية لابن حزم [حول الموضوع نفسه].

---

(٨٦) Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by John Jay Parry (New York: Columbia University Press, 1941), p. 122.

وبالطبع فإن هناك اتفاقاً عاماً الآن أن أندرياس كان من كارهي النساء وأنه لا يمكن أخذ عمله بأية صورة من الصور بوصفه «الكتاب المقدس للحب النبيل». ورغم ذلك فإن عمله يتضمن بعض الأفكار التي رشحت إليه من إسبانيا المسلمة.

(٨٧) لقد انتهى ابن رشد من شرحه على كتاب فن الشعر لأرسطو حوالى سنة ٥٧٥ هـ/ ١١٨٠م. وترجم هيرمانوس اليمانوس (Hermannus Alemmanus) هذا الشرح إلى اللاتينية في طليطلة عام ١٢٥٦م، ولربما يكون هذا النص هو مصدر ملاحظات بيترارك المتحاملة حول الشعر العربي. انظر:

C. H. G. Bodenham, «Petrarch and the Poetry of the Arabs,» *Romanische Forschungen*, vol. 94 (1982), pp. 167-178.

ملحق يشرح تأثير ابن حزم

١ - تجاذب الحب والكراهية

«والأضداد أنداد. والأشياء إذا أفرطت في غايات تضادها، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها تشابهت. قدرة من الله عز وجل تضل فيها الأوهام، فهذا الثلج إذا أدمن حبسه في اليد فعل فعل النار، ونجد الفرح إذا أفرط قتل، والغم إذا أفرط قتل.. وهذا في العالم كثير، فنجد المحبين إذا تكافيا في المحبة وتأكدت بينهما تأكداً شديداً كثر تهاجرهما بغير معنى، وتضادهما في القول تعمداً، وخروج بعضهما على بعض في كل يسير من الأمور، وتتبع كل لفظة تقع من صاحبه وتأولها على غير معناها، كل هذه تجربة ليبدو ما يعتقده كل واحد منهما في صاحبه».

(أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **طوق الحمامة في الألفة والألاّف**، تحقيق إحسان عباس (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠٦).

«كثيراً ما ينفجر الغضب بين العاشقين في هذه الحالة، وكثيراً ما يبدآن العراك، وإذا غابت الأسباب الحقيقية للخصام فإنهما يصطنعان أسباباً زائفة للخصام. وكثيراً ما لا تكون هذه الأسباب ممكنة. وفي هذه الحالة عادة ما يتحول الحب إلى كراهية، إذ لا شيء يمكن أن يشبع اشتياقهما الواحد إلى الآخر.

... بطريقة مدهشة عجيبة، أو بالأحرى فاجعة، تتفجر الكراهية من الرغبة، أو تتفجر الرغبة من الكراهية إن النار تستجمع قوتها في الماء، بصورة مفرطة ومخالفة للطبيعة، لأن لهيب العشق يشتعل بضراوة أكثر حين يقع التضاد بين [العاشقين] أكثر مما يكون ذلك بحلول السلام والوئام بينهما».

ريتشارد اوف سانت فكتور (Richard of St Victor) المتوفى عام ١١٧٣م

رسالة: *Tractatus de quatuor gradibus violentae charitatis.*

وقد اقتبسها: Peter Dronke, *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric,* 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1965-1966), vol. 1, 65 n.

«إنه لأمر حسن أن يتظاهر العاشقان من حين لحين أنهما غاضبان أحدهما من الآخر، إذ إن العاشق، يظهر لمعشوقته أنه غاضب منها وأن شيئاً جعله ساخطاً عليها فإنه يكون قادراً في هذه الحالة على معرفة مقدار وفائها وإخلاصها له. فالعاشق الحقيقي في خوف دائم يرتعش مخافة أن يدوم غضب معشوقه إلى الأبد، وبالتالي وحتى لو أن العاشق أظهر في بعض الأوقات أنه غاضب على معشوقه دون سبب فلن يدوم هذا القلق والاضطراب طويلاً إذا كان العاشقان يشعران بمحبة أحدهما للآخر. وعليك أن لا تظن أن عراكاً من هذا النوع يمكن أن يضعف مواثيق العاطفة والمحبة؛

إنه يعمل فقط على رفع الصدأ [عن القلوب]».

أندرياس كاپلانوس، عن الحب، كتبها حوالى ١١٨٥، في:
(Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, edited and translated by John Jay Parry (New York: Columbia University Press, 1941), pp. 158-159).

«في حضرة الباري تسبح صرخات الصمت». وانظر في مواقع أخرى وسوف ترى الأمر نفسه [تناغم الأضداد وتحقق الوئام في ما بينها]: فحين ينشب العراك بين العاشقين فإن السلام بين روحيهما يزداد ويتعاظم في حرب الكلمات الناشبة؛ فالكراهية بهار الحب. وكذلك الأمر في الاستعارات: إن الكلمات يعشق بعضها بعضاً من الداخل لكننا إذا نظرنا إليها من الخارج فإنها تظهر العداوة والخصام بعضها لبعض. بين الكلمات نفسها صراع، لكن المعنى يهدىء ذلك الصراع الناشب بين الكلمات».

(Geoffrey de Vinsauf, writing 1208-1213, *Poetria nova*.

نقلاً عن: Peter Dronke, «Medieval Rhetoric,» edited by D. Daiches and A. Thorlby in: *Mediaeval World* (London, 1973), pp. 334-335).

«ولكن إلى أي حال أصير؟
أهجرُ كلَّ حُزنٍ وتعيس
ومن الثلج أُخرج ناراً...
ذاك هو نصيبي
مرّات ومرّات تعتصرني الآلام،
ففي هدأة التمزّق
بين العشّاق تكون المسألة
مشتبكة تقيّدها السلاسل».

(Rodrigo Cota, writing ca. 1490, «Love's Words,» *Dialogo entre el Amor y un viejo*, in: Antonio R. Rodriguez Moñino, ed., *Concionero general* (Madrid, 1958), fols. 73ᵛ-74ᵛ).

٢ ـ آثار الحب المتناقضة ظاهرياً

«فكم بخيل جاد، وقطوب تطلّق، وجبان تشجع، وغليظ الطبع تَظَرّف، وجاهل تأدب، وتَفِل تزيّن، وفقير تجمّل، وذي سنّ تفتّى، وناسك تفتّك، ومصون تهتّك». (ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، ص ١٠٥).

من أجل فرحها أحفظ سلامة عقلي،

ومن أجل ذلك قد أسير إلى موتي،

فمن أجل هذا قد يصاب المرء بالجنون؛

فالإنسان الطيّب يتغيّر

وكذلك الجلف قد يغدو مهذّباً

وتنقلب المساوىء إلى فضائل.

(William XV [Duke of Aquitaine], *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*, edited and translated by Gerald A. Bond, Garland Library of Medieval Literature; v. 4 (New York: Garland, 1982), no. 9, II. 25-30, p. 33).

عاش غيوم التاسع بين ١٠٧١ ـ ١١٢٧م.

«الحب يجعل الرجل الفظ الغليظ الطبع متميزاً بوسامته وكرمه؛ وهو يسبغ على الرجل ذي الأصل المتواضع صفات النبالة؛ ويجعل المغرور متواضعاً؛ كما أن المحب يعتاد تأدية الخدمة لجميع الناس عن كرم وطيب خاطر. فكم هو جميل الحب يا إلهي، الحب الذي يجعل الرجل يتألق بالكثير الكثير من الفضائل ويعلم الناس، لا يهم من كانوا ومن أين تحدروا، الكثير من الصفات الحسنة!».

كابلانوس، عن الحب، في: Capellanus, *The Art of Courtly Love (De Amore)*, p. 31.

ما زلتُ أجد كثيراً من الخير في الحب

لأنه يُحيل المبتذل نفيساً والغبيّ فصيحاً

والبخيل كريماً والغادرَ مؤتمناً

والأحمق حكيماً والجاهلَ عالماً.

فهو يروّض المتكبّر ويعلّمه التواضع،

ويجعل من القلبين واحداً، إذ يربطهما بوثاق.

من أجل ذلك يجب ألا يُستهان بالحب،

لأنه بوسعه أن يقود إلى الأنبل والأصفى.

(Aimeric de Peguilhan, *Poems*, edited and translated with introduction and commentary by William P. Shepard and Frank M. Chambers, Northwestern

University Studies, Humanities Series; no. 24 (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1950), no. 15, II. 17-24, pp. 101-103).

ايميريك دي بيغوييان، توفي عام ١٢٣٠م.

كثير من النبلاء يخدمون السيّدات
ففي خدمة النساء لا يضيع حُسن الصنيع.
وفي ازدياد الخدمة يزداد تشرّب المتعة.
فالحب يحيل الوضيع مهذباً،
ويجعل كلام العييّ كلاماً عذباً،
والذي كان جباناً يجعله الحب شجاعاً.
وبه يغدو الخامل نشيطاً ولبقاً
ويزداد الشاب بالحب شباباً
ويخسر الشيخ كثيراً من شيخوخته
ويحيل الأسود كالسمك فيصير أبيض جميلاً
ومن لا يسوى قشر جوزة يضفي عليه الحب مهابة.

(Juan Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), sts. 155-157, pp. 50-51).

خوان رويث، كبير كهنة هيتا، كتب هذه القصيدة حوالى عام ١٣٣٠م.

«آخذين بعين الاعتبار أثر تلك الحكمة المذكورة وجوهرها، تلك الحكمة المعروفة بأحد أسماء العشق أي الحكمة المرحة والفرح أو حكمة الكشف والابتداع؛ تلك الحكمة، التي تشع بكل ما هو صاف وخالص، بكل فصاحة النبالة، تجعل من المتعلم متحضراً وتزين الأهلب، وتفشي للناس المستور، وتسلط الضوء على الأشياء وتطهر الحواس... وهي إذ تصيب المسنين [بسهامها]... تمدهم بأسباب النضارة والشباب. (وثيقة وقعها خوان الأول من أراغون، في ٢٠ شباط ١٣٩٣ يأمر فيها بإقامة مهرجان الحكمة المرحة والفرح.

(Roger Boase, *The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 130).

الفظّ يغدو متعقّلاً
والجلف يزداد تهذيباً
والجبان يغدو مقداماً
وناقص الفضيلة مخلصاً
ويغدو البخيل كريماً
والمنفِلتُ منضبطاً
وأكثر تهذيباً وروية
وهو الذي لم تكن له مثل هذه الخصال.

(Cota, *Dialogo entre el Amor y un Viejo*, in: Rodríguez Moñino, ed. *Concionero general*, fol. 73[v]).

نستطيع القول، بطريقة ما، إن سهام الحب مصنوعة من ذهب، حسبما يقول عامة الناس. فالحب يحرّك في الشباب صفة النبل والقيم الإنسانية، دون صفة القداسة. لكن بعض الشباب متخلّفون، كسالى، تعوزهم الجرأة والحيطة. تجدهم حزانى، لا يصلحون لشيء، مهذّبين أحياناً، جفاةً أحياناً أخرى. لكن الحب يجعلهم يسيرون على العكس من ذلك. فجميع العشاق يسلكون طريق النظافة والفرح والتهذيب في الحديث مع الناس. فهم كرماء معطاؤون، لأن هذه الصفات يدفع إليها الحب. ومن شروط الحب الكآبة والحزن والعزلة، ومن دون هذه الصفات لا سبيل لإظهار الحب.

(Alfonso de Madrigal, El Tostado, *Libro de las diez questiones vulgares*, fol. 35[v]).

ألفونسو دي مادريغال توفي عام ١٤٥٥.

ـ كيف تبدو لك النساء؟

ـ أنا ولدتُ منهن. فحيث لا تخطر النساء لا توجد فرحة ولا راحة ولا متعة ولا رضا. بل إن الوصال يضفي على الجبان شجاعة وعلى الكسول نشاطاً وعلى الأبكم فصاحة وعلى الثرثار تعقّلاً وعلى الفظ تهذيباً وعلى السمج حلماً وعلى المهمل حرصاً وعلى البخيل سخاءً وعلى ضعيف الإيمان تقوى وعلى الأخرس طلاقة لسان وعلى الجبان شجاعة وعلى غير المؤمن حرصاً ألاّ يفوته قدّاس ولا صلاة».

(مؤلف مجهول، كوميديا ثيبايدا، بلنسية، ١٥٢١).

(Anonymous, *La Comedia Thebaida*, edited by G. D. Trotter and K. Whinnom (London: Tamesis, 1969), p. 180).

المراجع

١ ـ العربية

ابن الأحنف، أبو الفضل العباس. ديوان العباس بن الأحنف. تحقيق عاتكة الخزرجي. القاهرة، ١٩٥٤.

ابن بسام، أبو الحسن علي. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عباس. ط ٢. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٩. ٨ ج.

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. طوق الحمامة في الألفة والألاف. تحقيق إحسان عباس. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. رسائل الجاحظ. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩. ٢ ج.

٢ ـ الأجنبية

Books

Aimeric de Peguilhan. *Poems*. Edited and translated with introduction and commentary by William P. Shepard and Frank M. Chambers. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1950. (Northwestern University Studies, Humanities Series; no. 24)

Alvar, Carlos. *La Poesía trovadoresca en España y Portugal*. Madrid: Cupsa Editorial; Barcelona: Real Academia de Buenas Letras, 1977.

Anonymous. *La Comedia Thebaida*. Edited by G. D. Trotter and K. Whinnom. London: Tamesis, 1969.

Asin Palacios, Miguel. *El Islam cristianizado; Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Dibujos de Carlos de Miguel. Madrid: Editorial Plutarco, 1931. New ed. 1981.

Avicenne. *Traités mystiques d'Abou Alī al-Ḥusayn Ibn Abdallāh Ibn Sīnā*. Texte arabe accompagné d'explication en français par M. A. F. Mehren. Leyde: E. J. Brill, 1899.

Bell, Joseph Norment. *Love Theory in Later Hanbalite Islam*. Albany, NY: State University of New York Press, 1979. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

Bernart de Ventadorn. *Chansons d'amour*. Edité par Moshé Lazar. Paris: C. Klincksieck, 1966. (Bibliothèque française et romane. Sér. B. Textes et documents; 4)

Boase, Alan M. *The Poetry of France*. London, 1964.

Boase, Roger. *The Origin and Meaning of Courtly Love: A Critical Study of European Scholarship*. Manchester [UK]: Manchester University Press; Totowa NJ: Rowman and Littlefield, °1977.

——. *The Troubadour Revival: A Study of Social Change and Traditionalism in Late Medieval Spain*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Briffault, Robert S. *The Troubadours*. Translated from the French by the author; edited by Lawrence F. Koons. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1965.

Burckhardt, Titus. «"Language and Poetry" and "Chivalrous Love".» in: Titus Burckhardt. *Moorish Culture in Spain*. Translated [from the German] by Alisa Jaffa. London: Allen and Unwin, 1972.

Camproux, Charles. *Joy d'amour (Jeu et joie d'amour)*. Montpellier: Causse et Castelnau, 1965.

Capellanus, Andreas. *The Art of Courtly Love (De Amore)*. Edited and translated by John Jay Parry. New York: Columbia University Press, 1941.

Chailley, J. «Notes sur les troubadours, les versus et la question arabe.» dans: *Mélanges I. Frank*. Saarbrücken, 1957.

Chejne, Anwar G. «Courtly Love.» in: Anwar G. Chejne. *Muslim Spain: Its History and Culture*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1974.

Collins, Roger. *Early Medieval Spain: Unity in Diversity, 400-1000*. London; Basingstoke: Macmillan, 1983.

Compton Fish, Linda. *Andalusian Lyrical Poetry and Old Spanish Songs: The "Muwashshaḥ" and Its "Kharja"*. New York: New York University Press, 1976.

Curtius, Ernst Robert. *European Literature and the Latin Middle Ages*. Translated from the German by Willard R. Trask. Princeton, NJ:

Princeton University Press, ©1953.

Daniel, Norman. *The Arabs and Medieval Europe*. Beirut: Librairie du Liban; London: Longman, 1975. (Arab Background Series)

——. *The Cultural Barrier: Problems in the Exchange of Ideas*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1975.

Davenson, Henri. *Les Troubadours*. Paris, 1961.

Denomy, A. J. *The Heresy of Courtly Love*. New York: McCullen, 1947.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age*. 3ème éd. rev. et augm. Amsterdam: Oriental Press, 1965. 2 vols.

——. *Recherches sur l'histoire politique et littéraire de l'Espagne pendant le Moyen Age*. Leyde: E. J. Brill, 1849.

——. *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain*. Translated with a biographical introduction and additional notes by Francis Griffin Stokes. London: Darf, 1988.

Dronke, Peter. *Medieval Latin and the Rise of the European Love-Lyric*. Oxford: Clarendon Press, 1965-1966. 2 vols.

Ecker, Lawrence. *Arabischer, provenzalischer und deutscher Minnesang. Eine motivgeschichtliche Untersuchung*. Berne; Leipzig: Paul Haupt, 1934.

Equicola, Mario. *Libro de natura de amore*. Venice: Lorenzo de Portes, 1525.

Giffen, Lois Anita. *Theory of Profane Love among the Arabs: The Development of the Genre*. New York: New York University Press, 1971; London: London University Press, 1972.

Ibn Dāwūd al-Iṣfahānī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Abī Sulaymān. *Kitāb al-Zahrah (The Book of the Flower)*. The first half, edited by A. R. Nykl in collaboration with Ibrāhīm Ṭūqān. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1932.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī Ibn Aḥmad. *A Book Containing the Risāla Known as the Dove's Neck-Ring about Love and Lovers*. Translated from the unique manuscript in the University of Leiden, edited by D. K. Pétrof in 1914, by A. R. Nykl. Paris: Paul Geuthner, 1931.

——. *El Collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes*. Traducido del Arabe por Emilio Garcia Gómez. Madrid Rivadeneyra, 1952.

——. *The Ring of the Dove: A Treatise on the Art and Practice of Arab Love*. Translated by A.J. Arberry. London: Luzac, 1953.

Ibn Sa'īd al-Maghribī, Abū'l-Ḥasan Alī Ibn Mūsa. *The Banners of the Champions: An Anthology of Medieval Arabic Poetry from Andalusia and Beyond* =

Rāydāt al-mubarizīn wa-ghāyāt al-mumayyizīn. Translated by James A. Bellamy and Patricia Owen Steiner. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1989.

——. *El Libro de las banderas de los campeones*. Edited and translated by Emilio García Gómez. Madrid: Instituto de Valencia de Don Juan, 1942. Reprinted 1978.

Juan Manuel [Infante of Castile]. *El Conde Lucanor: A Collection of Mediaeval Spanish Stories*. Edited with an introduction and translation by John England. Warminster, UK: Aris and Phillips, ©1987. (Hispanic Classics)

Krása, Josef. *Die Handschriften König Wenzels*. Wein: Forum Verl, 1971.

Lévi-Provençal, Evariste. «Poésie arabe d'Espagne et poésie d'Europe médiévale.» dans: Evariste Lévi-Provençal. *Islam d'occident: Etudes d'histoire médiévale*. Paris: G.-P. Maisonneuve, 1948. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; v. 7).

Lewis, Clive Staples. *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1936.

MacKay, Angus. *Spain in the Middle Ages: From Frontier to Empire, 1000-1500*. London: Macmillan, 1977.

Martínez Ruiz, Juan. *Libro de Buen Amor*. Edited and translated by Raymond S. Willis. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

Menéndez Pidal, Ramón. *Historia y epopeya*. Madrid: Centro de Estudios Históricos, 1934.

——. *Poesía arabe y poesía europea*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.

Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Monroe, James T. *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship (Sixteenth Century to the Present)*. Leiden: E. J. Brill, 1970.

—— (comp.). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology*. Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Nasser, Fathi. *Emprunts lexicologiques du français à l'arabe des origines jusqu'à la fin du XIX[e] siècle*. Beyrouth: Imprimerie Hayek et Kamal, 1966.

Nelli, René. *L'Erotique des troubadours*. Tolouse: Privat, 1963. (Bibliothèque méridionale; 2. sér., t. 38)

Newman, Francis X. (ed.). *The Meaning of Courtly Love*. Albany, NY: State University of New York Press, 1968.

Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: The Author, 1946.

O'Donoghue, Bernard. *The Courtly Love Tradition*. Manchester: Manchester University Press, 1982.

Pérès, Henri. *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hiperión, 1983.

The Poem of the Cid. Edited by Ian Michael. Manchester, 1975.

Renan, Ernest. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. 4ème éd. rev. et augm. Paris: Michel Lévy frères, 1863.

Ribera y Tarragó, Julián. *Disertaciones y opúsculos*. Madrid: Impr. de E. Maestre, 1928. 2 vols.

Riquer, Martín de. *Los trovadores: Historia literaria y textos*. Barcelona: Planeta, 1975. 3 vols.

Rodríguez Moñino, Antonio R. (ed.). *Cancionero general*. Madrid, 1958.

Rougemont, Denis de. *Passion and Society*. Translated by Montgomery Belgion. Rev. ed. London: Faber and Faber, 1956.

Smith, Colin (ed. and tr.). *Christians and Moors in Spain*. Warminster, UK: Aris and Phillips, ᶜ1988-ᶜ1992. 3 vols.

Vol. 1: *711-1150*.

Spitzer, Leo. *L'Amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1944. (Studies in the Romance Languages and Literature; no. 5)

Stern, Samuel Miklos. «Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medioevo?» in: *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo*. Spoleto: Presso la sede del Centro, 1965. 2 vols. Translated in: Samuel Miklos Stern. *Hispano-Arabic Strophic Poetry*. Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Topsfield, L.T. *Troubadours and Love*. Cambridge [UK], 1975.

Vadet, Jean-Claude. *L'Esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1968.

Vernet Ginés, Juan. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Bercelona: Ariel, ᶜ1978. (Ariel historia; 14)

Whishaw, Bernhard and Ellen M. Whishaw. *Arabic Spain: Sidelights on Her History and Art*. London: Smith Elder and Co., 1912.

William IX [Duke of Aquitaine]. *The Poetry of William VII, Count of Poitiers, IX Duke of Aquitaine*. Edited and translated by Gerald A. Bond. New York: Garland, 1982. (Garland Library of Medieval Literature; v. 4)

Von Grünebaum, Gustave Edmund. «The Arab Contribution to Troubadour Poetry.» in: Gustave Edmund Von Grünebaum. *Themes in the Medieval Arabic Literature*. Edited with a foreword by Dunning S. Wilson; preface by Speros Vryonis (Jr.). London: Variorum Reprints, 1981. (Variorum Reprint; CS 133)
Published in: *Bulletin of the Iranian Institute*: vol. 7, 1946.

Periodicals

Arié, Rachel. «Ibn Ḥazm et l'amour courtois.» *Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée*: vol. 40, 2ème semestre, 1985.

Biesterfeldt, Hans Heinrich and Dimitri Gutas. «The Malady of Love.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 104, 1984.

Boase, Roger. «The Disputed Heritage: Europe's Cultural Debt to the Arabs.» *Bulletin of Hispanic Studies*: vol. 66, 1989.

Bodenham, C. H. G. «Petrarch and the Poetry of the Arabs.» *Romanische Forschungen*: vol. 94, 1982.

Continente Ferrer, J. M. «Aproximación al estudio del tema de amor en la poesía de los siglos XIIy XIII.» *Awrāq*: vol. 1, 1978.

Denomy, A. J. «Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours.» *Mediaeval Studies*: vol. 15, 1953.

——. «*Jois* among the Troubadours: Its Meaning and Possible Source.» *Mediaeval Studies*: vol. 13, 1951.

——. «*Jovens*: The Notion of Youth among the Troubadours, Its Meaning and Possible Source.» *Mediaeval Studies*: vol. 11, 1949.

Dermenghem, Emile. «Les Grands thèmes de la poésie amoureuse chez les arabes précurseurs des poètes d'oc.» *Cahiers du sud* (Marseilles): issue spécial: «Le Génie d'oc», 1943.

Dronke, Peter. «Medieval Rhetoric.» Edited by D. Daiches and A. Thorlby. *Mediaeval World* (London): 1973.

Dutton, Brian. «Huri y Midons: El Amor cortès y el paraíso musulmán.» *Filología*: vol. 13, 1968-1969.

——. «*Lelia doura, edoy lelia doura*, an Arabic Refrain in a Thirteenth-Century Galician Poem?» *Bulletin of Hispanic Studies:* vol. 41, 1964.

Fiore, Silvestre. «Arabic Traditions in the History of the Tuscan Lauda and Ballata.» *Revue de la littérature comparée*: vol. 38, 1964.

Frank, István. «"Babariol-Babarian" dans Guillaume IX (Notes de philologie pour l'étude des origines lyriques, I).» *Romania:* vol. 73, 1952.

Frenk Alatorre, Margit. «Jar9as mozárabes y estribillos franceses.» *Nueva Revista de Filología Hispañola*: vol. 6, 1952.

Gabrieli, Francesco. «La Poesía arabe e le letterature occidentali.» *Belfagor*: vol. 9, 1954.

García Gómez, Emilio. «Dos notas de poesía comparada.» *Al-Andalus:* vol. 6, 1941.

——. «La Lírica hispanoárabe y la aparición de la lírica románica.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.

—— «Un precedente y una consecuencia del "*Collar de la Paloma*".» *Al-Andalus*: vol. 16, 1951.

Gibson, M. Carl. «Background to the Theory of Arabic Origins.» *Brigham Young University Studies*: vol. 4, 1962.

Gorton, T. J. «Arabic Influence on the Troubadours: Documents and Directions.» *Journal of Arabic Literature*: vol. 5, 1974.

——. «Arabic Words and Refrains in Provençal and Portuguese Poetry.» *Medium Aevum*: vol. 45, 1976.

Gougenheim, Georges. «Poésie arabe et poésie occidentale au Moyen Age.» *Critique:* vol. 13, 1937.

Hell, J. «Al-'Abbās Ibn al-Aḥnaf, der Minnesänger am Hofe Hārūn ar-Rašīd's.» *Islamica*: vol. 2, 1926.

Ibn Sīnā. «A Treatise on Love by Ibn Sīnā.» [*Risāla fī'l-'ishq*]. Translated by Emil L. Fackenheim. *Medieval Studies*: vol. 7, 1945.

Köhler, Erich. «Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours.» *Cahiers de civilisation médiévale*: vol. 7, 1964.

Lemay, Richard. «A propos de l'origine arabe de l'art des troubadours.» *Annales: Economies, sociétés, civilisations*: vol. 21, 1966.

Lévi-Provençal, Evariste. «Les Vers arabes de la chanson V de Guillaume IX d'Aquitaine.» *Arab:* vol. 1, 1954.

Lowes, John Livingston. «The Lovers Maladye of Hereos.» *Modern Philology*: vol. 11, 1913-1914.

Menocal, María Rosa. «Close Encounters in Medieval Provence: Spain's Role in the Birth of Troubadour Poetry.» *Hispanic Review*: vol. 49, 1981.

——. «The Etymology of Old Provençal *Trobar, Trobador*: A Return to the Third Solution.» *Romance Philology*: vol. 36, 1982-1983.

Millás Vallicrosa, José María. «Influencia de la poesía popular hispanomusulmana en la poesía italiana.» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*: vol. 41, 1920 and vol. 42, 1921.

Monroe, James T. «Formulaic Diction and the Common Origins of Romance Lyric Traditions.» *Hispanic Review*: vol. 43, 1975.

Nykl, Alois Richard. «L'Influence arabe-andalouse sur les troubadours.» *Bulletin hispanique*: vol. 41, 1939.

——. «La Poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100.» *Al-Andalus*: vol. 1, 1933.

Sallefranque, C. «Périples de l'amour en orient et en occident (les origines arabes de l'amour courtois).» *Cahiers du sud* (Marseilles): issue spécial: «L'Islam et l'occident», 1947.

Sicard, Frédérique. «L'Amour dans la *Risālat al-Qiyān*: Essai sur les esclaves-chanteuses- de Gāhiz (m. 255/868).» *Arabica*: vol. 34, 1987.

Silverstein, Theodore. «Andreas, Plato and the Arabs: Remarks on Some Recent Accounts of Courtly Love.» *Modern Philology*: vol. 47, 1949-1950.

Sobḥ, Maḥmud. «La Poesía amorosa arábigo-andaluza.» *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos* (Madrid): vol. 16, 1971.

Von Grünebaum, Gustave Edmund. «Avicenna's *Risāla fī'l-išq* and Courtly Love.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 11, 1952.

Conferences

Frank, István. «Les Débuts de la poésie courtoise en Catalogne et le problème des origines lyriques.» Paper presented at: *Actas y Memorias del VIIo Congreso internacional de linguística románica*. Barcelona: University of Barcelona.

Kilpatrick, Hilary. «Selection and Presentation as Distinctive Characteristics of Medieval Arabic Courtly Prose Literature.» Paper presented at: *Courtly Literature: Culture and Context: Selected Papers from the 5th Triennial Congress of the International Courtly Literature Society, Dalfsen, the Netherlands, 9-16 August 1986*. Edited by Keith Busby and Erik Kooper. Amsterdam; Philadelphia: J. Benjamins Pub. Co., 1990.

Menocal, María Rosa. «The Mysteries of the Orient: Special Problems in Romance Etymology.» Paper presented at: *Papers from the XIIth Linguistic Symposium on Romance Languages*. Edited by Philip Baldi. Amsterdam: John Benjamins, 1984. (Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science, Series IV, Current Issues in Linguistic Theory; v. 26)

الأندلس وعام ١٤٩٢: سبل التذكر

ماريا روزا مينوكال(*)

أولاً: النسيان

إنها لذكرى فريدة وغامضة تلك التي يحتفل بها في هذا الكتاب وفي أماكن أخرى عديدة من هذا العالم عام ١٩٩٢، شيء حاد يذكرنا بالزواج الحتمي للحياة والموت. وإذ يحتفل بعضهم ببداية جديدة استثنائية، بولادة نظام جديد تماماً يدعى «العالم الجديد»، فإن آخرين سوف يتحسرون على النهايات العديدة المضفورة بحميمية مع تلك الولادة: تمزيق الحضارات المحلية التي وجدت في ما ندعوه الآن الأمريكيتين، أما في العالم فهناك الشتات الجديد ليهود إسبانيا ونهاية الأندلس. والنهايتان الأخيرتان هما موت مضفور بوضوح شديد مع الولادة: إن الترحيل والطرد هما المظهران الحاسمان للاحتمالات السياسية والايديولوجية التي جعلت وجود إسبانيا نفسها شيئاً ممكناً، هما اللذان حددا طبيعة هذه الاحتمالات وما كانت ستؤول إليه، ومن ضمن ذلك عملية الاستيطان في العوالم الجديدة المترامية الأطراف. وما فعلته على العموم النماذج التي بنيناها للتاريخ، وبالتحديد في السياقات المؤسسية الأوسع، هي أنها خلصت بصورة غير طبيعية الحياة من الموت، البدايات من النهايات، وبالتالي - ولنعبر عن ذلك بأكثر الأمثلة حدة وبساطة. جعلتنا نرى الأندلس بوصفها عصوراً وقارات أزيلت من العالم الحديث على جانبي الأطلسي[1].

(*) ماريا روزا مينوكال (Maria Rosa Menocal): أستاذة اللغات الرومانسية في جامعتي بنسلفانيا ويل.

قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح، وراجعتها نوال حشيشو كمال.

(١) الدراسات الوحيدة التي رأت نوعاً من الرابطة بين الوجهين اللذين يمتلكهما عام ١٤٩٢ هي تلك الدراسات التي تفحصت إلى أي مدى كان فتح العالم الجديد مرتبطاً بـ«استرداد» المسيحيين اسبانيا من أيدي المسلمين، وهي وجهة نظر يمكن استخلاصها، من بين أشياء أخرى، من الفكرة الملتبسة التي تؤمن =

إن معظم هذا الكتاب ينفخ الحياة في تفاصيل مذهلة من مشهد الماضي المثير والمدهش، وهو ماض مجهول إلى حد بعيد من قبل الجمهور الأوروبي والأمريكي - وأنا أعني هنا، بالطبع، الجمهور المتعلم الذي يعرف عن أرسطو وعن تأسيس روما وما روي عنها في الانياذة، ويعرف أيضاً عن فلورنسا في عصر النهضة. لكن هذه الأحداث التي ذكرت، هذه الروايات والقصص والأمجاد المؤسسة هي جزء من تعليمنا الأساسي ومن ذكرياتنا ورؤيتنا لأننا لا زلنا نرى في تلك الأحداث الماضية مراحل مرت من حاضرنا الخاص رغم أن الاثينيين خسروا حرب البولوبونيز، وأن روما نهبت عام ٤١٠ وان موت لورنزو دي مديتشي كان في ذلك الوقت من أكثر الآثار المدمرة لعام ١٤٩٢. لكن الأندلس، ولأسباب شرحتها بإسهاب في مكان آخر[٢]، هي شيء أصبح أجنبياً، شيء أصبح واقعاً خارج النماذج الأساسية الممثلة لغربيتنا التي نعرّف أنفسنا استناداً إليها، وبالتالي فإننا عندما ندرسها (حين نفعل ذلك في بعض المناسبات) ننظر إليها بوصفها جوهرة جميلة مدهشة وغريبة. ومع أن من الواجب عدم الاستخفاف بالدور الشرير الذي لعبته بعض التحيزات الأساسية باستبعاد الأندلس بوصفها ماضياً أجنبياً غير ذي أثر، فإن هذه الذكرى الاحتفالية، التي تجعلنا نتساءل عند كل انعطافة من نحن وما نحن، تكشف لنا أيضاً عن سبب أساسي آخر لهذه النقطة المفصلية التي ينبغي أن يذكر بها عام ١٤٩٢: المشهد الهيولي والشواش وتعددية الأصوات، والذوات الممزقة والمتعددة التي تصنع ذلك العالم الغنائي المشظّى.

وفي الحقيقة فإن عالم العصر الوسيط، الذي هو بصورة ملموسة أندلسي الطابع (وأنا أعني باختصار ذلك العالم الذي يرفل بحلة النسبية والتعددية الباهرة التي جعلت الموشحات تغنى وقصص «الحكماء السبعة» تتناسل في كل لغة)، داخل وخارج شبه الجزيرة الايبيرية، يدخل بصعوبة، إذا كان بالإمكان أن نجعله يفعل ذلك، في ذلك

= بأن «الاسترداد» هي فكرة معاصرة. انظر: :Charles Gibson, «Reconquista and Conquista,» in: *Homage to Irving A. Leonard: Essays on Hispanic Art, History and Literature*, edited by R. Chang-Rodriguez and D. A. Yates (Ann Arbor, MI: Michigan State University, Latin American Studies Center, 1977).

ولسوف تكون مناقشتي مضادة تقريباً لهذه الفكرة: حيث سأبرهن على كون الروابط الأكثر تعبيراً بين العالمين القديم والجديد هي تلك التي تتمتع بازدهار الحياة الثقافية المتعددة المصادر في الأندلس والعالم الجديد، وهو ما سنكتشفه بعد أن أصبحت ثقافة الأندلس مجرد ذكرى.

(٢) من أجل الشرح والتوثيق المفصلين لأنواع عديدة من هذه التحيزات التي جعلت الدراسات الغربية تصر على عدم الاعتراف بالدور المركزي اللافت للثقافة الأندلسية في تشكيل أوروبا العصر الوسيط (وبالتالي أوروبا الحديثة)، انظر: Maria Rosa Menocal, *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987), esp. chap. 1.

النوع من السرد المتصل الذي لا عقبات فيه والذي يتوسله تسجيلنا لتاريخنا ويبدو فيه أن إحساسنا بهويتنا يتطلب سماء زرقاء تطوقنا. لقد مثلت الأندلس ونسلها ـ وهو كثير في أوروبا العصر الوسيط التي كانت أقل التزاماً مما قد نتخيل وفي جميع الأمور ـ تحدياً فعلياً تصعب مواجهته في السرد الروائي لموضوع الثقافة الأوروبية وتاريخها: إن ما تعلمناه كبحث عن التواصل، أو ما يوصف في حقول أخرى بأنه التزام بالقواعد، قد أهمل الأشكال الثقافية المتعددة التي تصعب روايتها أو التي لا تخضع لقواعد النحو. إن السؤال الحاسم هو كيف نتذكر الأندلس، خصوصاً في مناسبة تكتسي منطقياً نبرة تفجعية؛ والتحدي الذي يواجه هؤلاء الذين يعتقدون أن الثقافة الأندلسية كانت محورية ولها أثر أساسي في عملية نحت شخصية الثقافة الأوروبية يظل كامناً في تلك الوسائل التي صممناها لحفر ذكرى ماضي أولئك الأسلاف في السرد الذي يحكي ماضي أسلافنا ـ وهو سرد يحذف وينحّي الأندلس جانباً. وأنا أريد أن اقترح في ما يلي ضرورة استحضار ذكرى الأندلس عبر الترجمة والخيال، وسوف أربط معاً مظهرين يبدوان متعارضين من مظاهر الترجمة: الكيفية التي يعمل بها الباحثون الحديثون على محاكاة ماضي العصر الوسيط ويستخدمون الترجمات للقول بأن الثقافة الأندلسية مركزية وأساسية؛ والكيفية التي نستطيع بها أن نستخدم حقلاً أساسياً لم تقاربه ترجمات العصر الوسيط، أقصد الشعر، لنتخيل علم جمال شبيهاً بصورة مدهشة بعلم الجمال الخاص بنا. ولربما نستطيع الآن عام ١٩٩٢ أن نبدأ في تبين أن علم الجمال هذا ليس أجنبياً عنا، وليس مغرقاً في القدم.

ثانياً: ترجمات

لماذا نواجه الصعوبات عندما نحاول أن نحدد بالضبط تلك الكينونة المنتمية إلى العصر الوسيط والتي كانت تحتل الحيز الجغرافي الذي يشغله دون تحديد الكيان الذي نسميه اليوم إسبانيا؟ هناك طريقتان للإجابة عن هذا السؤال. لربما نقول، كجواب أول عن السؤال، إن الصعوبة ناشئة عن الظروف التاريخية الخاصة التي سادت ما بين عام ٩٢هـ/ ٧١١م و٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م على التقريب. ولقد جعلت هذه الظروف بالطبع من أجزاء مختلفة من شبه الجزيرة الايبيرية كينونة من التدفق والتواصل الباهر، كينونة تشكلت من ثقافات العرب/ المسلمين والعبريين/ اليهود واللاتين/ المسيحيين، وذلك في تشكيلة لامتناهية تقريباً من التخالط والتهجين والتوزيع (ونادراً ما كان لهذه التشكيلة أن تظهر، إذا كان لها أن تظهر بهذا التقسيم المبسط إلى أسود وأبيض كما في الصور الكاريكاتورية، كما في تلك الصور التي اعتدنا عليها في التقسيم [المألوف] إلى «مسلمي الأندلس» و«مسيحييها»). وإنه لأمر أكثر دلالة، على الأغلب، أن تكون هذه الكينونة الهجينة التي وصلت إلى ذراها الثقافية ـ وتحققت من وجهة نظر معينة في الفترة الواقعة بين القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي والسادس الهجري/ الثاني عشر

الميلادي ـ نتيجة واضحة لعملية التهجين نفسها ولذلك التفاعل الثقافي الغني الذي لم يكن تفاعلاً سلمياً على الدوام ولكنه، وحتى في زمن الصراع، كان يقدح شرارة [الإبداع] ويستفزه ويكون سبباً من أسباب الانتاج. وبالتالي فإن الجواب الأول على الصعوبة التي واجهت علم تدوين التاريخ الأوروبي في كتابة تاريخ مناسب ودقيق للأندلس، تاريخ يقوم على دمج الأندلس في المتصل الأوروبي نفسه بدلاً من وضعها في فصل منفصل ومختلف، هو أنها كانت شاذة، مختلفة بصراحة عما كان تمثله الأجزاء الأخرى من أوروبا.

الوجه الآخر الذي يمثل الصعوبة في هذه المسألة لا يعزى إلى أسباب داخلية بل لكون نصوصنا المعيارية، التي تشكلت وعدّلت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، لا تسمح بحضور كينونة مثل هذه ضمن أنظمتها المعرفية أو أنظمة الخيال فيها. إنها وبصورة أساسية لا تسمح في الحقيقة بحضورها على المستوى اللغوي. وليس المرء بحاجة إلى مناقشة أسئلة «الاستشراق» (رغم أنني أومن إيماناً قوياً بأنها تستحق المناقشة) ليسلم بأن التقسيمات الأولية للمجموعات اللغوية/الثقافية قد أملته، وبصورة منطقية، التشكيلات اللغوية/الثقافية التي كانت سائدة في الوقت الذي حددت فيه فروع المعرفة ورسخت. لكن كيف كان يمكن للأمر أن يكون مختلفاً عن ذلك؟ لربما يمكن القول بسذاجة إن التقسيمات [المشار إليها] تتطابق في الحقيقة مع المعايير اللغوية الموضوعية ـ ومن ثمّ فإن اللغات الساميّة مختلفة عن اللغات الرومانسية، وهلم جرّا؛ لكن نظرة خاطفة إلى ما يقبع تحت السطح ستكشف عن كون هذا التفسير بعيداً كل البعد عن المعيار الرئيسي، وان هذا التفسير قابل للتعديل حين تستدعي الحاجة[٣]. وفي النهاية فإن السبب المنطقي لإقصاء الفصل الأندلسي المركزي الأهمية وذي الأثر المكون في تاريخ أوروبا، ذلك السبب الذي لا يمكن الطعن به، هو نتيجة لجمع التعريفات السياسية/الثقافية المعاصرة للكينونات الثقافية ـ التي كانت مرتبطة، بالطبع، بالنماذج، التي عدّت أحياناً ذات طابع أسطوري ومثّلت أفكاراً معكوسة عن التواريخ والمراتبيات الثقافية[٤].

(٣) وبالتالي فإن طلبة فقه اللغات الرومانسية (وهو فرع الدراسة الأساسي الذي سأركز عليه لكونه ذا أهمية حاسمة في عملية اقصاء الأندلس والثقافة الأندلسية من تاريخ الآداب الأوروبية) كان مطلوباً منهم أن يكونوا متبحرين في اللغات الجرمانية، وفي الوقت نفسه فإن أقسام الأدب المقارن الأكثر عراقة والأكثر قوة قد انكبت على الاهتمام باللغات الفرنسية والألمانية والإنكليزية. وعلاوة على ذلك، ورغم أن عدداً ضئيلاً من المختصين باللغات الرومانسية قد تدربوا على اللغة الاغريقية، فنادراً ما عنى هذا الأمر أن الثقافة الإغريقية القديمة قد شغلت موقعاً أقل مركزية في تراثنا.

(٤) يمكن للمرء أن يجادل بصورة منطقية مقنعة أن تقسيماً للمعرفة من هذا النوع، أقصد إنشاء أقاليم تقريبية يحتلها فقه اللغات الجرمانية والرومانسية والسامية، لم يكن فقط مقنعاً منطقياً بل انه خدم جيداً، وبصورة عامة، غرضه في معظم الحالات ـ خصوصاً غرضه التاريخي/المتعلق بعملية إعادة البناء. =

لكن إسبانيا ما قبل عام ١٤٩٢، تلك البهجة المتنافرة النغمات، تمثل الاستثناء العظيم لقاعدة فقه اللغوية: إنها الحالة الوحيدة البارزة التي تتعارض فيها الأوضاع السائدة بعد ١٤٩٢ بصورة جذرية، أو انها تبدو كذلك على الأقل، مع تلك الأوضاع التي عرفناها من قبل. لقد تواصل التعامل مع الموضوع. في حالات كثيرة، دون أية تغييرات فعلية في تعريفات المعرفة التي قد تستطيع الدراسات الجرمانية والسلافية إحرازها، والتي تُعدّ غير ملائمة تماماً إذا كان المرء يدرس التاريخ «الحديث» (أقصد الفترة ما بعد الرومانسية) لشبه الجزيرة الايبيرية. وبالتالي فإن المتخصصين في التاريخ الإسباني، الذين هم في الوقت نفسه متخصصون في العصور الوسطى، لا يعرفون، عادة، لغتين أو ثلاثاً من اللغات «الكلاسيكية» التي كانت سائدة في شبه الجزيرة لمدة طويلة من الزمن، كما أن المتخصصين في دراسة العبرية ـ الإسبانية أو المستعربين لم يكن مطلوباً منهم عادة معرفة اللغة الثالثة، أي اللغة الرومانسية في العصر الوسيط التي كانت لغة الحديث اليومي للناس الذين كان هؤلاء الباحثون في الدراسات الإسبانية «متخصصين» في ثقافاتهم المكتوبة[٥]. إننا نؤوي، في مختلف الأقسام وفي أجزاء من النصوص المعيارية المقررة التي لا يجمعها جامع، طلبة هم أبناء الناس الذين لم يكونوا مجرد جيران فقط خلال القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي بل إن

=ولربما يكون رسم الخرائط التاريخية بأدوات القرن التاسع عشر قد تضمن، في بعض الحالات، بعض الهوامش الخشنة غير المنتظمة وكسراً من «الافتراض» الضروري هنا وهناك، لكن الأشياء بدت على العموم فعّالة وقابلة للعمل: لقد استخدمت الفرنسية في الكتابة والحديث في فرنسا القرن الرابع عشر بالقدر نفسه الذي حصل فيه ذلك في القرن التاسع عشر (مقرّين بأن تتبع التطور التاريخي للغة هو من مهام فقه اللغة) كما أن العربية قد استخدمت في الكتابة والحديث في دمشق وبغداد خلال الفترة نفسها.

(٥) بالتأكيد فإن أكثر الأمثلة الخاطئة إثارة وتعبيراً عن استخدام التقسيمات غير المناسبة للآثار الفنية لشبه الجزيرة الايبيرية هو المثال الشهير لـ«اكتشاف» شتيرن (Stern) الخرجة، وهو الاسم الذي يطلق على المقاطع النهائية للموشحات. لقد مضى وقت طويل على «اكتشاف» هذه النصوص: ولقد درست هذه النصوص وتوفرت في صورة مطبوعة، لكنها ظلت هكذا دون أن تفك مغاليقها، وبالتالي فإنها من ناحية وظيفية ظلت بحكم غير المكتشفة إذ حسب ما يفترضه واقع ثقافي ـ لغوي معين فإن هذه النصوص مثلت لازمة نهائية في اللغات الرومانسية وطباقاً مصاحباً لجسد القصيدة، في العربية أو العبرية. ولا أحد قام بفض مغاليق هذه النصوص لأن المستعربين لم يستطيعوا أن يتخيلوا أن البربرة والكلام غير المفهوم قد يكون هو اللغة الرومانسية ـ والمتخصصون في اللغات الرومانسية الذين فكوا مغاليق هذه النصوص لم يكونوا يعرفون بالطبع لا العبرية ولا العربية. في مقالتي: María Rosa Menocal, «Bottom of the Ninth, Bases Loaded,» *La Corónica*, vol. 17 (1988), pp. 32-40.

أشرت كيف أن القصائد لا زالت تدرس استناداً إلى تقسيماتنا المعيارية المعاصرة، وحتى في حالة مثل هذه يكون استخدام هذه المعايير غير مناسب على الاطلاق إذ إن المجتمع ذا التعددية اللغوية ينتج مثل هذه القصائد ذات التعددية اللغوية، والقصائد نفسها، علاوة على ذلك، تقوم بصورة معبرة بإحداث تجاور بين الثقافات المختلفة التي تصنع هذه الثقافة الواحدة ـ الثقافة الأندلسية.

«كونهم جيراناً» قد يكون تسبب في العديد من الانقلابات الثقافية التي تعدها مدوناتنا التاريخية نقاطاً مفصلية في تاريخ الغرب - أي ما يدعوه هاسكنز (Haskins) نهضة القرن الثاني عشر(٦).

إن ما يبدو غريباً وإشكالياً إلى حد ما هو أن العوائق المعيارية التي تحول دون تحديد هذا المجتمع لم تتجاوز أو تنجز على نحو مختلف - لأنها ببساطة تمثل حالة استثنائية شديدة الأهمية، حالة لا تقع على هامش التاريخ أو هامش أوروبا بل إنها تقع في قلب التاريخ وقلب أوروبا. بكلمات أخرى فإن المرء يصاب بالذهول إذ يجد أنه في الوقت الذي يكون فيه أمراً «استثنائياً» أن تشكل الثقافة العربية عنصراً رئيسياً مكوناً لثقافات لم تصبح بالنتيجة عربية، فإنه ليس صعباً أن يقوم المرء بتشكيل نموذج لحالة استثنائية، حالة غريبة وشاذة، في سياق التطور الثقافي، وهو أمر يحتاج أنواعاً مختلفة من البرامج وقوائم القراءة والإعداد اللغوي. كان التكيف الذي حصل قد أخذ على عكس المتوقع اتجاهاً مختلفاً: لقد أخذت المعايير الثقافية لأوروبا القرن التاسع عشر تطبق على إسبانيا القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي مما أدى بالضرورة إلى إنشاء حدود ثقافية حادة في المكان الذي كان يتمتع بتهجين واختلاط ثقافيين منتجين. أن قصائد مثل الموشحات قد قُسمت على الخطوط اللغوية التي تحدد بنيات أقسام الدراسة الحديثة - وقد أدى ذلك إلى إحداث انقسامات داخلية حادة في القصائد نفسها. كم من حقول الدراسة الأدبية/الثقافية يستطيع المرء أن يسمي، أو حتى يبدأ في التخيل، حيث سمح لحالات الانفصال والانشقاق التي ميزت العصر الحاضر أن تعتدي على الماضي، أو على الأقل على جزء من الماضي، وحيث جزئت القصائد ومزقت شطراً إثر شطر ووزعت على أقسام وشعب مختلفة؟ فهل تنتسب الأشطار الخمسة الأولى للموشح إلى الشرق الأوسط بينما ينتسب الشطر السادس (الذي حدث وأنه يشكل بصورة عرضية اللازمة، وبالتالي فإنه يتردد على الأغلب بعد كل مقطع شعري (stanza)، إلى أوروبا؟ كيف يمكن للمرء، وهو مسلح بمثل هذه التقسيمات

---

(٦) من أهداف كتاب تشارلز هومير هاسكنز الثوري الطابع أن يبرهن لنا بطرق عديدة: أن «العصور المظلمة» لم تكن كذلك أبداً، وكيف أن الكثير من تصورات عصر النهضة عن خلق أوروبا الحديثة، التي عمل التدوين التاريخي الحديث على اتباعها بالجملة، قد تجاهلت بصورة فعّالة كم كان الانفجار الثقافي للقرن الثاني عشر مؤسساً [لأوروبا الحديثة]. إن عمل هاسكنز يكشف بصورة غير متعمدة (في ضوء المعرفة الواسعة إلى حد بعيد التي حصّلناها عن الثقافة الأندلسية المزدهرة) طبيعة الأندلس القابلة للتطور في «عصر النهضة»: إن مظاهر الحداثة جميعها التي يذكرها هاسكنز (الجامعات، والثورات العلمية، وظهور اللغات العامية، وإعادة اكتشاف الفلاسفة الكلاسيكيين. . . الخ) يمكن عدها نتيجة، مباشرة أو غير مباشرة، لكون الأندلس جزءاً حيوياً من أوروبا نقل إلى باقي الأجزاء أفكاره ومؤسساته الثورية المتطورة. انظر: Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927).

الأساسية للمعرفة ـ وهو مسلح بلغات مثل لغاتنا ـ أن يبدأ في تصور الثقافة التي أنجزت هذه القصائد؟ كيف يمكن لنا، في الحقيقة، أن نبدأ في قراءة مثل هذه القصائد ومعاييرنا الأدبية تعلمنا، في الواقع، أن هذه الثقافة لم توجد أبداً؟ هذه إذن، على ما يبدو، واحدة من المشكلات المعيارية العسيرة المتعلقة بالأندلس(٧).

هذه إذن هي النقطة المهمة في النقاش التي من المحتمل أن تجعل الزميل المتعاطف، أو القارىء المتحمس، يهز كتفيه هازئاً ويقول، بصدق وإخلاص دون أي شك، إن ذلك أمر سيىء، لكننا لا نملك القدرة على فعل شيء إزاءه لأننا لا نستطيع إحداث تغييرات جذرية في المؤسسات تمكننا من تغيير الوضع كله. هل يمكن لنا أن نتخيل أقسام اللغة الإسبانية ـ لنطرح مثالاً بسيطاً ليس إلا ـ وقد عملت على إعادة تحديد برامجها بحيث يصبح محتواها المتعلق بالعصر الوسيط عربياً في معظمه؟ إن الإجابة المتجهمة التي سيطلب من المرء أن يتقبلها هي أننا لا نملك طريقة عملية لتغيير النصوص المعيارية المقررة (ونعني بذلك كل شيء بدءاً من طبيعة تحديد الأقسام الدراسية وانتهاء ببنية الأبحاث المكتوبة في الموسوعات مروراً بكل ما يقع بين هذين الحقلين من الحقول المعرفية)، وحتى في حالة مثل هذه حيث يمكن لنا أن نقول رغم وجود الحواجز دوننا أن هناك لحظة ثقافية عظيمة الأهمية قد مزقت بقسوة وأسدل عليها النسيان. وإذا أردنا أن نطرح المسألة بطريقة فظة فإننا نقول إن أقسام اللغة الإسبانية تدرس الأدب المكتوب بالإسبانية أما الأدب الذي كتب في الأندلس بلغات أخرى فهو ليس جزءاً من المواد الأساسية التي تدرسها هذه الأقسام. (وبالطبع فإن ما نذكره بخصوص أقسام اللغة الإسبانية ينطبق من باب أولى على المفهوم العام الخاص

---

(٧) سأذكر بالمناسبة انطباعي الذي يشكل في الوقت نفسه المشكلة المعيارية الحاسمة بالنسبة لمعظم الدراسات «الشرق أوسطية» التقليدية الطابع، والتي فشلت، رغم وجود بعض الاستثناءات القليلة التي تؤكد صحة القاعدة، في إحداث التكييف الملائم والضروري لمثل هذا الماضي المختلف بصورة تمكن من تعيين حدود الأندلس؛ إنه معيار الدراسات «الشرق الأوسطية» الذي أعلن بصراحة أن ما حدث في اسبانيا كان يمكن أن يحدث في أي مكان آخر من الشرق الأوسط، وأن العرب في الأندلس هم في النهاية مجرد عرب. نستطيع أن نهمل هذا الكلام، على الأقل في هذه اللحظة، بوصفه مجرد مجادلات «استشراقية» ونقول، فحسب، إن مثل هذه العبارات والسلوكات التي تنشأ عنها هي النتيجة المتوقعة لعلم المعرفة المتداول. لكن الحاجة إلى إعادة تحديد المعايير، لكي يصبح بالإمكان إعادة تخيل اسبانيا ـ وصقلية كذلك ـ هو أمر ضروري جداً للمستعربين والمتخصصين في الدراسات العبرية كما هو بالنسبة للمتخصصين في اللغات الرومانسية، لأنه سيكون من السخف أن نجادل أن العرب [في الأندلس] كانوا عرباً ومسلمين «خالصين» كما كانوا في بغداد، لكن المسيحيين كانوا شيئاً مختلفاً. إن صيغاً مختلفة من هذه الآراء تطرح يومياً على بساط البحث، وهو ما يقوله بالضبط من يقومون بتدريس ابن حزم وابن عربي في سياق الدراسات «الشرق أوسطية» التي ازدرعت منذ أكثر من ستة قرون في قلب الغرب ـ ثم امتدت إلى أقصى منطقة في الغرب يستطيع المرء أن يبلغها هذه الأيام.

بما يشكل جزءاً من «ثقافتنا» وما لا يشكل). ولو أننا لم نكن مؤمنين بعناد ببعض الأفكار المعاصرة المتعلقة بالتقاليد البحثية فلربما يكون بالامكان تغيير الوضع جذرياً.

وفي الحقيقة فإن الخطوة الأولى لخلق معيار جديد قد يساعد على إيجاد رؤية أكثر غنى حول إسبانيا العصر الوسيط مذهلة لبساطتها وتتمثل في الخروج على الوصية الشهيرة حول ترجمة النصوص ـ تلك الوصية التي تقول: «عليك ألا تستعين بنص مترجم»، ثم الوصية التالية الملازمة لها: «الباحثون الحقيقيون يعملون على نصوص أصيلة». حسناً إن الجواب على ذلك يكون بنعم ولا في الوقت نفسه، وبـ «أحياناً» في حالات أخرى. إن قضية «اللغة الأصلية» مقابل «الترجمة» تصبح بعد التفحص عن قرب واحدة من الترجيعات المعروفة الشديدة الانتشار، واحدة من المشكلات التي تبدو صغيرة الشأن ـ مجرد تفصيل من التفصيلات التي يتبين لنا بعد تفحصها بصورة خاصة أنها هي قلب المسألة، أو على الأقل إنها واحدة من المسائل الجوهرية. والحقيقة أن الاقتراح الذي قدمته، والذي يقول إننا لا نستطيع أن نبدأ في تذكر الأندلس بوصفها جزءاً من ماضينا الثقافي إلا عندما نجعلها جزءاً من حاضرنا الثقافي وذلك عبر قراءة النصوص الأندلسية مترجمة إلى لغاتنا، مرفوض من قبل العديد من الباحثين بوصفه اقتراحاً غير سليم ولا ينتمي إلى عالم البحث العلمي، ومن المفيد الأخذ بعين الاعتبار السبب الكامن وراء مثل هذه الآراء ولماذا أقدم أنا اقتراحاً بضرورة الخروج على هذه القواعد والمعايير.

إنه لما يثير الاستغراب إلى حد ما، وخصوصاً في فروع دراسة اللغة والأدب، أننا ننزع إلى تقدير الفعاليات و«المناقب» التي تكون قادرة على العمل في اللغات «الأصلية» للنصوص التي نعالجها. إن فقه أية لغة يبدأ بالطبع بوصفه أعمالاً لغوية أعيد بناؤها، وفي حالات كثيرة فإن صورة أو أخرى من هذه الأعمال اللسانية/ الفقه ـ لغوية هي التي يقيض لها البقاء وتصبح مهيمنة. لقد كان إنجاز نسخ من النصوص (وفي بعض الموضوعات، مثل العربية، استمر هذا الأمر مهيمناً إلى الآن) هو الأمر الأكثر حسماً وأهمية بالنسبة للباحث في فقه اللغة. لكن واحداً من المظاهر الرئيسية لهذا التقليد، الذي يبدو شاذاً وغريباً بصورة متزايدة في السياق الحديث الذي يعلو فيه صخب [نظرية] «من يتكلم لغته الوطنية» و«النص الأصلي»، هو أن الباحثين لم يكونوا بحاجة إلى تبني أشياء مثل المعرفة «الوطنية» باللغات التي يكونون ضليعين بنصوصها[٨]. في المقابل فإن هناك قلة من الناس ترغب في الحديث بهذه اللغات:

---

(٨) لقد كان هذا الأمر صحيحاً في كل حقول البحث إلى زمن ليس ببعيد: ففي الحقيقة لم يخطر لي ببال أن أناقش أغنية رولاند (Song of Roland)، عندما قرأتها لأول مرة في فصل لتعلم اللغة الفرنسية القديمة، بالفرنسية الباريسية الرشيقة الخاصة بالربع الأخير من القرن العشرين إذ كان علي أن أتعلم الفرنسية =

لقد كان الهدف هو أن يتمكنوا من ترجمتها.

لكننا لا نستطيع ثانية أن نطبق وبالضرورة قيماً قد تكون إيجابية في بعض حقول البحث على حقول أخرى. إن ما يدفع الطلبة إلى تعلم الحديث باللغة الفرنسية - وبالتالي القراءة بهذه اللغة - هي دراسة مساق حول الأدب الفرنسي في القرن العشرين، لكن المعاني الضمنية - وبالتالي النتائج التي ستنشأ عن ذلك - الكامنة في متطلبات دراسة نسخ مختلفة من **ألف ليلة وليلة**، أو كتاب ابن حزم **طوق الحمامة**، تلك النسخ التي أنجزت في شبه الجزيرة الايبيرية وتعود إلى ما قبل عام ١٤٩٢م، هي شيء مختلف تماماً. إننا بحاجة إلى مقدار كبير من التوضيح[٩]، لكن قد يكون من الضروري في الوقت الحاضر أن نشير إلى الدور الحاسم الذي لعبته الترجمات وتستطيع أن تلعبه في تكويناتنا الثقافية الواسعة. إن واحداً من الأشياء المهمة الحاسمة التي نسيناها عندما عرضنا بصورة جيدة لقواعد فقه اللغة هو أنه في قلب المغامرة الفقه اللغوية يكمن النفوذ: تلك الفكرة عن الروابط الثقافية (المرغوبة) التي قادتنا للتعرف على قيام روما وليس على ضياع غرناطة - ولربما يكون من المكر أن نجادل أن سبب ذلك هو أننا نقرأ جميعاً الانياذة باللاتينية ولا نقرأ ابن حزم بلغته.

وفي الحقيقة فإن النفوذ والحاجة المرتبطة بالايديولوجيا والقيمة المدركة تقود بصورة غامرة إلى مثل هذه الإمكانية بأن نكون قادرين، في نهاية المطاف، على قراءة النصوص بلغاتها الأصلية فقط وفي طبعات «دقيقة واضحة» تتضمن درجة من التعقيد والسفسطة الأدبية. وينبغي ألا يغيب عن بالنا أن أنواعاً أخرى من النفوذ والحاجة تملي أي اللغات علينا أن ندرس (وأي اللغات لا ندرس). ورغم أن المرء يسمع هذه الأيام الكثير من النقاش حول الاعتبارات «العملية» فأنا أصر على رأيي بأن النماذج الثقافية ذات النفوذ لا زالت مهيمنة بقوة - ولا يوجد تفسير آخر غير هذا التفسير يمكن أن يشرح استمرار تعميم دراسة الفرنسية على سبيل المثال. إننا لا ندرك، بالطبع، أن الأندلس هي جزء مهم وحاسم من «تراثنا» الثقافي المركزي ومن اهتماماتنا، وبالتالي

= بوصفها مساقاً أساسياً من المساقات التي أدرسها. وفي الحقيقة فليس الزمن الذي يفصلنا عن اللحظة التي كانت فيها العلاقة بين اللغة الأصلية والغاية من هذه اللغة مختلفة عما تحولت إليه هذه العلاقة وأصبحت تعنيه بالنسبة للعديد من الناس وذلك منذ حادثة سبوتنيك الرهيبة والعديد من التحولات الاجتماعية الشبيهة والتي جعلت من اللغات ذاتها «غاية» أكاديمية. كانت الغاية من قبل، وبوضوح، هي الآثار الأدبية، النصوص «نفسها»، وكانت اللغات هي الشفرات الرمزية التي ينبغي أن نعمل على فكها - وإذا حدث أن صادف المرء فصاحة اللغة المستخدمة في الحديث اليومي في طريقه فإنه لأمر لطيف حقاً لكن يصعب عده أمراً أساسياً لا غنى عنه مما يجعل الأمر مختلفاً تماماً عما هو عليه الآن.

(٩) قدمتُ مناقشة طويلة ومفصلة لهذه القضايا في مقالة قيد الطبع في مجلة *Edebiyat* وهي بعنوان: «Contingencies of Canonical Structures and Values of Change: Lessons from Medieval Spain».

فإنها تقع خارج بنيات المقررات الدراسية الأساسية. وفي قلب [هذه] المغامرة التذكارية تكمن أسئلة الوعي والإدراك والتقييم: لِم عَلينا أن نعرف عن الأندلس؟ لِم ينبغي أن تكون هذه المعرفة جزءاً من دفتر قصاصاتي، جزءاً من كنز ذكرياتي الصغير المحدود عن ماضيّ؟

يمكن إلى حد بعيد، وكما حاولت أن أجادل في الماضي أن يبدأ المرء عمله بإيضاح إلى أي حد كانت التقديرات التي همشت تلك الثقافة في المقام الأول، تلك التقديرات التي تنتمي إلى النصف الأخير من القرن التاسع عشر وما بعد هذا التاريخ، تستند إلى الحاجات الايديولوجية والقيم الثقافية لتلك اللحظة التاريخية - وبإيضاح كيف أن حاجات عصرنا الايديولوجية وقيمه الثقافية ليست مختلفة جذرياً فحسب بل إنها تفضل بجلاء تام أن يكون هناك دور مركزي أكبر في صياغة الغرب لمن كان يعده أجدادنا الآخر [في ثقافتهم]. لكن فيما يتعدى ذلك، وفي قلب هذه المغامرة الايديولوجية والتذكارية ينبغي أن يحضر النص المترجم لأسباب عملية واضحة. إن النص المترجم وحده يستطيع أن يوفر الحل الضروري الأول للصعوبتين المعرفيتين - المعياريتين الأساسيتين: يمكن عبر ذلك تخطي حاجز «المعرفة»، جزئياً على الأقل، والتقليل من تشوهات الحواجز المعرفية الباقية، ويمكن أيضاً أن يطبق «المعيار البحثي الموضوعي»، الذي ينص على أننا كـ «باحثين جادين» ينبغي ألاّ نعمل إلا على النصوص بلغاتها الأصلية، بصورة معتدلة على الحالات التي يكون فيها النفوذ والاهتمام قد عمل على توفير عدد كبير من الناس قادرين على العمل على النصوص الأصلية. وليست الحالة التي بين يدينا، كما هو واضح، من بين هذه الحالات، وهنا ينبغي أن يكون النص المترجم، بعكس ما سبق، في بداية الحلقة إذا كان لهذه الحلقة أن تتشكل: ينبغي أن تدرّس **ألف ليلة وليلة** في عشرات المساقات الدراسية، وفي مراحل الدراسة الجامعية وكذلك في مراحل الدراسة الجامعية العليا، وينبغي أن يكتب عنها في الأطروحات الجامعية والمقالات التي تعالج موضوع الأدب المقارن بجميع أنواعها وكذلك في كتب تاريخ الأدب الأوروبي[10]؛ وينبغي أن يحدث ذلك في

---

(١٠) تعرض **ألف ليلة وليلة** عدداً هائلاً من القضايا النصية التي تعد أمثلة صالحة لهذه المناقشة بدءاً من حقيقة كون نص **ألف ليلة وليلة** نفسه قد قاوم فكرة «الأصالة» و«الدقة والتحديد»، وكما بين لنا محسن مهدي حديثاً جداً في: Muhsin Mahdi, *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources* (Leiden: E. J. Brill, 1984),

فإن النسخ التي تعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في اللغات الأوروبية قد لعبت دوراً حاسماً في تنقيح ما عرف في ما بعد أنه النسخ العربية «الأصيلة» [من الليالي] (خصوصاً طبعة بولاق الشهيرة). علاوة على ذلك فإن نسخة غالان (Galland) من **ألف ليلة وليلة** هي نفسها جزء مهم من تاريخ الأدب الأوروبي رغم أنها، وكما يشير جورج ماي في دراسته اللامعة والمقنعة: Georges May, *Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, ou le chef-d'oeuvre invisible* (Paris: Presses universitaires de France, 1986), =

سياق يمكن من خلاله تحديد الجزء الأكبر من الأدب «الشرق أوسطي» المترامي الأطراف ـ مرة ثانية من خلال الترجمة ـ ووضعه على الخارطة بحيث تصل حدوده إلى الغرب (أو بحيث يقترب الغرب من الشرق، على الأرجح) بصورة لم يتخيلها أو يقرها أحد من قبل.

أخيراً فإنه لأمر غريب أن يقع النص المترجم عادة في نهاية السلسلة كذلك: فالأعمال التي تكرم وتمنح منزلة رفيعة إذ يطلق عليها عبارة «أدب عالمي» تقرأ بوضوح مترجمة: ولو أن الالياذة أو الأوديسة أو الحرب والسلام أو الكوميديا الإلهية قرئت فقط بلغاتها الأصلية، ونوقشت من قبل أولئك الباحثين الذين يستطيعون قراءتها بلغاتها الأصلية، فإن هذه الأعمال لن تكون من بين النصوص المعيارية المدرجة في المناهج التي ندرسها الآن، وسوف نفتقد الأفكار الأساسية المتفردة التي تعد الثقافات التي طلعت منها هذه النصوص جزءاً أساسياً ومركزياً من «التراث» الذي ندّعي أنه تراثنا.

لكن لربما تكون أكثر الحجج التي أستطيع إيرادها هنا قوة هي تلك الحجة المتجذرة بوضوح في تراثنا نفسه: دعنا إذن نستعيد المزاج العام للثقافات التي نحاول استردادها لكي نستطيع التذكر. من هذا المنظور ثمة مفارقة قوية ولافتة في المفهوم الصنمي لـ «اللغة الأصلية»؛ إن اللحظة التاريخية المحددة التي نحاول استعادتها، أي اللحظة العربية في سياق التاريخ الأوروبي؛ قد بنيت على الترجمات، وقدر كبير غير عادي مما ندعوه اليوم تراثاً بحثياً هو ترجمة وتعليق على نصوص مترجمة. فهل ينبغي أن نزدري توما الاكويني لمجرد أنه كان رشدياً ـ لأنه قرأ تعليقات ابن رشد وشروحاته على أرسطو باللاتينية؟ هل علينا أن نسقط ابن رشد نفسه من قائمة [الفلاسفة] البارزين لأنه استخدم في عمله ترجمات لنصوص يونانية؟ وهكذا فإن الأشخاص الذين تعاملنا مع نصوصهم «الأصلية» بوصفها تتمتع بحالة البقرة المقدسة قد منحوا

= عوملت بصورة غير عادلة وغير دقيقة وأنزلت منزلة دنيا لكونها «مجرد» ترجمة. أخيراً فإن دراسة ماي نفسها قد أثارت، وبصورة ممتعة من الدائرية [الملحوظة] (ودون أن يدعو ذلك إلى الاستغراب بل ان ما أثارته دراسته على العكس من ذلك يبدو مطابقاً للواقع تماماً)، غضب عدد من المستعربين الذين أزعجتهم حقيقة كون ماي لم يطلع على النصوص العربية الأصلية، وبالتالي، واستناداً إلى هذه الفرضية، فإنه غير مهيأ لمعالجة الليالي بوصفها نصاً أدبياً. لكن [الذين أثارت دراسة ماي غضبهم] يخطئون المسألة الأساسية التي يعمل ماي على صياغتها ببراعة: وهي أن ترجمة غالان، بغض النظر عن جدارتها وكونها ترجمة «موضوعية» أو «دقيقة» أو كونها غير ذلك، قد أصبحت هي ذاتها نصاً مرجعياً هاماً ومقرراً خلال المئات من السنين في التيار السائد في الأدب الأوروبي. وهذا صحيح، جزئياً على الأقل، لأنه حتى في الثقافة الأوروبية في أواخر القرن الثامن عشر أنزلت الترجمات منزلة ثانوية [في مراتبية النصوص]. اضافة إلى ذلك، فإن كثيراً من الترجمات التي تعود إلى مراحل مبكرة، أي تلك الترجمات التي تعود إلى مراحل ما قبل العصر الحديث وبعضها قاوم ليبقى بينما البعض الآخر سقط في مجاهل النسيان، لم تصبح جزءاً من التراث النصي المرجعي للغرب، ومن بين أكثر هذه الترجمات أهمية كليلة ودمنة وحكايات السندباد.

هذه المكانة استناداً إلى معيار قيمي معين وسوف يقصون عن هذه المكانة استناداً إلى المعيار القيمي نفسه.

في المجال الأدبي لا يكمن النجاح المشهود للظاهرة الأندلسية بدرجة أقل من الحالة السابقة بل لربما بدرجة أكبر منها في قدرتها على إقحام نسخة مختلفة في سياق لغة مختلفة: فما هي اللغات «الأصلية» أو «الدقيقة» لنصوص مثل نصوص الحكايات الواسعة الانتشار المتنوعة إلى أبعد الحدود التي تخللت الثقافة الأدبية الأوروبية خلال قرون عديدة؟ إن واحدة من بين المفارقات التاريخية العديدة في الدراسات المختصة بالعصر الوسيط - واحدة من المفارقات التي تقع في قلب المغامرة الفقه اللغوية - تتمثل في فكرة النص الأصيل الدقيق مقابل الترجمة التي تعد أثراً أدبياً ثانوياً ومشتقاً من الأصل. لكننا لو أخذنا كمثال على ذلك التراث السردي المتكون، أي التراث الذي تنتسب إليه النسخ التي لا حصر لها من ألف ليلة وليلة الذي انتشرت منه العديد من الحلقات الثانوية الوليدة في أنحاء أوروبا العصر الوسيط، فسوف يكون واضحاً لدينا أن نجاح هذه النصوص الفعلي يكمن في قابليتها للترجمة وللرفض النصي الشديد الوضوح لفكرتي الموثوقية والأصالة. لقد كان موضوع اللغة والنص «الأصيلين» دائماً بمثابة الموضوع الذي يطرح لتحويل مسار النقاش، وهو المسؤول الفعلي عن إنكار الدور المركزي الذي امتلكته الثقافة الأندلسية في أوروبا العصر الوسيط: فأين هي المخطوطة التي تخبرنا أية قصة استخدم بوكاشيو؟ إن النقطة الحاسمة في هذا السياق هي أن التقاليد الأدبية، مثلها مثل التقليد الفلسفي المتجذر أيضاً في تربة الترجمات الأولى، قد تسببت بهذا الجيشان العظيم، وغيرت وجه أوروبا، لأن التقاليد النصية ومروجيها - المعلقين والشرّاح ورواة الحكايات - قد جعلتنا ندرك إلى أي حد تشكل الترجمة، بكل محدوديتها والعيوب الكثيرة التي تتضمنها، الحياة وتواصل الحياة، بينما قد يعني الاحترام العميق لـ «الأصيل» عكس هذا تماماً: موت النص، إبقاؤه غير مقروء، غير مسموع، وغير معروف.

ليست إعادة تشكيل النصوص المعيارية المعترف بها، بالمعنى الحرفي لكلمة إعادة تشكيل، صعبة أو مستحيلة تماماً كما يدعي بعضهم، ولربما نكون عام ١٩٩٢ قريبين جداً، وأكثر مما نتوقع، من رؤية الثقافة الأندلسية وهي تصبح جزءاً أساسياً من النصوص المعيارية المعترف بها في الثقافة الأوروبية. فلو أنني كنت أدرّس مادة في القصيدة الغنائية الأوروبية لطلبة الدراسات الجامعية الدنيا، على سبيل المثال، أو أكتب دراسة عن الكنزوني[١١] (Provençal Canso) الذي نعتقد جميعاً أنه قد أحدث أثراً ثوري

---

(١١) الكنزوني هو شكل ايطالي وبروفنسالي للقصيدة الغنائية يتألف من سلسلة من المقاطع الشعرية لا لازمة لها. وهناك ثلاثة أساليب متضمنة في الكنزوني: المأساوي والهزلي والرثاء. ولقد كان للكنزوني أثر كبير في تطور شكل السوناتة.

الطابع في الشعريات الأوروبية، فإن تغييراً طفيفاً نسبياً سيحدث إذا أضفت بعض القصائد التي تنتمي إلى التراث الإسباني ـ العربي (القصائد التي ترجمها جيمس مونرو إلى الانكليزية ببراعة كبيرة) أو بضع قصائد أخرى ليهودا هاليڤي مكتوبة بالعبرية (والذي ظهر عنه مجلد فاتن بالإسبانية إضافة إلى عدد مدهش من الترجمات الحديثة حققها ريموند شايندلين). إن هذه مجرد إيماءة صغيرة لكن الأثر الايديولوجي، وذلك المتعلق بالنصوص المعيارية المعترف بها، كبير للغاية: فبضربة واحدة تكشف لنا أن تراث القصيدة الغنائية الأوروبية، منذ نشوئها وخلال مراحل التشكل في الفترة الحديثة، هو تراث يتسم بالتعددية الثقافية والتعددية الدينية، إنه يهودي وإسلامي في الوقت نفسه الذي هو مسيحي؛ وهو كذلك أندلسي الهوية. بضربة واحدة تآكلت تماماً التقسيمات المؤسسية والغائية التي فصلت الأصول السامية عن الرومانسية من قبل. وبدأت خارطة جديدة لإسبانيا العصر الوسيط ـ وأوروبا العصر الوسيط بعامة ـ في الظهور. فجأة بدأنا في التذكر لأننا سمعنا وقرأنا نصوصاً لم ندرك أننا عرفناها من قبل.

لكن دعونا نعد إلى اللحظة التي بدأ فيها العالم يتغير، أو أنه بدا كذلك، لكي نضع يدنا على صعوبات أخرى تواجهنا في تخيل ذلك الماضي بوصفه حاضراً، بوصفه جزءاً مما واصلنا أن نكونه، لا بوصفه ماضياً بعيداً فصلتنا عنه الصدوع والتشققات التي قيل إن التاريخ يصنعها...

ثالثاً: صور

اللحظة هي الأيام الأولى من شهر آب/أغسطس عام ١٤٩٢. ولو أننا حاولنا أن نقف على أرصفة ميناء إسبانيا العظيم في قادش فلربما نسحق تحت الأقدام، حيث يصعب العثور على موطىء قدم للوقوف، ونحن نحاول أن نشاهد السفن المحتشدة في المرسى. إن حشود الناس لا تحتمل خصوصاً في جو الصيف الرطب الحار، والأسوأ من هذا كله هو مشهد الدموع والعويل وطقس الصلوات، أي مشهد الضجيج والروائح والمناظر التي تشير إلى الرحيل. هذا هو اليوم ـ الساعة والمكان ـ يوم الوداع الأكثر إيلاماً وإبهاظاً من الموت نفسه، الخروج المحفور على صفحات كل النصوص المقدسة، المتوقع من قبل والمتكرر الحدوث. فبالنسبة ليهود السفارديم، وهي التسمية التي يطلقها المسيحيون على إسبانيا، هذا هو اليوم الأخير الذي أصبح فيه أكثر الأوطان قرباً إلى النفس، ذلك الوطن الذي جعلهم ينسون أنه مجرد مكان من أماكن المنفى، وطناً مؤقتاً من أماكن الشتات[١٢].

---

(١٢) هناك اثنان من الباحثين ممن أغنوا معرفتنا بالأندلس وقرا لنا أيضاً صوراً مؤثرة لا مثيل لها عن الأيام الأخيرة للأندلسيين حيث تحول التنوع والاختلاف والتسامح إلى محض ذكريات: انظر افتتاحية: Consuelo López Morillas, *The Qur'an in Sixteenth Century Spain: Six Morisco Versions* =

لكن الشتات الثاني [سرعان] ما أتى، وها هو اليوم الثاني من شهر آب اغسطس قد تحدد مجيئه منذ أشهر، منذ شهر آذار/مارس كعلامة باقية. خلال ذلك الصيف كانت الدروب كلها تقود إلى البحر، إلى موانىء مثل قادش، إلى موانىء اليأس وسفنه التي تزيد الحجوزات فيها على طاقة السفن المسافرة، وقد كانت هذه الأماكن محتشدة بأصوات الرحيل والمنفى، باللغات الدارجة المختلطة التي تعلن عن حزن النساء والأطفال وأساهم وبالغناء الطقوسي للرجال. بالطبع فإن هناك واحدة فقط من الرحلات التي انطلقت في الصيف، في الثاني من آب/أغسطس واحدة من بين آلاف الرحلات، سيتذكرها أبناؤنا ويحيون ذكراها كل عام في المدارس. لقد انطلقت تلك الرحلة في اليوم نفسه لكن من ميناء بالوس (Palos) لأن ميناء قادش كان محتشداً بـ «السفن التي تحمل اليهود»، إنها تلك الرحلة التي سيّرها كولومبس في المحيط الأزرق. وأكثر الاقتراحات التي عُرضت افتراء وإثارة لمشاعر الخزي كانت أن كولومبس نفسه كان واحداً من أبرز المرتدين اليهود الذين حُوّلوا بالقوة عن دينهم (conversos) أولئك المرتدين إلى المسيحية الذين كانوا يُميّزون في الحال لإفراطهم في الإخلاص والتفاني، لاحتجاجهم المتعصب والجماهيري على التقوى المسيحية المبتذلة والطقسية الطابع[١٣]. وسواء أكان كولومبس «فعلاً» كذلك أم لم يكن فإن ذلك سيمتلك قدراً ضئيلاً من الأهمية لو أننا قمنا بكتابة ذلك التاريخ ـ تلك التواريخ ـ الذي كان يصنع بجلاء ووضوح في ذلك اليوم بالذات على أرصفة موانىء إسبانيا جميعها. فلو أننا، في لوح الكتابة التي هي كتابة عن عصر النهضة، وفي نسختنا الخاصة المعدلة من تراثنا، لم نمح الآخرين وننسهم، الآخرين الذين هم كتلة من الأصوات المتنافرة المنطلقة بلا قواعد تصعب السيطرة عليها، فسوف يكون واضحاً وجلياً، حتى لأطفال المدارس، أن جميع رحلات الخروج والاكتشاف هذه، رحلات المنفى والبحث، التي بدأت ذلك اليوم، هي بالضرورة مجدولة بعضها إلى بعض. لكننا، في الحقيقة، لم نضع ذلك أبداً في الحسبان ـ إن تزامن «الحادثتين غير معروف على الأغلب، وعندما تنزلق هذه الحقيقة فإنها تعامل بوصفها مجرد «تزامن» مدهش وبوصفها، بالتالي، شيئاً كتيماً لا يخضع لمزيد من التأويل. إن كلمة «تزامن» نفسها

---

of Sura 79 (London: Tamesis, 1982), introduction, and Luce López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Libros Hiperión; 86 (Madrid: Ediciones Hiperión, ©1985), chap. 6.

وكلتا الدراستين تستدعيان بصورة مؤثرة فقدان لغة القرآن المقدسة بالنسبة إلى الموريسكيين في القرن السادس عشر.

(١٣) من أجل مناقشة تفصيلية وبعيدة النظر لفرضية المرتدين إلى المسيحية، انظر: Juan Gil, «Colón y la Casa Santa,» *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, vol. 21 (1977), pp. 125-135.

ويعتقد غيل أن هذه الأطروحة تمتلك الكثير من الجدارة وقابلية التصديق.

تقترح بالضبط ما يلي: التقاطع والتشابك اللذان قد يكونان محمّلين بالمعاني لو أنها لم تكن هي نفسها خيالية وبلا معنى بصورة جلية وتقع خارج إطار أي تأويل عقلاني. لكن تأويل هذا التضافر الدال والعظيم للأحداث يتطلب الشروع به: إن ما نخشى عليه من الضياع هو فيما إذا كان بمقدورنا أن نبدأ في رؤية كم أننا لا زلنا، خصوصاً هذه الأيام، مرتبطين بحميمية بالأندلس.

علينا، كبداية، أن نكون حذرين بخصوص الطريقة التي يتجنب بها كل واحد منا الإقرار أن اليوم الذي غادر فيه كولومبس إسبانيا كان اليوم الذي بدأ فيه الشتات الثاني - و«كولومبوس» نفسه كان واحداً من هؤلاء الذين تجنبوا هذا الإقرار. يلاحظ صمويل إليوت موريسون (Samuel Eliot Morison) في سيرة كولومبس الشهيرة التي كتبها، وبنبرة ارتباك وحيرة واضحة ولافتة للنظر، كيف أن كولومبس تجاهل تماماً المشهد اللافت لطرد اليهود الذي لم يكن الحدث الأساس لذلك الفصل من السنة فقط بل إنه كان الحدث الذي سبّب تعقيدات واضحة ومباشرة في مسار رحلته الاستحواذية وجعله يقوم بتسويات ويقدم حلولاً وسطاً[١٤]. وفي الحقيقة فإنه كلما أمعن المرء النظر في الموضوع فإنه يدرك أكثر أن ذلك الطرد، المتصل بحميمية برقصة غرناطة الأخيرة الشائنة المثيرة للشجى، كان بالضرورة شرطاً أساسياً من شروط إحراز السيادة الشاملة: لقد شكّل هذا الطرد كل شيء فعله كولومبس، بدءاً من الموافقة على الرحلة التي انتظرها كولومبس طويلاً (والتي منحت له بشكل واضح في أعقاب صدور مرسوم قرار الطرد ومرسوم قرار الاستيلاء على غرناطة، تلك القلعة الأخيرة من قلاع المسلمين في إسبانيا) وانتهاءً بحقيقة تغييره لمسار سفينته من قادش إلى بالوس. لقد فقد كولومبس بذلك أفضل ميناء يمكن أن يبحر منه وكذلك أفضل سوق للبحارة المتمرسين وذوي الخبرة. إن معظم البحارة في شهر آب/اغسطس المذكور كانوا مشغولين بمئات، بل ربما بآلاف الرحلات التي تقل يهوداً إلى المنفى، وهي الرحلات التي أقلعت ما بين شهري آذار/مارس وآب/اغسطس.

إن لدى موريسون الحق تماماً أن يستغرب ويتحير أيضاً لتجنب كولومبس المطلق لهذا الموضوع؛ لكن هذا الأمر يضيء أكثر المشكلات وضوحاً وجلاء مما بين أيدينا،

---

(١٤) من بين ثبت المراجع الغزيرة عن كولومبس، فإن كتاب موريسون، أميرال المحيط لا يزال مرجعاً موثوقاً، ولأسباب تتعلق بتدوين التاريخ فهو مثار اهتمام استثنائي: Samuel Eliot Morison, *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*, 2 vols. (Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942).

ولقد استفدت أيضاً من المناقشات المستفيضة لكولومبس ورحلته من كتاب: Daniel Boorstin, *The Discoverers: A History of Man's Search to Know His World and Himself* (New York: Random House, 1983).

وهي أن رواية كولومبس، وهذا شيء معروف للغاية (وموريسون نفسه يعرف ذلك بالتأكيد)، ليست روايته على الإطلاق بل هي النسخة المعدلة المنظمة ـ وقد نجازف فنقول إنها نسخة عصر النهضة ـ للاس كازاس (Las Casas). وفي الحقيقة أن تحولات كولومبس المجسدة في النصوص المكتوبة والتي وصلتنا حوله تقدم نموذجاً مُمثِلاً ومصغراً لذلك النوع من ألواح الكتابة الذي نراه عندنا نتأمل عمليات تطبيع العالم القروسطي، التي وقعت بصورة مفاجئة وفعالة، لجعله كلاسيكي الملامح. بالنسبة لمتخصص في العصور الوسطى ـ وعلى الأقل بالنسبة لنوع محدد من المتخصصين في العصور الوسطى الذين يقدرون كم كان عالم القرون الوسطى في الحقيقة ذا طابع تعددي وأندلسي السمات ـ فإن كولومبس كان ذا سمات قروسطية حادة في عالم لم يكن ليتفهم أبداً جموحه وصعوبة مراسه، لقد كان غريباً في أرض غريبة خلال [رحلة] بحثه عن شرق جاهز لفهمه وإدراكه. لنأخذ في الاعتبار، إن لم نأخذ أي شيء آخر، قضية اللغات التي عرفها وتلك المستعملة في نصه: لقد كان رجلاً متعدد الألسنة، يعرف اللغات الحية، كان تلميذاً نجيباً للنص الجامح غير المنتظم التعدد الألسنة الذي أنجزه أشخاص مثل ماركو بولو بلغات تحتفل بالخروج على الإجماع وتتحدى القواعد التي وضعها النحويون. لكن ذلك الزمن لم يعد زمن دانتي في إيطاليا. كانت إيطاليا الآن هي إيطاليا بيمبو (Bembo). ولقد غادر كولومبس، أكثر الإيطاليين شهرة وانتشار صيت في العالم الجديد، دون أن يتعلم الإيطالية[١٥]. لكنه أضاف فيما بعد عدداً من الألسنة إلى ذخيرته اللغوية دون أن يواجه أية صعوبة، كما انه وجد تلك الألسنة مفيدة ليتعلمها ـ لكننا لا نعلم إلى أية درجة تمسك بنحوية تلك الألسنة ـ ولقد كانت اللغتان المصنفتان اللتان كان لهما أثر في تقرير مصيره هما القشتالية واللاتينية.

الأهم من ذلك كله أنه كان يعرف بالطبع لغة اللنغو فرانكا (lingu franca)[١٦] للعالم المتحضر، وانه زوّد نفسه بشخص يتكلم العربية ليقوم لديه بدور المترجم عندما يصل جزر الهند. وفي الحقيقة فإن أول حديث دبلوماسي رسمي جرى في العالم الجديد ـ وهو قطعة عظيمة متناسقة من الشعر حذفت أيضاً من الروايات ـ بين لويس

---

(١٥) إن دانتي، الذي كتب ما يعد أفضل تاريخ للشعر في اللغات الرومانسية ـ ومن ثم أول نص في تراث فقه اللغات الرومانسية ـ يقدر تقديراً كبيراً غنى اللهجات في ايطاليا، وهو في كل عمله الروائي يفضل اللغة المحكية السلسة، التي تُخلي عنها وتركت للنساء والأطفال ليستعملوها في أحاديثهم اليومية، وقد فعل ذلك بتأثير الثوريين من رجال القرنين السابقين عليه الذين هجروا لغتهم الأم، أي النموذج الكلاسيكي للاتينية. أما بيمبو فقد كان بلا شك أشهر من دافعوا عن النظرية اللغوية المحافظة، أي تلك النظرية التي «تحرص على الصفاء الخالص» والتي سعت إلى فرض معيار لغوي وحيد على الثقافة الإيطالية وانتخاب نماذج أدبية مقبولة في سياق هذا المعيار.

(١٦) هي لغة مشتركة قوامها الايطالية ممزوجة بالفرنسية والاسبانية واليونانية والعربية كان يتكلم بها في موانئ البحر المتوسط.

دي تورّيس (Luis de Torres) وهو يهودي ارتد عن دينه إلى المسيحية مؤخراً، وزعيم من زعماء التاينو (Taino)[١٧] في المناطق الساحلية النائية من كوبا ـ أي الكوباناكان (Cubanacan) الذي فهم كولومبس أن معنى اسمه «الكلب العظيم»، قد جرى بالعربية بالطبع. لكن في الروايات الباقية لنا فإن هذه الأحاديث قد اختفت: لقد ذهبت تلك الوفرة من اللغات، ذلك المجتمع الذي كان الواحد فيه يتكلم بلسانين مختلفين أو ثلاثة على الأقل، تلك المئات من السنين من العداوة والصراع بين اللغات الأبوية (father languages) الصارمة الثابتة واللغات الأم (lingue materne) غير الثابتة التي تصعب السيطرة عليها. إن يوميات كولومبس الأصلية، وهي بالتأكيد هجينة مثله ومثل عالمه، قد مُحيت، «ضاعت» ـ وذلك بعد أن أعاد لاس كازاس كتابتها باللغة القشتالية الفصيحة[١٨]. إن أوراقاً ناعمة ذات نوعية جيدة تُصنع من لباب الورق الخشن للحديث الأمي غير الصقيل المتنافر النغمات الذي طلع، دون شك، من بين الأصوات المهجّنة للعالم القديم والتي كانت تنطلق من على ظهر السفن المحمّلة ـ وتتضمن هذه الأصوات دون شك أصوات اليهود ونصف اليهود والمسلمين الذين كان نسبهم مختلطاً ومتمازجاً عرقياً مثل أي أشخاص آخرين في ذلك العالم القديم، أولئك الأشخاص الذين يتكلمون بألسنة متعددة غير مضبوطة ومن ضمنها العربية. على هذه الأوراق كُتبت حكاية رحلة سلسة ناعمة في بحار هادئة وذلك استناداً إلى القوانين الجديدة للكون الجديد وحسب قواعد اللغة القشتالية التي وضعها نبريخا (Nebrija) ـ وهي قواعد كتبت أيضاً عام ١٤٩٢ وتشكل مثالاً جيداً على نص عصر النهضة الأول في إسبانيا. مرة ثانية نستطيع أن نشهد رقصة الموت الحميمة مع الحياة: إن اللغة الرسمية الجديدة الوحيدة تحتل المشهد على حساب العديد من اللغات

---

(١٧) التاينو هم قبيلة منقرضة من قبائل جزر الهند الغربية.

(١٨) إنه لمن التزامن المدهش أو التوازي المعبر أن النص المبكر الآخر الذي يصف العالم الجديد في السنوات الأولى لاكتشاف هذا العالم يمر بعمليات انتقال نصية مشابهة. ففي عام ١٤٩٤ ترك كولومبس الراهب رامون بانيه (Fray Ramón Pané)، وهو من القطلان ويتحدث القشتالية وهي اللغة «الاسبانية» الحديثة على نحو لم يكتمل بعد، في هيسبانيولا (Hispaniola) ليكتب تقريراً عن المواطنين المحليين؛ ولقد ذهب بانيه وعاش بين أبناء قبيلة التاينو وأنجز عام ١٤٩٨ كتابه الشهير **بيان حول العصور القديمة لسكان جزر الهند** *(Relación acerca de las antigüedades de los indios)*. ومثله مثل نص يوميات كولومبس فقد ضاع الأصل منه؛ ولقد كان ابن كولومبس، في علامة دالة تماماً، هو من نسخ النص هذه المرة وضمنه السيرة التي كتبها عن والده، لكن وفي انعطافة أخرى فإن هذه السيرة المتميزة، التي ترجمت إلى الايطالية، قد ضاعت أيضاً. من أجل مناقشة مستفيضة، وكذلك للاطلاع على أكثر التحليلات سلاسة وامتاعاً لدور علم جمال التعددية في الأدب الأمريكي اللاتيني، انظر: Roberto González Echevarría, *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990).

التي وسمت الثقافة الأندلسية منذ شجّعت المكانة المقدسة للغة القرآن ـ وبعضهم يحمل هذا الأمر على محمل المفارقة ـ قيام الثقافة الغنية المتعددة الألسنة التي صارت إليها [الثقافة العربية]. أخيراً فإن لغة واثقة من جدارتها النابعة من داخلها (وفي هذا المقام واثقة بالطبع من رفعتها) لا تتنازع على الأرض مع لغات أخرى وتقوم بامتداح نفسها؛ إنها تعيش في البيت الذي يستطيع فيه الآخرون أن يعيشوا أيضاً وتنعم بالتسامح ورحابة الصدر.

لو أمعنا النظر فليس من الصعب أن نرى، أسفل ذلك النص المكتوب للمرة الثانية، كولومبس المُهجّن الذي استبدلته رواياتنا المحتفظة بنقائها عن التاريخ الأوروبي بشخص آخر أكثر أرثوذكسية ولياقة. ولدى رؤية كولومبس فلربما نرى أيضاً، إذا لم نكن قد تعهدنا في أنفسنا رعاية فكرة نقائنا [العرقي]، انعكاس الماضي الأندلسي الذي هو أيضاً حاضر أمريكي: ثقافة مجتمع يعد فيها كل واحد منفياً ومهاجراً؛ البيت الذي يتكلم سكانه لغتين اثنتين أو ثلاثاً ويقع فيه الابن الكبير في حب فتاة هي ابنة ثقافة ودين آخرين؛ الفلسفة التي هي دائماً مترجمة؛ والأدب الذي هو ثوري ويقوم الجميع بإنشاده. دعونا نستمع إلى قليل من هذا لنسمع كم أننا نشبه ذلك الماضي ـ كم نشبهه أكثر بكثير من الآخرين الذين نحن مغرمون بأن نطلق عليهم «أسماءنا».

ثمة حقل رئيسي في الأدب الأوروبي في العصر الوسيط لا نعثر فيه على ترجمات عن الأدب العربي، وهي حقيقة تتعارض بحدة مع الكميات الهائلة من الترجمات في حقول أخرى. وكما لاحظت في نقاشي لضرورة استخدام الترجمات في عملنا البحثي فإن هناك وجهات نظر متعددة يمكن أن ترى الثقافة الأندلسية من خلالها بوصفها ثقافة قائمة على الترجمة. في مثل هذا السياق، في الحقيقة، خدم هذا التعارض البارز ـ المتمثل في أن عدداً قليلاً من الترجمات قد أنجز في حقل التراث الأدبي، ولا شيء، من الناحية العملية، ترجم من تراث القصيدة الغنائية ـ كحجر زاوية للحجة التي تقول إنه لم يكن هناك حقاً أي تفاعل أو تأثير مهمّ في الحقل الأدبي بين الثقافة العربية في الأندلس والآداب الأوروبية الناشئة ذات الجذر الرومانسي. ولأنه في قلب هذه المسألة يكمن أكثر الأنواع الأدبية أهمية، أي القصيدة الغنائية، فإن الرهان هنا كبير للغاية. فهل ولدت القصائد الغنائية الأولى باللغات الأوروبية ـ زهرة هذه اللغات الحديثة الأولى ـ في سياق نوع من التفاعل مع الثقافة العربية في أوروبا؟ لأسباب شرحتها بالتفصيل في مكان آخر (والتي اعتقد أنها سهلة على الإدراك والفهم) فقد أصبحت القصيدة الغنائية الرمز اللافت المدهش للجدّة والتميز في أوروبا ما بعد العصر الكلاسيكي، وبالتالي يبدو أن الشروط الثقافية التي ولدت فيها هذه القصيدة الغنائية (إذ إنها عوملت دائماً بوصفها ولادة، عملية قطع، مهمة وواضحة تماماً، مع الماضي) تحدد عملية الأوْرَبَة نفسها.

ليس من قبيل المصادفة أن الفصل الخاص بالتروبادور كان الفصل الأول في دراسة «فقه اللغة الحديث» بدءاً من دانتي في كتابه الذي اقتبسنا منه من قبل عن بلاغة العامية (De Vulgari Eloquentia). وفي غياب أية ترجمات للشعر الغنائي العربي، وحضور أنواع مختلفة أخرى من الترجمة عن العربية، نلجأ إلى البرهان الأخير، رغم تواتر الكثير من الاقتراحات الملحاحة من كل أركان الأرض عبر السنين، بأن القصيدة الغنائية ليست مثل قطعة من الزجاج أو الورق أو عصير فاكهة مثلجة: وأن لا علاقة لها بالثقافة «الأجنبية» المنسوبة إلى المنطقة الجنوبية من قلب الثقافة الأوروبية، أقصد فرنسا. وفي الحقيقة فإن ما يبدو وظاهراً للعيان هو التمييز المباشر الحاد بين وفرة الترجمات، وبالتالي التأثير، في حقول لا تتصل بصورة أساسية بالذات الجوهرية - أي في حقل الخطاب العلمي بأنواعه كافة على سبيل المثال - وعدم وفرتها في حقل خطاب الذات الأخير، أي أغنية الحب. في الحقل الأخير لم يقم هناك أي تواصل - أية ترجمات - بين الشرق والغرب. إن قراءة أولية للتقاليد الشعرية موضع السؤال، أي الشعر الغنائي المنسوب إلى مقاطعة پروڤنس والشعر الغنائي الأندلسي، سوف تكشف لنا في الحال عن التقارب الشديد بين شعريات الكنزوني وشعريات الموشحات، وسوف يتضح لنا أن غياب الترجمات هو الورقة الرابحة الأخيرة. وأود هنا أن أعيد التشديد على أن الرهان على هذه المسألة كبير جداً لأننا نتجادل بخصوص المعايير الثقافية الأساسية لتراثنا، لـ «تقليدنا العظيم».

إن السؤال الذي يمتلك أهمية خاصة وعلينا أن نسأله هو: لِمَ لم تنجز ترجمات من الشعر الغنائي الأندلسي، ومن الموشحات تحديداً؟ أو لنسأل السؤال بطريقة أخرى: لم لا تؤثر حقيقة عدم وجود ترجمات عن ذلك الشعر على إمكانية أن الشعراء البروڤنساليين لم يعرفوا ذلك الشعر؟[١٩] لقد بدأت أدرك انه في قلب هذه المسألة - كما هي الحال على الأغلب - تكمن أكثر افتراضاتنا المعرفية أهمية، وفي هذه الحالة تلك الافتراضات الخاصة بتصورنا عن الصورة التي كانت عليها الموشحات - أو تصورنا عن الكنزوني المنسوب إلى البروڤنسال، بالقدر الذي يتعلق به حديثنا في هذا السياق. يقول المنظور التقليدي، رغم أن ذلك ليس أمراً مصرحاً به، إن هذا [الشكل] هو أدب مثله في ذلك مثل أية نصوص أدبية تنتسب إلى أوروبا العصر الوسيط، أدب لا تصونه الكتابة فقط بل إن طبيعته الجوهرية هي طبيعة مكتوبة أيضاً. وهذه واحدة من المفارقات التاريخية الملحوظة في دراسات العصر الوسيط النابعة من

(١٩) أعترف أن صعوبة هذه الأسئلة تدفعني إلى تجنبها عندما أكتب عن الدور العربي في مثل هذه القضايا - وأجادل ببساطة حول ضرورة تعليق قضية العلاقة الوراثية بين الكنزوني والموشحات والبدء في دراسة للموشحات والكنزوني كنوع من التمرين في الأدب المقارن. يمكن لي أن أؤيد هذا الجواب بحد ذاته لكنني أعتقد أن هذه الأسئلة تتطلب أجوبة أقل غموضاً والتباساً.

حس مغلوط بالنخبوية. لكننا في الحقيقة نعرف، ولطالما عرفنا ذلك، أن القصيدة الغنائية المنسوبة إلى العصر الوسيط ليست على الإطلاق نوعاً أدبياً مكتوباً، وأنها لا تتصل بأية علاقة فعلية مع ذلك الشعر المطبوع في مجلدات صغيرة أو على صفحات النيويوركر (New Yorker) كل أسبوع.

وفي الحقيقة فلو أننا بدلاً من إطلاق اسم الموشحات والكنزوني على هذين [الشكلين الشعريين]، كما اعتدنا أن نفعل، قمنا بتسميتهما باسميهما الفعليين، أي بالترجمة الحرفية لكلمة كنزوني، فإن علينا أن نفهم ونعي بوضوح أن هذين الشكلين أقرب ما يكونان إلى الأغاني. وفي الوقت الذي قد يعمل فيه عدد كبير من الدراسات على إيلاء هذا التمييز اهتماماً ظاهرياً فإننا في النهاية مؤرخون أدبيون نتفاعل مع الكلمة المكتوبة بطرق معينة أكثرها مغروس في الذهن منذ بدأنا نتعلم القراءة، ونحن بصورة حصرية مدربون ـ خصوصاً إذا كنا من المتخصصين بالعصور الوسطى ـ على معالجة النص المكتوب ومعالجة شعرياته. إن من الصعب إحداث تغييرات أساسية وضرورية في مفهومنا للنوع، ويفاقم هذا الوضع حقيقة بسيطة لا مجال لتغييرها وهي أننا مجبرون على دراسة هذه الأغاني بالطريقة نفسها التي نقرأ بها القصائد الغنائية التي تحيا في نص مطبوع قراءة صامتة بيننا وبين أنفسنا.

وبالتالي ألا يحدث هناك اختلاف حاسم ومعبر على الأقل في الطرائق التي «تقرأ» بها هذه القصائد الغنائية إذا جاهدنا جهاداً واعياً ومستمراً لندرك هذه القصائد ونتخيلها بوصفها أغاني، وأن نتخيل أيضاً أن الوجود الأولي والأصيل لهذه الأعمال الأدبية قد تحقق في أدائها أمام الجمهور؟ هناك بالطبع نموذج قائم بين أيدينا يمكن لنا استخدامه أفضل من مثال المجلد الصغير الذي يضم بين دفتيه قصائد مكتوبة ويضطجع على رفوف مكتباتنا ونلجأ إليه نحن بصورة غير واعية. بالنسبة للعديد من الباحثين (ولربما بالنسبة لأكثرهم) فإن القول بأن الكنزوني البروفنسالي والموشحات الأندلسية قريبة الشبه إلى حد بعيد من التقليد الغنائي الشعبي الذي ندعوه في ثقافتنا باسم «الروك» (rock) هو قول سيجده العديد من الناس مرعباً مثله مثل نظرية أن المدرستين الاثنتين وثيقتا الصلة، وأن الفرق بين «العربي» الأندلسي و«الأوروبي» البروفنسالي قد لا يلحظ للوهلة الأولى. يشبه هذا الاقتراح على كل حال اقتراحي بأن علينا أن نبدأ باستخدام جسم النصوص العربية ـ الإسبانية ونشره عبر ترجمته إلى الانكليزية: قد يبدو الأمر نوعاً من الهرطقة لكنني آخذه بجدية تامة واعتقد في الحقيقة أنه يمثل مقاربة «تقليدية» موثوقة.

في الحقيقة أن الروك هو التقليد السائر في عصرنا والنموذج المفهومي الذي يشبه إلى حد بعيد التقليد الجديد الجذري الطابع للقصيدة الغنائية القروسطية والتي بدت بوضوح أندلسية الطابع منذ بداياتها وحوّلت المعايير الثقافية في أوروبا. دعونا نعدد أكثر الطرق وضوحاً والتي رجّع فيها بعض هذه الثقافات التي تنتسب إليها هذه

القصائد صدى بعضها الآخر.

أولاً، إننا نشهد انفجار تقاليد أغنية جديدة خارجة على المألوف، وهي تتمرد دون لبس على الأشكال واللغات الخاصة بالأسلاف الكلاسيكيين، وهي في الوقت نفسه تعمل على البحث عن تقليد جديد.

إضافة إلى ما سبق فنحن نسمع عن ترسيخ وضع الأغنية بوصفها شكلاً ثقافياً مبرزاً خاصاً بجيل من الأجيال، وتلك الأغنية هي شكل من أشكال القصيدة الغنائية التي تعلن عن وجود تجانس تام بين ما تتأمله الذات والفنان وإبداعه من جهة وقصائد «الحب» الغنائية من جهة أخرى.

إننا نلاحظ أن الكثير من الخصائص البارزة - والثورية - لتقاليد القصيدة الغنائية هذه هي تنسيبات مباشرة وواعية للأشكال المعروفة المتداولة (الأشكال المستعربة للموشحات، التشديد الخالص على الوزن في الجيل الأول من أجيال الروك)، وقد قصد من ذلك إعادة تعريف التقليد [الشعري] بحقنه بصورة مباشرة بدم جديد يقوم بإحداث مسافة بينه وبين صنف من أصناف الكلاسيكية يعمل على إقصاء هذه الأشكال والأغاني الخاصة بالآخر. (لكن ينبغي أن لا تهدهدنا هذه التنسيبات بالطبع وتجعلنا نعتقد أن القصيدة الغنائية، سواء تلك المنسوبة إلى القرن الثاني عشر وتلك الخاصة بنا، قد أصبحت جزءاً من «الفولكلور أو التقليد» الشعبي «الفعلي»، لأننا سوف نخلط حينذاك، كما يميل المتخصصون في التقاليد الثقافية لأن يفعلوا في العادة، بين ما هو «ثوري» وما هو غير مثقف، ما هو شعبي ومغنّى وأمي وبدائي).

أخيراً ينبغي، في سياق هذا التخطيط السريع الخاطف للمسألة، أن نعي أن هذا النوع الشعري كان قبل أن يبلغ ذروته - قبل أن يصبح شكلاً كلاسيكياً معترفاً به ومكتوباً بدلاً من أن يكون مغنّى (ويجعلنا هذا نتذكر كولومبس واللغة الوطنية المحكية التي استبدلت بلغة لها قواعد ونحو ينظم الكلام بها) - تقليداً يستمد تأثيره القوي من الممارسة والأداء. وفي الحقيقة أن المفارقة التي تقودنا في الاتجاه الخاطىء في مثل هذه الحالات هي أن رغبتنا الملحاحة التي تدفعنا إلى جعل ما نحب كلاسيكياً، أن نثبت ونجمد ما هو مرن، هي العنصر الفعلي الذي حافظ على الموشحات، وكذلك الكنزوني، وجعلها تتواصل في شكل مكتوب، بالطبع، لم يكن هو بوضوح تام وسطها الأصيل أو شكلها الفعلي[٢٠]. وهكذا وإذ نعمل محقين على

(٢٠) أنا مدينة لبيير كاكيا في الاشارة إلى أن العديد من الصعوبات التي تواجهنا في قراءة الموشحات وخرجاتها تتصل إلى حد بعيد بحقيقة كون العديد من خصائصها الثورية، بعد أن حفظت وحولت إلى شكل كلاسيكي، قد حجبت وصقلت وعُمل على شرحها وتفسيرها؛ ولربما يكون ذلك هو «الترجمة» التي لا مفر منها، كما رأينا في حالة نسخة لاس كازاس من نصوص كولومبس، للنصوص الشفوية إلى نصوص مكتوبة، ترجمة النصوص الزائلة إلى نصوص أبدية دائمة، من نصوص ثورية إلى نصوص كلاسيكية.

رفض فكرة أن بعض شعراء التروبادور الوضيعي الشأن في ضواحي بيربنيان أو مونبيليه قد قضوا الكثير من الوقت في الأديرة المحلية يدرسون ترجمات الموشحات، المنسوبة إلى شعراء غامضين كتبوا مخطوطاتهم بحروف غير مقروءة، والتي فقدت ولم نعد نعثر لها على أثر الآن، فإن ما نفعله حقاً هو استبدال الفكرة المذكورة بسيناريو يحظى بقبول أكثر في المقام الأول. ولهذا السبب فإن النموذج الذي يوفره الروك حاسم تماماً.

إن من الضروري بوضوح أن نضع في الحسبان كون مسألة النمذجة هذه ذات طبيعة إشكالية. من وجهة نظر منهجية فإننا لا نمتلك طريقة لمعرفة كيف يعمل التقليد الأدبي، ولا نعرف طريقة نستطيع بواسطتها تصور لحظة ثقافية بعيدة إلا من خلال إجراء عملية قياس مع شكل مقارب نستطيع، في الحقيقة، أن نتأمله عن قرب. ومع ذلك فقد كنا، إلى اللحظة التي عثر فيها لورد وباري على بعض رواة الحكايات في المناطق النائية من أوروبا الوسطى، نقرأ الأعمال التراثية الملحمية كما لو كانت مكتوبة لنا نحن القراء لنطالعها بهدوء في غرف مكاتبنا المحتشدة برفوف الكتب. وفي الحقيقة أن النظرة التقليدية المألوفة في الدراسات التي تتناول الملاحم الإسبانية في العصر الوسيط ـ والتي يحمل البطل الحي الوحيد فيها الاسم العربي: السيد ـ كانت مشتقة من نموذج يكون فيه الفنان راهباً يرتحل إلى فرنسا لكي يدرس الملاحم الفرنسية لفترة معينة من حياته ثم يعود إلى صومعته في إسبانيا ويكتب «قصيدة السيد». وكما أشار حديثاً ناقد لامع من هذا الطراز فإن هذا النموذج ينضح بنظرة نبيل بريطاني إلى نفسه، نموذج يعد الفنان باحثاً[٢١]. في الحقيقة أن ما هو موضع رهان هنا هو النموذج الأساسي الذي وضعناه لصورة الفنان، كفنان شاب وما يلي ذلك من أوضاع ما بعد الشباب. وهذا ما يجعل إجراء قياس مع الروك يعلق في حواصل العديد من الباحثين؛ فما نفعله، واعين أو غير واعين، هو رسم صورة لأسلافنا المبجلين والاقتراح بأنهم قد يكونون يشبهون ميك جاغر (Mick Jagger)، أو لنأخذ مثالاً أكثر حداثة وقرباً، يشبهون جيم موريسون (Jim Morrison)، وهي فكر غير مقبولة

---

(٢١) من أجل هذه النقطة بالذات، ومن أجل موازيات أخرى معبرة في دراسة الملاحم، انظر: Joseph Duggan, *The Cantar de Mio Cid: Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989).

ويشير داغان إلى كيفية كون النموذج الذي اقترحه كولن سميث (Colin Smith)، وتقبله في حينه عدد مدهش من المتخصصين في الدراسات الإسبانية، يفترض أن الأدب الحقيقي و«البعيد الشأو» ـ الذي له قيمة ثابتة ومستمرة ـ يبدو بعيد الشأو رفيع الثقافة منذ ظهوره ولا يصير كذلك عبر عملية تجعل منه عملاً كلاسيكياً ونصاً معيارياً يدرج في المناهج. وفي الحقيقة أن الجدل الدائر بين المتخصصين في الدراسات الإسبانية في العصر الوسيط حول طبيعة الملحمة ذو صلة وثيقة بإمكانية أن تكون ملحمة «جيدة» مثل «قصيدة السيد» قد ألفها شعراء أميون عديمو الشأن.

ومذمومة من قبل الكثيرين - مثلها مثل فكرة أن صور هؤلاء الأسلاف سوف تظهر أنهم كانوا عرباً أو يهوداً. لو أننا قاربنا المسألة بهذه الطريقة فإن من الصعب أن نتجنب العنصر المحذوف عادة والمتعلق بدور الخيال، وأن ندرك أن الخيارات التي يصنعها تقبل الأسلاف وترفضهم، وهي خيارات عملت على إزاحة الأندلس من موقع أساسي مركزي إلى موقع هامشي في شجرة العائلة الأوروبية، تكمن في كيفية رؤيتنا لأنفسنا وثقافاتنا.

إن معظم الدراسات والأبحاث، خصوصاً تلك التي تتعلق بالعصر الوسيط، هي في الحقيقة مفتونة بنموذج ثقافي ينظر إلى الماضي بوصفه مخطوطات غريبة وضعت، وإلى الأدب بوصفه مغامرة مثقفة وإلى الفنان بوصفه بحّاثة كبيراً - إنه يتعالى على سوقية الشهرة والجماهيرية، يحترم التقليد العظيم إلى حد لا يجارى، وهو حسن الاطلاع على المراجع الدقيقة التي تشير إلى الملاحم الفرنسية القديمة وإلى فيرجيل. ولقد عمل بيترارك بالطبع على نحت مثل هذا النموذج (وإنه لما يجدر ذكره إنه كان معروفاً بكراهيته للأشكال الثقافية الثورية التي نشرها الأندلسيون والصقليون في بقية أنحاء أوروبا) - ونحن سعداء لتجاوز حقيقة كونه كان يكتب، طوال فترة وجوده في وطنه متمنياً أن يصبح معروفاً وشهيراً، بعضاً من أكثر أغنيات الحب، التي كتبت على الإطلاق، روعة وفتنة بلغة لم يتعب هو من وصفها بأنها لغة سوقية يستحيل أن تصبح جزءاً من التقليد العظيم. في نموذجنا المشار إليه، والذي ينزع إلى محاكاة نموذج بشر به بيترارك ولكنه يختلف بصورة جذرية عن ممارسته الشعرية الفعلية، وينضح في الوقت نفسه بأكثر الصور نخبوية عن أنفسنا، فإن الأمر كله يرى بوصفه جزءاً من تدهور الحضارة التي نرى فيها الفنان في الأزمنة الحديثة، أي في المرحلة التي نستطيع فيها أن نرى صورته ونعرف عن حياته ونسمع أغنياته، حيث لا تتطابق صورته إلا في حالات نادرة تماماً مع معاييرنا، كما أنه، وفي حالات نادرة أيضاً، قليلاً ما يبدو شبيهاً بذلك الكاتب - الباحث [الذي أشرنا إليه سابقاً].

إنه لشيء منعش ومقوٍّ للمعنويات، في هذا السياق، أن يقرأ المرء ابن قزمان، على سبيل المثال، ويحاول أن يتخيل كيف بدا ابن قزمان وفي أي موضع ملائم من المشهد الثقافي الحاضر يمكن أن نضعه. والأثر البارز لعملية الإدراج الكلاسيكي هذه، عملية احتواء الثوريين واللامنتمين في التيار العام، تلك العملية التي نجعل فيها من كان يوماً شاة سوداء واحداً من الأسلاف الذين نفخر بهم، هو [بالفعل] شيء من التطهير: إننا نقوم بتنظيف الأشياء، ونجعلها تبدو باعثة على الاحترام. فإذ نجعل من كولومبس أوروبياً خالصاً، باسوأ المعاني التي كانت كلمة أوروبي تأخذها في الفترة التي تلت عام ١٤٩٢، فإننا نجعل من بايرون، لكي نأخذ مثالاً بارزاً آخر، شخصاً منسجماً في إطار حفلة شاي من مستوى رفيع (ناسين ببساطة أنه كان رجلاً سكيراً وفاسقاً منغمساً في الملذات بصورة قسرية وانه جلب العار للمجتمع الراقي بفسقه

وانغماسه في الملذات وسباحته الليلية في الـ «Grand Canal» في البندقية). خلف كل هذا توجد العديد من التعارضات الفاعلة: الكلاسيكي مقابل العامي الدارج؛ المكتوب مقابل المغنّى؛ التقليدي المحافظ مقابل الثوري؛ وهكذا. وعلى العموم فقد أصبحنا نعرّف الثقافة والأدب اللذين ندرسهما استناداً إلى السالف والسابق ـ الأدب الكلاسيكي المخصص لفئة منتقاة، الأدب المكتوب و«الرفيع». ومع ذلك فإن هذا هو العمل الذي نقوم به إذ نرى في أنفسنا حراس التقاليد العظيمة وحفظتها ـ وبالتالي فإن علينا أن نفهم ذلك التقليد بتلك الطريقة التي فهمناه بها. إضافة إلى ذلك هناك مفارقة صلبة ناتئة تتمثل في القول بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن يحافظ بها أي أدب على وجوده هي أن يكون ناجحاً حتى يصير كلاسيكياً، أن يصبح راسخاً ومكتوباً وقابلاً للمحاكاة والتقليد ـ أي أن يصبح سلفاً مبجلاً من قبل أدب آخر وأن يأتي فنان شاب متهور مندفع فينقلب عليه ويتطلع إلى تجديده.

لكن حقيقة تحول الشيء إلى كلاسيكي لا تعني أنه كان على الدوام كلاسيكياً، في الوقت نفسه الذي لا تعني فيه حقيقة كون الأغنية قد كتبت في النهاية أنها كانت على الدوام شكلاً أدبياً مكتوباً. وفي الحقيقة أن ما ينبغي أن نحذر من فعله هو أن نعمل على إسباغ تبجيلنا واحترامنا على الأشياء بصورة استرجاعية: فعندما بدأ شعراء البروفنس ـ التروبادور ـ يؤلفون أغانيهم ويقومون بأدائها ووصلوا إلى قمة شهرتهم فعلوا ذلك بنوع من التمرد الفاضح، وبالأحرى، الصادم ضد التقليد العظيم لمرحلتهم. ولقد تمثل بعض من جموحهم العاصف وانتهاكاتهم في أن آلاتهم ـ أنغامهم وإيقاعاتهم على الأقل ـ قد انبثقت من ذلك المصدر المثير على الدوام من تهديم التقاليد والانقلاب عليها، من التقنيات التي كانت تقوّض الطرائق القديمة، من التفكير العلماني الذي كان يجل الإنسان الشاب والحساس السريع التأثير يتجاهل الأديان التقليدية ـ وأقصد بالطبع الأندلس. ومن هنا بلا أي شك جاءت الفكرة المروعة بأن المرء يستطيع أن يتدبر أمره دون معرفة اللاتينية، الجذر اللساني العظيم [لأوروبا]، إذ إنه مع الانهيار الكبير للمعايير التعليمية فإنك تكون قادراً بالكاد على العثور على شاب يستطيع قراءة اللاتينية. ومع ذلك فقد كانت الأندلس هي المكان الذي كان يغني فيه اليهود والمسيحيون أغاني هجينة، نصفها بالعربية ونصفها بلغة النساء السوقيات الجاهلات. وما قد يكون البحاثة الغاضبون وحراس الثقافة في البروفنس في القرن الثاني عشر عرفوه بصورة جيدة، وأخذوا بعض العزاء منه على الأقل، هو أنهم أدركوا أن هذه الأغاني الهجينة لم تكن لتثير من الازعاج والكراهية لدى نظرائهم في إشبيلية وقرطبة أقل مما تثير لديهم.

إن الوظيفة الأساسية التي يؤديها هذا النموذج، هذا التركيب الذي يسمح لخيالنا أن يرى كم من الأندلس لا يشكل الآخر الخارجي، ذلك النموذج المبعثر من الآثار

والبقايا التي أهملت طويلاً في الجنوب الإسباني، هو أنه يجعلنا نرى العوامل التي ساهمت إلى حد بعيد في غياب ترجمات لتقليد الموشح. ولقد كان هذا التقليد، بداية، تقليداً قوياً مغنى استطاع أن يقحم نفسه بصورة حاسمة، و[ينتهك] المعايير الأساسية للشعر العربي الكلاسيكي ولم يكن هذا التقليد مكتوباً لأجيال عدة، ويعود ذلك، بصورة جزئية، إلى كون شعرياته قد خففت بقوة من عملية اندراجه في النصوص المعيارية المكتوبة [في العربية]. لقد كان ذلك، على الأغلب، تقليداً عاش في الأداء وعرفه الآخرون ـ الغرباء والجيران على السواء ـ وهو يؤدى في حفلة موسيقية. وباستطاعتنا أن نفهم الآن، كما أظن، الأسباب التي جعلت الأغاني الثورية الواضحة التي شاعت في مرسية جذابة بالنسبة لشعراء التروبادور في مناطق بعيدة مثل تولوز ومناطق شديدة القرب مثل برشلونة: واي «تأثير» جذاب ومدوّخ يمكن أن يصطنعه المرء للفنانين الشباب المندفعين في لونغيدوك (Laungedoc) الذين خرجوا على [التقليد الشعري] وعملوا على إعادة تعريف العالم الشعري الجديد؟ أي إلهام يمكن أن ننسبه لهم أفضل من هذه الأغاني التي غيرت القواعد القديمة التي سكنت رؤوسهم حيث يجاب على كل مقطع شعري في اللغة الكلاسيكية القديمة بمقطع جديد باللسان المندفع الخشن المأخوذ من الشارع، أي تلك اللغة التي تفهمها بوضوح تام امرأة واقعة في الحب؟ أخيراً ها نحن نصل إلى فهم مشكلة التدوين التاريخي التي لا حل لها بصورة واضحة: إن النص المكتوب الراسخ، وكذلك الترجمة المكتوبة، لن يصبحا، بالتعريف، موجودين كتقليد فعال وحيوي حتى يتحولا إلى تقليد كلاسيكي، وعلى الأغلب حتى تصبح لحظة التأثير العظيم لحظة ماضية. لكن العلاقة الحيوية الفاعلة بين أغاني العالم العربي ـ الإسباني وشعراء التروبادور، التي لاحظ نيتشه وبحق إنها تمثل الزهرة الفعلية للثقافة الأوروبية، قد تحققت في الوقت الذي كانت فيه التقاليد حية وفاعلة، وفي الوقت الذي كانت تؤدى فيه بصورة خلاقة، وقبل أن يقيض لأي من هذين التقليدين أن يدرس بوصفه شيئاً مكتوباً ومترجماً. والباحثون (الكثيرون) الذين تساءلوا كيف يمكن أن نصدق أن شعراء التروبادور غير المعدودين من بين الباحثين، والذين لا يتكلمون سوى لهجة أهالي البروفنس، قد استطاعوا تشرب شعريات شعراء الأندلس العرب، لم يلتفتوا ببساطة إلى التقليد المشابه الموجود بين ظهرانينا: إلى الأغاني التي تغنى مئات المرات في عصرنا؛ والقليل من الترجمة والتأويل الذي نحن بحاجة إليه هو جزء أساسي وعضوي من الأداء نفسه، هو جزء ممن يغنيه ومن الجمهور الذي يستمع إليه؛ كما أن فهم القصائد الغنائية يتوقع أن يكون محدوداً؛ وكل امرىء يعرف أنها أغنية حب غير سعيدة. إننا ننسى أن ما قد نكون بأمس الحاجة إليه هو طبعات دقيقة وترجمات جيدة، لكن ما كان على شعراء التروبادور أن يفعلوه هو أن يذهبوا ويستمعوا إلى المادة نفسها. إن ثقافة الأندلس الحية المؤثرة المتمثلة في الأغنية لم تكن بحاجة إلى مترجم، إلى تقدمات رسمية معترف بها عندما انتشرت خارج [أراضي]

الأندلس. وبهذا فإن [قصة الأندلس] تختلف عن قصة كولومبس التي ينبغي أن نعود إلى تفحصها باختصار، لكن عن قرب.

رابعاً: العودة إلى الوطن

إن فكرة عصر النهضة بكاملها، بدءاً من الإسم نفسه، هي كليشيه تمتلك الكثير من الحقيقة اللافتة وقد اكتسبت هذه الفكرة معناها أولاً عبر إقامة تمايز تام مع الماضي القروسطي الذي تتطلب ميتاته العديدة ولادات عديدة أيضاً. لكن ما تكشف عنه هذه الروايات ليس فقط ذلك النوع من الأشياء الذي أراد هاسكنز أن يظهره، والذي أظهر الباحثون العاملون على الأندلس أن موقعه شديد المركزية بالنسبة لإسبانيا العصر الوسيط: أي أن الولادة كانت أبكر بكثير [مما ظننا]، وأن هناك شروحات لامعة ومثيرة للإعجاب قد كتبت حول أرسطو في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وأشياء أخرى من هذا القبيل. إن ما تكشف عنه الموشحات غير المترجمة وتراث الترجمات الفلسفية والعلمية الغزيرة المثيرة للإعجاب أيضاً، عندما نتفحص بعمق النص غير المكتوب ونقرأ النسخ العديدة للروايات التي تنادي بضرورة إعادة روايتها في كل الثقافات واللغات، ـ ونحن نشهد للمرة الثانية هذه الوحدة غير المقدسة ـ هو أن الماضي القروسطي ليس مظلماً بل إنه بالأحرى زاه كثيراً إلى الحد الذي يمكن له أن يتطابق مع الخطوط المعتدلة لنوع معين من الكلاسيكية، ذلك النوع من المزيج الثقافي الانتقائي الذي مثله مثل تيار ما بعد الحداثة في زماننا يجعل أولئك الذين لديهم ميل معين للترتيب والأناقة يرغبون في ترتيب أنفسهم أكثر فأكثر.

إن ما تاقت تواريخنا إلى تسجيله هو مثال ما بعد عام ١٤٩٢: رواية متماسكة منسجمة بلغة لها قواعد نحو مصنفة، رحلة ناعمة لا عقبات فيها عبر الأطلسي. لكن أوروبا الأندلسية التي سبقت ذلك العالم، والمزيج الأميركي الذي تطور عبر البحر، لم يأخذا بالجدية الكافية، وبشكل طبيعي للغاية، تلك الأفكار الخاصة بالصفاء والنقاء. وفي الحقيقة فإن ما نشر خارج الحدود هو رواية مرتبة خالصة الصفاء عن الماضي النقي الصافي (ونحن نشهد نجاح انتشار هذه الرواية في كل مكان حولنا) الذي قيل عنه مرة إنه [كان تجسيداً] للظلام والجهل والسحر والشعوذة: كان أناس العصر الوسيط يشبهون إلى حد بعيد بدائيي العالم الجديد. لكن إذا استطاع المرء أن يروي القصة من منظور جمالي يرى التعددية الصاخبة ويحتفل بها، كما يحتفل بالشعريات الهيولية التي لم تتشكل شخصيتها على الأغلب والتي صنعت العالم الأندلسي في العصر الوسيط، فإن لوح عصر النهضة قد يفهم بوصفه خطاً من خطوط الكلاسيكية الجديدة الذي قصد منه أن يوفر نقشاً بارزاً على خلفية باروكية تلك الوحدة التي تستعيد التناغم بعد الشواش ما بعد ـ الحداثي. ولهذا قد يصبح الطراز الباروكي في

النهاية، علم الجمال السائد في عالم جديد ولربما علم الجمال الوحيد الخاص بذلك التنافر الغزير غير المعياري[٢٢].

وهكذا فإن المشكلة والتوتر اللذين ينتجان بجلاء عن كل هذا هو أن التواريخ تكتب وتعاد كتابتها باللغات التي تملك نحواً عظيماً، وأن فقه اللغة يستطيع أن يصف فقط اللهجات المتفرعة عن اللغات الرومانسية وبلاغة النحويين. وفي الحقيقة إن ما يشكل صعوبة ولربما يكون بغيضاً في القصة ـ أي ذلك الجزء الخاص بكون اليهود بنوا إسبانيا ثم قاموا بتفكيكها، وكذلك الجزء المتعلق بالامبراطورية الإسلامية التي ازدهرت بسبب اعتمادها التوفيق الثقافي بين المعتقدات المتعارضة والنسبية الظاهرة التي نراها في ألف ليلة وليلة ـ هو أن الأشياء المذكورة يمكن التنبؤ بها فقط من النظر إلى الطبيعة اليسيرة غير المتماسكة للقصيدة الغنائية. إن [أهمية] مفهوم دانتي اللامع حول بلاغة العامية، ذلك التاريخ الأدبي الأول في اللغات الرومانسية، هو أنه يطلق بوضوح جنون الاثنين (folie à deux) أي الحوار بين قصائد الحب الغنائية والأوصاف والتعريفات اللاتينية، «الحوار» بين الأب وقاتل الأب. في هذا الكتاب يعمل دانتي على محاكاة نوع من التاريخ الأدبي محفور في جسم نصوص الموشحات: صراع الحياة والموت بين التراث والثورة، واستنادهما إلى بعضهما البعض للتوصل إلى المعنى الحقيقي. مثل القصيدة الغنائية الكتيمة (الهرمسية)، تقاوم نتوءات القصة والتعددية الجذرية إثر عمليات الصقل التي يحدثها التأويل الذي تقدمه المؤسسات والسرد التاريخي الناجح المتداول الذي ورثناه كمعيار من معايير عصر النهضة؛ وبسبب كون الأندلس نتوءاً صاخباً مشاغباً فقد عُمل على إهمالها ووضعها جانباً.

إن القصة، مروية بنتوءاتها العديدة ودون صقل، قد تنتهي لتصبح، لكي نستعير من الكاتب الكوبي العظيم اليخو كاربانتييه، كونسيرتو باروكياً. وأظن أن كاربانتييه قد

---

(٢٢) أستطيع أن ألمح هنا فقط إلى الامكانيات الفنية التي يمكن أن تتفتح أمامنا إذا أخذنا في الحسبان أن الجماليات الأندلسية والجماليات الأمريكية مرتبطة بصورة حميمة، خصوصاً في ما يتعلق بمنظور الصراع بين التعددية اللغوية التي تمتلكها القصيدة الغنائية والطبيعة المعيارية التي يمتلكها السرد القصصي. حول مناقشة بليغة ومستنيرة لجماليات العالم الجديد، انظر: Gustavo Pérez Firmat, «The Strut of the Centipede: José Lezama Lima and New World Exceptionalism,» in: Gustavo Pérez Firmat, ed., *Do the Americas Have a Common Literature?* (Durham, NC: Duke University Press, 1990).

هناك أيضاً مصادفة خارقة ولافتة في الأبحاث المكتوبة عن القصائد المزدوجة اللغة للشاعر الكوبي نيكولاس غيّين (Nicolás Guillén). فالمقطوعات الشعرية النهائية في إحدى أكثر قصائده شهرة عدت بلا معنى حتى جاء أحد الباحثين ولاحظ أنها قد تكون نسخة شعرية من احدى اللغات الافريقية التي لا زالت تتكلمها بعض الجماعات السوداء في كوبا. وعلى المتخصصين في العصور الوسطى الذين عرفوا بقصة اكتشاف شتيرن للخرجة، وخصوصاً أولئك الذين رأوا في الخرجات اللسان الأنثوي في الحوار الذي يقابل الصوت الذكري التقليدي في بقية النص، أن يقرأوا غونزاليس ايتشيفاريا.

فهم ذلك ـ كما فعل في عمله الأخير العظيم[٢٣]، أن رفات كولومبس موجودة فعلاً في كل مكان من العالم الجديد وأن كل أماكن الدفن التي ادعاها الناس هي أماكن صحيحة ـ لأنه مثله مثل أي كوبي، مثله مثل أي أميركي، هو سليل الحديث الذي دار عام ١٤٩٢ بالكوباناكية بين اليهودي الذي تكلم العربية بلهجة أندلسية واضحة والتاينو الذي تكلم بلغة لم يقدر لها أن ترجّع صداها في أسماعنا. وهنا وعلى المحك ضاع التاينو من التاريخ لأنه لم يكن لديه شخص مثل نبريجا ليثبت لغته ويكتب قواعدها ويجعل المغنيين يغنون أغانيها حسب القواعد الموسيقية. لم يقيض للغة التاينو شخص مثل لاس كازاس يعيد كتابتها ويعمل على تنقيحها وطبعها على ورق من نوعية جيدة. ولقد ضاعت الأندلس من [تاريخ] أوروبا لأنه أمكن لها أن تكون جزءاً مصقولاً من تاريخ الشرق حيث وفرت اللغة والثقافة نوعاً من التواصل الذي ينشده بلا انقطاع، ولربما بصورة يتعذر اجتنابها، السرد التاريخي الذي يعمل على جعل كل ما يرويه كلاسيكياً. وهنا تكمن المعضلة لأن ما يبقى، مع استثناءات قليلة، هو الرق المكتوب، أي السرد التاريخي الذي لا لكنة له: في أوروبا كان الأندلسيون يمتلكون لكنة مميزة بينما في البلدان العربية لم يكونوا يمتلكون هذه اللكنة ـ لكن هذه الافتراضات قابلة بالطبع، خصوصاً لدى تعريضها للتفحص عن قرب، للمراجعة إذا فهمنا أن هذا النموذج يشكل إلى حد بعيد النموذج الذي نفترضه والصورة التي نرغبها: فلقد كان لكولومبس لكنة خاصة به أيضاً، لكي لا ننسى، كما كان لأسلافنا جميعاً في العالم الجديد لكنات خاصة بهم؛ إننا بهذا الخصوص أندلسيون بصورة لا لبس فيها، منفيون على الدوام، ومتعددو الثقافات. لكن هل يخطىء قراء رواية كاربانتييه المدهشة في المستقبل النكتة العظيمة التي تتضمنها؟ هل سيقرأونها بلغة ولهجة إسبانيتين كلاسيكيتين؟ إن في عمل كاربانتييه نفسه لهجة فرنسية قوية مما يجعل مواطنه الكوبي الإسباني أكثر هجنة، أكثر انتساباً إلى تراث القصيدة الغنائية، أكثر انتساباً إلى العصر الوسيط أو أكثر شبهاً بكولومبس، وبالتالي أكثر انتساباً إلى الأندلس. فكم تبدو الأندلس قريبة ومألوفة، في النهاية، عام ١٩٩٢.

---

(٢٣) أفضل تعليق على المعزف والظل El Arpa y la sombra يمكن العثور عليه في:

Roberto González Echevarría, *The Pilgrim at Home: Alejo Carpentier* (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), 2nd ed. (1990).

ومن أجل الغرض الخاص بنا فإن أكثر الأقسام كشفاً عن المعنى هي تلك الأقسام التي أضيفت إلى هذه الطبعة، أي التمهيد والفصل الأخير المكتوب حول المعزف والظل وذلك النوع من التدوين التاريخي الغنائي النبرة الذي ينبثق من تلك الرواية بعينها.

المراجع

Books

Boorstin, Daniel. *The Discoverers: A History of Man's Search to know His World and Himself*. New York: Random House, 1983.

Duggan, Joseph. *The Cantar de Mio Cid: Poetic Creation in Its Economic and Social Contexts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1989.

Gibson, Charles. «Reconquista and Conquista.» in: *Homage to Irving A. Leonard: Essays on Hispanic Art, History and Literature*. Edited by R. Chang-Rodriguez and D. A. Yates. Ann Arbor, MI: Michigan State University, Latin American Studies Center, 1977.

González Echevarría, Roberto. *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

——. *The Pilgrim at Home: Alejo Carpentier*. Austin, TX: University of Texas Press, 1977. 2nd ed. 1990.

Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1927.

López-Baralt, Luce. *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hiperión, ©1985 . (Libros Hiperión; 86)

López Morillas, Consuelo. *The Qur'an in Sixteenth Century Spain: Six Morisco Versions of Sura 79*. London: Tamesis, 1982.

Mahdi, Muhsin. *The Thousand and One Nights (Alf Layla wa-Layla) from the Earliest Known Sources*. Leiden: E. J. Brill, 1984.

May, Georges. *Les Mille et une nuits d'Antoine Galland, ou le chef-d'oeuvre invisible*. Paris: Presses universitaires de France, 1986.

Menocal, María Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Monroe, James T. (comp). *Hispano-Arabic Poetry: A Student Anthology.* Berkeley, CA: University of California Press, 1974.

Morison, Samuel Eliot. *Admiral of the Ocean Sea: A Life of Christopher Columbus*. Boston, MA: Little, Brown and Company, 1942. 2 vols.

Pérez Firmat, Gustavo. «The Strut of the Centipede: José Lezama Lima and New World Exceptionalism.» in: Gustavo Pérez Firmat (ed.). *Do the Americas Have a Common Literature?* Durham, NC: Duke University Press, 1990.

Scheindlin, Raymond P. *Wine, Women, and Death: Medieval Hebrew Poems on the Good Life*. Philadelphia, PA: Jewish Publication Society, 1986.

Periodicals

Gil, Juan. «Colón y la Casa Santa.» *Historiografía y Bibliografía Americanistas*: vol. 21, 1977.

González Echevarría, Roberto. «Guillén as Baroque: Meaning in Motivos de son.» *Callaloo*: 1988.

Menocal, María Rosa. «Bottom of the Ninth, Bases Loaded.» *La Corónica*: vol. 17, 1988.

التراث الإسلامي في الأدب الإسباني

لوسي لوبيز بارالت(*)

من المدهش، مع ما نعرفه عن تخلل الموتيفات الإسلامية لأدب شبه الجزيرة [الايبيرية]، وهو الأمر الذي لا نستطيع نكرانه، أننا لم نتوصل بعد إلى تفاهم تام مع تراث الإسلام في الأدب الإسباني. إننا لا نزال في طور الفهم، ومن المدهش أيضاً أننا لم نزل في مرحلة اكتشاف هذا التراث. لنلاحظ حقيقة أن صموئيل شتيرن قد اكتشف الخرجة حديثاً جداً عام ١٩٤٨. (وقد كانت هذه الأشعار، التي وجد أنها تلتحق بالموشحات العربية والعبرية الأندلسية، هي الأشعار الرومانسية أو الإسبانية الأولى التي حدث وأنها وثقت وكتبت. لكن هذا الحقل من حقول الدراسة لا زال إلى الآن يمر بطور حاد من أطوار المراجعة والجدل العنيف حوله). إضافة إلى ذلك فإن عملية تحقيق الأدب السري لآخر المسلمين في إسبانيا قد بدأت للتو: وهناك جزء ضئيل من مئات المخطوطات الإسبانية المكتوبة بالخط العربي، التي لا زالت موجودة في مكتبات إسبانيا (وفي البلدان الأوروبية الأخرى وفي الشرق الأوسط)، قيض له أن ينشر. وبصفتي واحدة من الذين عملوا على تحقيق هذا النتاج الأدبي اللافت للنظر من نتاج عصر النهضة، ذلك النتاج المكتوب بالإسبانية والمرسوم بحروف عربية، فإنني أستطيع أن أطمئن القارىء أن هناك اكتشافات مدهشة لا تزال مخبأة في انتظارنا، وسوف أتناول هنا بعض هذه الاكتشافات، أقصد اكتشاف رسالة العشق الشبقي المكتوبة بالإسبانية بقلم كاتب موريسكي من القرن السابع عشر اقتبس من المصادر الإسلامية في الوقت الذي اقتبس فيه سونيتات لوب دي فيغا (Lope de Vega).

لكن دعونا الآن نعد إلى نقطة البداية. إن فهم تراث الإسلام في الأدب

(*) لوسي لوبيز بارالت (Luce López Baralt): أستاذة الأدب الإسباني والأدب المقارن في جامعة بورتوريكو.

قام بترجمة هذا الفصل فخري صالح.

الإسباني يتضمن فهم تاريخ إسبانيا وثقافتها المعقدين؛ فإسبانيا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي كان غربياً وشرقياً في وقت واحد خلال القرون الأولى لتشكل إسبانيا كأمة، وإنه لمن المستحيل أن نتصور أن هذا الوضع التاريخي المتفرد لم تتبعه أية نتائج. لكن قبل الدخول في بحث ما يدين به الأدب الإسباني لنظيره العربي علينا بالضرورة أن نذكر شيئاً عن هذه البدايات غير العادية.

لقد أصيب الباحثون في الأدب والثقافة الإسبانيين ـ وحتى الهواة منهم ـ حديثاً جداً (وأظن أن على المرء أن يعتقد أن ذلك كان أمراً لا يمكن تجنبه) بالدهشة لدى سماعهم بعض العبارات التي تتضمن بعضاً من المفارقة الساخرة، وهي عبارات تتكرر بصورة ثابتة في اللغة الإنكليزية، كما أنها توظف لأغراض إصدار الملصقات الدعائية ولعملية الترويج السياحي. من هذه العبارات أن «إسبانيا مختلفة». وهناك عبارة أخرى، بالفرنسية هذه المرة، أقل غموضاً وأكثر اتصالاً بموضوع بحثنا هنا تقول: «تبدأ افريقيا من جبال البرانس» [البرتات]. تتظاهر هذه العبارة السائرة بأنها تريد توضيح «ما يميز» إسبانيا عن بقية أوروبا، أي ما يجعلها «مختلفة» تماماً. وينبغي أن نقول هنا إن هذه العبارات تتضمن قدراً من الازدراء ويتلفظ بها بطريقة تحط من شأن [إسبانيا] قليلاً وتشدد على أن مسألة «انتماء» إسبانيا «إلى الغرب»، بالمزيج القوي الذي تضمه من عناصر سامية مكونة، هو حقيقة قابلة للنقاش إلى حد بعيد. وكما سنرى في الصفحات التالية فقد ولدت مشكلة «انتماء» إسبانيا «إلى الغرب» (أو «انتمائها» النسبي «إلى الغرب»)، وهو أمر يشعر الإسبانيون وغير الإسبانيين حياله بانفعال غريب من نوعه يصل إلى حدود الشعور بالألم، أهم الجدالات النقدية في إسبانيا القرن العشرين. إن تاريخ هذا البلد ـ وهو تاريخ «غير مريح» كما وصفه بدهاء ومكر فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا (Francisco Márquez Villanueva)[1] ـ هو حقاً تاريخ «مختلف»، كما أنه يأخذ مساراً متميزاً لا يمكن تجنبه يختلف عن تاريخ باقي بلدان أوروبا خلال العصور الوسطى. ولسوف نرتكب خطأً فادحاً شديد الغباء إذا لم نميز التحولات الساحقة التي أسهمت في نشوء إسبانيا بعد الغزو الإسلامي عام ٩٢هـ/ ٧١١م (والذي قاد إلى ثمانية قرون من العيش المشترك مع العرب) ولم نميز أيضاً الحضور المدني للحضارة العبرية اللامعة في شبه الجزيرة والتي وجدت قبل الفتح الإسلامي ودامت إلى عام ١٤٩٢م إلى أن قام الإسبان بطرد اليهود من وطنهم الأم. (علينا أن نتذكر في هذا السياق أن فرنسا وانكلترا قد قامتا بطرد اليهود الذين كانوا يعيشون فيهما خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر على التوالي ـ في فترة مبكرة على

---

(١) Francisco Márquez Villanueva, «Sobre la occidentalidad cultural de España,» in: Francisco Márquez Villanueva, *Relecciones de literatura medieval* (Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977]), pp. 167-168.

تلك الفترة التي قام فيها الإسبان بفعل الشيء نفسه). وهكذا وفي لحظة ولادتها كدولة لم تتشكل إسبانيا (وينبغي أن نشكر اميريكو كاسترو (Américo Castro) على توجيه أنظارنا إلى ذلك) من العناصر الثقافية الغربية فقط بل من العناصر الساميّة كذلك. لقد عاش المسيحيون (القوطيون الرومانيو الأصل) جنباً إلى جنب مع المسلمين واليهود بقدر من التسامح النسبي خلال فترة العصور الوسطى متحدّين بذلك الحرب الأهلية التي أطلق عليها اسم حروب الاسترداد. ومن الضروري أن تكون هذه العملية التاريخية الطويلة المعقدة قد انتجت «تلوثاً متبادلاً» (cross-contamination) أو «تهجيناً» للعناصر الغربية والشرقية [التي شكلت] شبه الجزيرة. (وإذا افترضنا أن السكان المسيحيين لشبه الجزيرة لم يستفيدوا شيئاً من جيرانهم العرب واليهود الذين بلغوا درجة عالية من الرقي والتعلم فإننا نكون بذلك قد وصمنا المسيحيين بأنهم يتصفون بالخرق والسذاجة، إن لم نكن نصفهم بأنهم برابرة، وأنهم يفتقدون أي فضول فكري ـ وهو وصف يبدو بعيد الاحتمال). إن من الضروري أن نضع في الحسبان هذه الحقيقة لدى محاولتنا صياغة تفسير للخصوصية الثقافية لإسبانيا، ولفهم الخصوبة غير المتوقعة للأدب [الإسباني] ـ خصوصاً ما كتب منه خلال العصر الوسيط وعصر النهضة ـ الذي اتصف بالغرابة والأصالة بطرق عديدة للغاية إذا قارناه بنظيره المعاصر له في باقي أوروبا. وبالتالي فإن العبارة التي تقول إن «إسبانيا مختلفة» صحيحة تماماً ومقبولة إلى حد بعيد طالما فهمت فهماً إيجابياً وحملت على محمل المديح.

وكما نعلم جميعاً فإن الشعب (أو «الجماعة العرقية» إذا شئتم) الذي أصبح مهيمناً في شبه الجزيرة ـ ولأسباب اقتصادية وسياسية معقدة ـ كان من المسيحيين الغربيين، وقد أصبحت «الثقافة الإسبانية»، برغم المظاهر والألوان السامية التي طبعتها، وبرغم جميع الخصائص المتفردة التي اتصفت بها، أوروبية بصورة أساسية. ومن المتوقع بالتالي أن يركز النقد والدراسات المكتوبة على هذا المظهر الغربي من مظاهر الثقافة الإسبانية إلى حد كبير. لكن الدارسين، بتركيزهم على المظهر الأوروبي بصورة حصرية تقريباً، يغفلون، على كل حال، عن رؤية شريان أساسي من شرايين هذه الثقافة، التي رغم الملامح الشرقية التي تتصف بها، تظل «إسبانية» الشخصية. ونحن نسعى في هذه الصفحات إلى إنقاذ العناصر الساميّة المنسية بالفعل (والمسكوت عنها) في ثقافة شبه الجزيرة. ولكي نكون قادرين على العثور على الأصول الوسيطية للشخصية السامية لإسبانيا فإن علينا على كل حال ألا نبحث فقط عن العون لدى المتخصصين في الدراسات الإسبانية بل لدى المستشرقين ـ وبصورة خاصة لدى المستعربين أي المتخصصين في الدراسات العربية والعبرية.

تؤكد هذه الحقيقة بالذات فرضيتنا الخاصة بتفرد الثقافة الإسبانية في بداياتها: ولكي يستطيع المرء أن يتفهم هذه الثقافة بصورة كاملة ومشروعة فإن عليه أن يتسلح بأدوات بحثية [مختلفة]، بالعديد من اللغات وبمعرفة بالتاريخ تبدو بعامة غريبة بالنسبة

للمتخصصين في الدراسات الرومانسية.

إن ما نراه عندما نلتفت إلى الماضي هو مرحلة تاريخية كان فيها ثلثا سكان شبه الجزيرة من الشرقيين وذلك بدءاً من الغزو الإسلامي واستيطان الأندلس، وهو الاسم الذي أطلقه العرب على الأرض التي أصبحت فيما بعد تدعى إسبانيا. فمن كان هؤلاء الغزاة، الذين عملوا في واحدة من أكثر الحملات العسكرية في تاريخ امبراطوريتهم إثارة ـ تلك الحملة العسكرية التي لم يكن لسرعتها وشمولها مثيل في حوليات تاريخ العصر الوسيط ـ على إخضاع معظم شبه الجزيرة باستثناء القليل من المقاطعات الضعيفة في الشمال؟ لقد كانوا من مسلمي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي الذين استطاعوا أن يمدوا حدود امبراطوريتهم إلى أبعد نقطة وصلوا إليها، والذين أسسوا بأنفسهم لعصر من الثقافة والحضارة التي سوف تذهل العالم؛ أو لنعبر عن الأمر بصورة أخرى فإن شبه الجزيرة الايبيرية لم تستوطن من قبل بعض المغاربة غير المتمدنين بل من قبل بني أمية الرفيعي الثقافة والذين يدينون بالولاء للخليفة الأموي في دمشق القرن الثاني الهجري/ القرن الثامن الميلادي. إن الامبراطورية العربية، كما يؤكد فيليب حتي[٢]، هي من أبرز الامبراطوريات في العالم التي أهمل ذكرها المؤرخون رغم أنها امتدت من الأطلسي إلى حدود الصين (وبالتالي فقد كانت أكثر اتساعاً من الامبراطورية الرومانية في أوج ازدهارها).

* * *

في السنوات الأخيرة من حياته، التي كانت شديدة التعقيد بصورة لافتة، نجح النبي محمد في ترسيخ الإسلام كدين مساو في الأهمية لليهودية والمسيحية كما نجح في إرساء أسس واحدة من أكثر الحضارات أهمية في تاريخ العالم (وهي دون شك واحدة من أعظم الامبراطوريات التي شهدها العالم في ذلك الزمان). وعلى رغم كونه لم يتعلم القراءة والكتابة فقد أوحي إليه بالقرآن الذي يعده ثُمنُ البشر في الوقت الحاضر خلاصة وافية للعلوم والحكمة وحقيقة التوحيد. وقد استطاع القرآن علاوة على ذلك أن يحفظ الطبيعة اللغوية للعربية الفصحى إلى يومنا هذا[٣].

بعد مئة عام من وفاة محمد تقريباً انطلق العرب، وقد كان معظمهم من البدو، في مسيرة امبراطورية يحفزهم طموح لا مثيل له سوف يصل بهم في النهاية إلى مستوى من الرقي والحضارة يثير الدهشة فعلاً. وقد بدأ توسعهم منذ أيام الخلفاء الأوائل: إذ سقطت بلاد الشام، ذات الثقافة الهللينية، وعاصمتها المهمة دمشق سنة

(٢) Philip Khuri Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present* (New York: Macmillan, 1968).

(٣) قارن: المصدر نفسه. في عرضي لهذا الموجز التاريخي والثقافي للحضارة الإسلامية استفدت من الدراسة المذكورة التي أعدها أثراً كلاسيكياً في حقل كتابة التاريخ.

١٤هـ/ ٦٣٥م ثم تلاها العراق وفارس بعد سنوات عدة. واستمرت الفتوحات خلال أيام الخلافة الأموية التي امتدت من سنة ٤٠هـ/ ٦٦٠م إلى ١٣٢هـ/ ٧٥٠م وأوصلت العرب إلى بخارى في تركستان، ثم إلى سمرقند مخضعة في طريقها أجزاء من أرمينيا والهند، إلى أن وصلت إلى حدود الصين. في الوقت نفسه أرسلت بعض الحملات باتجاه الغرب توجت في النهاية بإخضاع شبه الجزيرة الايبيرية.

في زمن الخلافة العباسية، التي أنشئت سنة ١٣٢هـ/ ٧٥٠م بدأ عهد جديد حيث لمع نجم المسلمين الجدد، وأخذوا بمقاليد حكم امبراطوريتهم المتنامية. ولقد عمل المنصور على نقل العاصمة إلى بغداد (مدينة السلام) حيث تدور أحداث **ألف ليلة وليلة**. كما وضع حجر الأساس الأول لهذه المدينة سنة ١٤٥هـ/ ٧٦٢م وقد كانت هذه اللحظة هي التي شهد فيها العالم اتساع نطاق ثقافة المسلمين وتحولها إلى ثقافة كونية. كانت العاصمة [بغداد] محتشدة ببشر من جميع الأجناس: كان هناك عبيد وجوار وتجار من الصين وفارس وروسيا والمناطق الاسكندنافية والهند وماليزيا. وقد جلبت التجارة [التي ازدهرت في المدينة] الجواهر وأنواع الحرير والعطور والبخور والأقمشة المطرزة وأقمشة مثل التفتة، ومواد مثل الورق التي كانت تجلب من الصين عبر سمرقند. بكلمات أخرى فإن وسائل الترف والرفاهية والحياة المنعمة قد عرفت في الامبراطورية (ورحلات السندباد البحري في **ألف ليلة وليلة** تجد مصادرها في هذه الرحلات التي كان يقوم بها تجار بغداد إلى الأراضي البعيدة). لقد أصبحت بغداد هارون الرشيد (الذي حكم من ١٧٠هـ/ ٧٨٦م - ١٩٣هـ/ ٨٠٩م)، والتي كانت تزاحم بيزنطة وفي حالة صراع معها، واحدة من أكثر مدن العالم المتحضر إسرافاً في المظهر وعلو شأن في الثقافة. كانت زوجته زبيدة تتناول طعامها في أطباق من الذهب والفضة مرصعة بالأحجار الكريمة؛ كما أن الجواهر والأحجار الكريمة كانت تزين صندلها. في غرفة الاستقبال في القصر كانت هناك شجرة اصطناعية ضخمة من الذهب والفضة تحمل طيوراً مغردة مصنوعة من الذهب والفضة. وفي حديقة الخليفة كانت هناك أشجار نخيل قصيرة تحمل أنواعاً نادرة من التمر. أما طعام الطبقات الراقية فإنه قد يعد اليوم مثالاً على الاختيار الباذخ للطعام والشراب وعلامة أيضاً على الانحطاط والتفسخ: في يوم من الأيام قدم للخليفة الرشيد طبق من السمك فتحير الخليفة لأن قطع السمك بدت صغيرة للغاية، وقد أعلموه لذلك بأن الطبق الذي قدم له كان مكوناً من ١٥٠ لساناً من ألسنة السمك التي كلف إعدادها ١٠٠٠ درهم. أما البدعة السائرة في الشراب فكانت الشربة (وتدعى اليوم شربات)، وهو شراب مصنوع من الماء والسكر وماء الورد والموز وأزهار البنفسج، وقد كان يقدم ممزوجاً بالثلج، كما كانوا يفعلون مع الماء نفسه[٤]. كان هُلام الورد واحداً من

---

(٤) انظر: Juan Vernet Ginea, *Estudios sobre historia de la ciencia medieval* (Barcelona: Universidad, Facultad de Filología; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979), =

خصوصيات بغداد [في الطعام والحلوى][٥]. وبالرغم من تحريم القرآن لشرب الكحول فإن الناس [في المجتمعات الإسلامية] كانوا يتعاطونه، وكلمة صودا (soda) الحديثة لا تزال تُرجع صدى الكلمة العربية صُداع. (وتعني كلمة صداع بالعربية «وجع الرأس» (وقد كانت مادة الصودانوم (sodanum) تستخدم في العصر الوسيط للتغلب على هذا النوع من الألم). أما الحياة نفسها فكانت مريحة: الوسائد الوثيرة (بالإسبانية (cojines)، وهي كلمة مأخوذة مباشرة عن العربية)، والديوان، والمطرح، والبيوت المزينة بالصوفا؛ كما ضمت أسباب الراحة الماء البارد والساخن الجاريين. في الصيف كانت البيوت في القرن الثالث الهجري/ الثامن الميلادي تبرد باستخدام نظام معقد للتبريد باستخدام الثلج، وهي طريقة تعد سلفاً للتكييف الحديث. ورغم أن بعض النقاد يعتقدون بأن الأمر مبالغ فيه قليلاً فقد قيل إنه في بغداد وحدها كان هناك ستون ألف حمام عمومي[٦].

= حيث يعتبر ڤيرنيه جاينز أن صناعة الثلج قد كانت موجودة منذ عصر الخلافة العباسية. أما الشربات المصنوعة بالثلج فقد ذكرت في ألف ليلة وليلة في «قصة الحمّال والصبايا الثلاث»، ويذكر الهمذاني (توفي عام ٣٩٨هـ/١٠٠٧م) [في مقاماته] بدوره الخمر الممزوجة بالثلج. ولقد استعمل الثلج أيضاً لأغراض المداواة الطبية: ويذكر الطبيب الاسباني نيكولاس موناردس (Nicolás Monardes) من القرن السادس عشر في مؤلفه كتاب الثلج *Libro de la nieve* عدداً من الوصفات المأخوذة من ابن سينا والتي تتضمن الثلج كعنصر من عناصرها.

(٥) كان شعراء صوفيون مثل الشاعر الفارسي [جلال الدين] الرومي يصلون إلى حدود جديدة من الرقة وفرط التأنق في رؤية التواصل الحميم بين الوردة (gol) والسكر (shekar) - أي في هلام الورد، الذي يدعى بالفارسية golshekar - وهي استعارة تشير إلى اتحاد نعمة الله بوجودنا الإنساني. قارن: Mawlānā Djalāl-od-Dīn Rūmī, *Odes mystiques (Dīvān-e Shams-e Tabrīzī)*, traduction du persan et notes par Eva de Vitray-Meyerovitch et Moḥammad Mokri, collection UNESCO d'œuvres representatives, série persane (Paris: Klincksieck, 1973), p. 27.

(٦) قد يستحق الأمر التوقف هنا للحظة للإطلاع على الوصف الذي يعطيه علي المزاهري لعشاء رسمي يقدم في بغداد [عاصمة الخلافة]:

في الساعة المحددة للطعام، كان المدعوون يبدأون بالوصول الواحد تلو الآخر. وبعد تبادل المجاملات مع المضيفين كانوا يجلسون على الكُتَب التي تحيط بقاعة المائدة. وأما الشخص الأهم أو الصديق الأكثر قرباً فكان يشغل موقع الشرف على يمين صاحب الدار. وكان الخدم يضعون أمام كل مدعو طاولة صغيرة عليها شرشف رقيق من الكتان المشغول والموشى بخيطان الذهب، ويضعون على الطاولة طبقاً من الثمار المختارة مع صحن من الكريستال وسكين. وكانوا يبدأون طعامهم ببضع ثمرات، فيحمل الخدم بعدها أطباقاً وتبدأ الوجبة الفعلية.

قبل اللقمة الأولى، كان كل مدعو يتمتم بصوت منخفض «بسم الله»، ولمدة ساعتين كانت الأطباق المنتقاة تجلب إليهم وسط جلبة وتجاذب الحديث. وإذا كان عدد المدعوين لبعض العشاءات لا يتجاوز الاثني عشر شخصاً، فقد كان مألوفاً أيضاً أن تجمع العشاءات خمسين شخصاً أو أكثر أحياناً. وأثناء الوجبة كان =

ما يعد شديد الأهمية من بين كل ما ذكرنا، بلا أي شك، هو أن الخلافة العباسية في بغداد احتضنت يقظة فكرية مذهلة، وهو أمر لم تكن دمشق لتنبىء به وتجعلنا قادرين على تصوره إلا على نحو خافت. كانت المعرفة والحكمة بجميع أنواعها مقدّرة تقديراً عالياً وقد عمل [الخليفة] المأمون على تقديم دعمه وحماية بلاطه للأطباء والفقهاء والكتاب ورجال العلم والشعراء. [في ذلك العصر] بدأت ترجمة الآثار اليونانية الكلاسيكية، وكذلك ترجمة الرسائل العلمية الهندية والفارسية. ويشدد كل من فيليب حتي ودوروثي ميتليتزكي في كتابها الصادر حديثاً المادة العربية في انكلترا العصر الوسيط (Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England*) أن الهللينية قد أعيد تمثلها واستيعابها وتقديمها إلى أوروبا عن طريق إسبانيا وصقلية، وأن هذه الظاهرة كانت سبباً أساسياً من أسباب ظهور النهضة الأوروبية. ويضيف خوان ڤيرنيه معلومات عظيمة الأهمية بهذا الصدد: لقد قدّر خلفاء بغداد المعرفة

=صاحب الدار يدير الحديث، وعندما يشبع ضيوفه كافة، كان ينهض ويعطي الإشارة لمغادرة المائدة. ولكن ذلك لم يكن يحدث قبل أن يتمتم كل من المدعوين بعبارة «حمداً لله».

في هذه اللحظة كان الخدم الذين يحملون جفنات وأباريق ومناشف من قماش رقيق، يدورون على المدعوين في القاعة فيقفون أمامهم حتى يغسلوا أيديهم، لأن تناول الطعام كان يتم بواسطة الأصابع، فاستعمال الشوكة لم يكن قد شاع بعد.

بعد ذلك يقدم الخصيان ماء الورد: فكان المدعو يسكب نقاطاً على يديه بحركة بطيئة ثم يمسح لحيته، لقد كان كل ذلك يشكل مشهداً احتفالياً. كما أن كتاباً معاصرين كانوا قد صاغوا قواعد آداب المائدة في كتب نصحوا فيها بعدم لحس الأصابع، وعدم تلطيخ الطاولة، وبالامتناع عن تناول الطعام بشراهة من طبقين في الوقت نفسه، وبخاصة عدم استعمال المسواك قبل مغادرة المائدة.

وما إن ينتهي الطعام حتى ينتقل المدعوون إلى قاعة تلتمع أنوارها وتنتشر على أرضيتها تويجات الزهر. وكان دخان البخور يتصاعد من حُق على الطاولة، وكان المدعوون يدعو واحدهم الآخر بكياسة للاقتراب من الحق قائلاً تبخروا، كما نقول اليوم «تفضّل خذ سيجاراً».

وكان المدعوون يتجمعون وفقاً لسجيتهم على الكنبات الضخمة، وكان الندماء المكللون بالورد يملأون كؤوساً من الكريستال فقد حان وقت الشراب السخي والقهوة...

ومن طرف لآخر في القاعة، كان المدعوون يتبادلون الأنخاب ويتقاذفون بالورد، ثم تحل ساعة الموسيقى والغناء. فأحياناً كانت الأوركسترا من أربع آلات: القيثار والمزمار والعود والطبلة تعزف موسيقى راقصة، وأحياناً يرافق عازف منفرد أغنيته على القانون.

وكان صاحب الدعوة يأتي بالموسيقيين والراقصات للترويح عن مدعويه. وفي حين كانت الراقصات يتمايلن كأفراد أو كمجموعة، كان الرجال يرتدون قمصان الحرير الضيقة على الخصر، ويعتمرون الاستراخان على طريقة القوازق. وكانت النساء يرتدين تنانير واسعة من الشفّ المتعدد الألوان أو على طريقة النساء المحاربات وفق طبيعة الرقص الذي كن يؤدينه.

انظر: Aly Akbar Mazaheri, *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Age: XIe au XIIIe siècle* ([Paris]: Hachette, [1951]), pp. 91-93.

ورفعوها فوق كل أمر آخر وكانت المخطوطات التي يشترونها توزن بالذهب والفضة، وكانوا يحررون أسرى الحرب مقابل هذه المخطوطات، مما يعطينا فكرة واضحة عن القيمة التي كانت لهذه المخطوطات(٧) ولقد نما تأثير الأعمال الكلاسيكية في بغداد عاصمة الخلافة وأصبح قوياً جداً: كان الخليفة يبعث على الدوام رسلاً إلى القسطنطينية ليحضروا معهم مخطوطات مكتوبة بالإغريقية ليعرضها على المترجمين لكي يترجموها. كان المأمون نصيراً للعقل، رجلاً عميق التفكير وقد حاول أن يوفق بين الإيمان والعقل (سابقاً القديس توما الاكويني بقرون!)، وكان راعياً بارزاً للعمل الهائل الذي نقل فلسفة القدماء وصبها في أوعية عربية. إن العديد من كتب الإغريق، مثل كتب جالينوس، قد تم الحفاظ عليها ليستطيع العالم الغربي قراءتها بفضل الترجمات العربية. إن كتابي أرسطو الخطابة والشعر وحوارات أفلاطون كانت من الكتب المتداولة بين هؤلاء المفكرين [العرب] المميزين؛ ونحن نعلم أن الأرسطية والافلاطونية الحديثة قد دخلت أوروبا وأثرت فيها (ووصلت إلى توما الأكويني بالطبع) عن طريق ابن سينا وابن رشد. إن هذا الجهد الخارق من جهود الترجمة، والذي دام لأجيال عدة ودون انقطاع، وكما يلاحظ خوسيه مونوز سينديتو (José Muñoz Sendino) بحق(٨)، المثال الذي أتبعه الفونسو العاشر، «الحكيم» أو «العالم» - وهو رجل اتهمه البابا بأنه «إسلامي» إلى الدرجة التي لا يصح معها أن يكون امبراطوراً رومانياً مقدساً - الذي أنشأ مدرسة للمترجمين في طليطلة وأشرف على جمع ترجمة النصوص العربية التي كانت ذات فائدة كبيرة لكوبرنيكوس.

في الوقت الذي كان فيه الرشيد والمأمون يدرسان في بغداد الفلسفتين الإغريقية والفارسية، و[يأمران] بترجمتهما فإن معاصرهما في الغرب شارلمان كان يمر بأوقات عصيبة ليتعلم كتابة اسمه. إن هذه التفاصيل البليغة تذكرنا بالمستويات الحضارية المختلفة التي وصل إليها كل من الشرق والغرب على مدى قرون متباعدة.

في هذه الإمبراطورية (وعلينا ألا ننسى أن أراضي هذه الامبراطورية قد ضمت ما يدعى في الوقت الحاضر إسبانيا) نمت فروع المعرفة كلها وازدهرت: الفقه وعلم الفلك والتنجيم والجغرافيا والرياضيات وعلم التوحيد والطب (وقد وصل العالم الأخير مرحلة من التطور الملحوظ إلى درجة أن الأطباء قاموا بعمليات لمعالجة إعتام عدسة

---

(٧) قارن: Juan Vernet Gines, *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel historia; 14 (Barcelona: Ariel, °1978).

(٨) قارن: José Muñoz Sendino, *La Escala de Mahoma: traducción del árabe al castellano, latin y francés ordenada por Alfonso X el Sabio* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949).

العين باستخدام التخدير وقاموا بإطعام المرضى مستخدمين أنابيب صناعية[٩]. كان هناك تجديدات واختراعات بارزة: مثل تجديد استخدام الأسطرلاب الذي اخترعه الإغريق وتحسينه، وهو ما ألمع إليه تشوسر باستغراب وإعجاب علميين حقيقيين؛ كما أن العرب أدخلوا ما يسمى الأرقام العربية إلى الغرب وشرق الهند التي لولاها ما كان الأوروبيون قادرين على تطوير الرياضيات. لقد وصلت فكرة الأرقام العشرية عن طريق الهند، ومعها فكرة الصفر، وكلتاهما بالطبع فكرة لا غنى عنها للعمليات الرياضية[١٠].

ورث العرب عن فارس، فوق ذلك كله، حساسيتهم الجمالية الفائقة. وهكذا أصبحت اللغة العربية، بفضل التأثير الفارسي وبفضل المرونة التي تطلبتها الترجمات التي لا تحصى التي كان على العربية أن تحققها، منمقة ومطواعة ومعقدة ومليئة بالحيل والبراعة. كانت هذه اللغة هي لغة الثقافة والسياسة - ويشير صمويل اليوت موريسون أنه إلى نهاية القرن السادس عشر كانت العربية تعد لغة الثقافة العالية. ولقد جعل كريستوفر كولومبس اليهودي المستعرب لويس دي توريس يرافقه في رحلته الاستكشافية الأولى معتقداً أنه كان في طريقه إلى بلاط الخان الكبير وبالتالي فقد كان بحاجة إلى خدمات شخص يتكلم العربية هناك ليستطيع فهم [ما يدور حوله][١١]. وهكذا ترجل لويس دي توريس من القارب في جزيرة كوبا وتكلم العربية مع الهنود الحمر المصعوقين. تدفعنا هذه النادرة، التي تبدو هزلية ومثيرة للذهن هذه الأيام إلى

---

(٩) هناك بيليوغرافيا غنية خاصة بموضوع الطب عند المسلمين. ومن بين الكتب الأساسية كتاب: Juan Vernet Gines, *Historia de la ciencia española* (Madrid: Instituto de España, Catedra Alfonso X el Sabio, 1975); Luis Garcia Ballester: *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Colección Textos (Madrid: Akal, °1976-) and *medicina, ciencia y minorias marginadas: Los moriscos* (Granada, 1976).

ولقد عانت المعرفة الطبية أيام الموريسكيين في القرن السادس عشر من الضعف رغم أن الموريسكيين استمروا في كتابة الرسائل شبه العلمية حول الموضوع. وأنا أقوم حالياً بتحقيق كتاب وصفات موريسكي يدعو إلى الدهشة والإعجاب، بالاشتراك مع الطالبة غلاديس بيريز آليروتي، والكتاب موجود في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد تحت رقم (MST-16).

(١٠) حول هذه الموضوعات، انظر: Vernet Gines: *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente* and *Historia de la ciencia española*; Juan Vernet Gines, *Astrología y astronomía en el Renacimiento: La Revolución copernicana*, Ariel quincenal; 104 (Esplugues de Llobregat: Editorial Ariel, [1974]), and José María Millás y Vallicrosa, *Estudios sobre historia de la ciencia española* (Barcelona, 1949).

(١١) *The European Discovery of America: The Southern Voyages, 1492-1616* (New York, 1974).

أن نقول إن لغة القرآن كانت واحدة من لغات العالم القديم الأولى التي نُطق بها في العالم الجديد.

وكما هو متوقع فإن الأدب أيضاً قد مر بمراحل من الازدهار الملحوظ زمن الامبراطورية [الإسلامية]. أنواع أدبية جديدة ولدت: السلطانيات، أو الأشعار التي تقوم بمدح رجال السياسة؛ الغزل، والذي ستتم محاكاته في القرن العشرين من قبل فيدريكو غارثيا لوركا؛ الخمريات، أي القصائد التي تقال في مدح الخمر؛ والمقامات التي تتكون من حكايات المتشردين والمحتالين حيث يمر البطل بجميع أنواع المغامرات الشهوانية، وقد ربطت ماريا روزا ليدا (María Rosa Lida) بين مقامات الحريري وكتاب **الحب المتعقل** *(Libro de buen amor)* لكبير الكهنة في هيتا (Hita)[١٢]، وهناك بعض المختصين في الدراسات الإسبانية الذين يعتقدون بوجود آثار وملامح لهؤلاء «الصعاليك والمكّارين» (pícaros) المسلمين في الرواية التشردية (Picaresue Novel). أما **ألف ليلة وليلة** ذات الأصل الفارسي فقد عربت وأصبحت من [الآثار] الأدبية الشعبية، وكانت انعكاساً أميناً لمجد بغداد وتألقها.

لقد انتقلت هذه الحضارة المتألقة الباهرة إلى شبه الجزيرة الايبيرية التي تم استيطانها، ومن الصعب علينا أن نصدق أنها بعد زوالها من إسبانيا لم تترك أي أثر لمرورها بها. كانت الأندلس، «المقاطعة» التي تتألف بصورة أساسية من شبه الجزيرة الايبيرية بكاملها، تابعة لحكم خليفة دمشق ثم إنها انفصلت بعد فترة قصيرة لتصبح مستقلة عنه. لقد هرب عبد الرحمن الأول، وهو أمير أموي طارده العباسيون، إلى شبه الجزيرة وأنشأ هناك إمارته المستقلة الأولى واضعاً بذلك الأسس الأولى للثقافة العظيمة التي انتجتها إسبانيا المسلمة. وقد دام حكم سلالة هذا الأمير الأموي والمؤسس الرفيع الثقافة[١٣] حوالى ثلاثمئة عام في شبه الجزيرة. أما سميّه عبد الرحمن

---

(١٢) Maria Rosa Lida de Malkiel, *Dos obras maestras españolas: El "Libro de buen amor" y "La Celestina"*, Teoria e investigación (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, [1966]).

(١٣) إن قصيدته الشهيرة في ذكر أول شجرة نخيل شرقية نقلت إلى إسبانيا لتزرع فيها موجودة بالفعل في كل المتنخبات الشعرية العربية الإسبانية. وينقل أ. ر. نيكل هذه القصيدة في روايتين في كتابه: Alois Richard Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, MD: [J. H. Furst Company]; Hispanic Society of America, 1946), p. 18.

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة ... تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل

فقلت شبيهي في التغرب والنوى ... وطول التنائي عن بنيّ وعن أهلي

نشأت بأرض أنت فيها غريبة ... فمثلك في الاقصاء والمنتأى مثلي

ويورد نيكل رواية أخرى لهذه القصيدة في موضع آخر من الكتاب نفسه.

الثالث (٣٠٠هـ/ ٩١٢م ـ ٣٥٠هـ/ ٩٦١م) فقد أسس للخلافة في قرطبة وجعل من تلك المدينة أكثر مدن أوروبا رفعة في الثقافة والحضارة منافساً بذلك بغداد والقسطنطينية. [ويستطيع القارىء] أن يجد تفصيلاً لقصة سقوط الخلافة الأموية في الأندلس، وبالتالي دخول المرابطين وتغلبهم على ممالك [الطوائف] العديدة (التي وصل عددها في وقت من الأوقات إلى اثنتين وثلاثين مملكة) التي كانت منشغلة على الدوام في حروب الإخوة، في مكان آخر من هذا الكتاب. كان هؤلاء الحكام الجدد، المرابطون ومن بعدهم الموحدون، محاربين متعصبين أفظاظاً (وشخصية بوكار (Búcar) في قصيدة السيد (Poema del Mío Cid) تمثل تعبيراً متفكهاً عن هؤلاء الغزاة الذين يزودوننا بنمط قالبي (stereotype) يصور المحارب العربي الفظ نصف المتحضر). ومع الانهيار النهائي لقوتهم أحرزت حروب الاسترداد تقدماً. وعلى كل حال فإن المفكرين والشعراء بدأوا يهاجرون إلى غرناطة حيث أسس محمد بن يوسف بن نصر المملكة النصرية (٦٣٦هـ/ ١٢٣٨م ـ ٨٩٧هـ/ ١٤٩٢م)، وقد كانت المعقل السياسي الأخير للثقافة الإسلامية الإسبانية التي كانت في مرحلة النزع، ولكنها رغم ذلك كانت قادرة على إنتاج أعمال عظيمة في الفن والعلم لها جدارتها وأهميتها.

بعد سقوط غرناطة استطاعت المسيحية أن تستوعب المسلمين، الذين أصبحوا يدعون الآن المورين (Moriscos)، أو أنهم هربوا إلى الأراضي الإسلامية أو أخفوا [عقيدتهم] وانتجوا أدباً سرياً مذهلاً. كان الأدب، الذي أطلق عليه اسم الـ «aljamiado» مكتوباً بالقشتالية (أو باللغات الرومانسية الأخرى) لكنه مرسوم بالحروف العربية، وبالتالي فإنه كان يقبض على الأصوات القشتالية بالعلامات النبرية للغة الإسلام (وكما أشرت أعلاه فإن دراسة هذا الأدب الذي يصف المرحلة الأخيرة في تدمير الشعب الإسباني ـ العربي قد بدأت في هذا القرن فقط). عام ١٦٠٩ كان كل شيء قد انتهى ـ فلقد أمر فيليب الثالث بطرد آخر المسلمين من إسبانيا مما أثار ذعر العديد من الإسبانيين (وحتى غير الإسبانيين مثل الكاردينال ريشيليو). وقد استقبلت خطوته التاريخية المثيرة هذه بموجة حارة من الجدل استمرت إلى يومنا هذا.

دعونا نتوقف للحظة كي نتأمل التعقيد المميز للمنجزات الإسبانية ـ الإسلامية في حقل الثقافة. كانت قرطبة، عاصمة خلافة عبد الرحمن الثالث الإسبانية، في قمة عظمتها وطناً لنصف مليون من السكان كما أنها ضمت ثلاثمئة حمام عمومي وسبعمئة مسجد وسبعين مكتبة. كان بلاط قرطبة في مدينة الزهراء عبارة عن قصر تقوم فيه قواعد الجص بالدوران حول نفسها ـ كما أن أشعة الشمس تنفذ ببطء من خلال الألواح المخرّمة في السقف وتعمل هذه الأشعة على تأجيج القرميد الباهر الذي رصفت به الجدران. كل هذه الألوان التي توجد في حال من الحركة كانت بدورها تنعكس على النوافير الأرضية التي كانت تزود من خزانات لا تحوي الماء بل الزئبق. وعندما زار ملك صغير الشأن من الشمال يدعى اوردونو (Ordoño) عبد الرحمن

[الثالث] أغمي عليه بسبب هذه العجيبة العمرانية التي كانت عبقرية الصنع إلى الدرجة التي عجز عن إدراكها فهمه[١٤].

كانت قرطبة مدينة معبدة الطرقات مضاءة بالمصابيح المعلقة على جنبات الشوارع وعلى مداخل البيوت قبل سبعمئة عام من الوقت الذي امتلكت فيه مدينة لندن مصباحاً واحداً يضيء الشارع فيها، وقبل قرون من الوقت الذي كان فيه سكان باريس يستطيعون المشي في الطرقات في يوم ماطر دون أن يغوصوا إلى ركبهم في الطين. وفي الوقت الذي كانت فيه أوكسفورد تعد الحمام طقساً وثنياً كانت أجيال من علماء قرطبة تستمتع بالاستحمام في الحمامات العامة (كان هؤلاء العرب يشعرون بالازدراء تجاه الأوروبيين الشماليين إلى الحد الذي جعل قاضي طليطلة ابن صاعد (توفي عام ٤٦٢هـ/ ١٠٧٠م) يظن أن فظاظتهم ناشئة من حقيقة كون الشمس بعيدة عن «مسامتة رؤوسهم» ـ أي انها لا تسقط أشعتها على أراضيهم الباردة المغطاة بالغيوم والضباب)[١٥].

في قرطبة عاصمة الخلافة كان هناك وبحق يقظة لافتة في كل فروع المعرفة ـ الفلسفة (وينبغي ان نتذكر عظمة قرطبة التي مثلها رجال مثل ابن رشد)، والشريعة، وعلوم الصوفية (ممثلة بشخصيات مثيرة للإعجاب مثل ابن عربي من مرسية وابن عبّاد الرندي)، والزراعة، والطب (ففي مسجد قرطبة كانت تجرى عمليات ناجحة لمعالجة اعتام عدسة العين باستخدام عظام الأسماك). علاوة على ذلك كله كان هناك ازدهار في مجال التعليم، ورغم انه قد يبدو من المبالغة، كما يؤكد الباحث الهولندي [راينهارت] دوزي، ان نقول «إن كل شخص [في قرطبة] كان يعرف القراءة والكتابة[١٦]، فإنه لمن المؤكد انه خلال هذه السنوات التي شهدت فيها الأندلس ازدهاراً كبيراً فإن العلم الأوروبي لم يكن قد تحصّل إلا على أقل القليل من المعرفة.

---

(١٤) فـــارن: Frederick Bargebuhr, *The Alhambra: A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain* (Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968).

(١٥) هذا ما يقوله في: أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي، كتاب طبقات الأمم، تحقيق الأب لويس شيخو (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٢٠):

«... فإفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم، برد هواءهم، وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة. وأخلاطهم فجة، فعظمت أبدانهم، وابيضت ألوانهم، وانسدلت شعورهم، فعدموا بهذه دقة الافهام، وثقوب الخواطر، وغلب عليهم الجهل، والبلادة، وفشا فيهم العمى والغباوة». انظر:

Hitti, *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*, pp. 432-433.

(١٦) Reinhart Pieter Anne Dozy, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*, 3 vols., 2ème éd. (Leyde: E. J. Brill, 1932), vol. 2, p. 184.

لقد أسس الحكم الثاني، المعروف بالمستنصر (والذي حكم من ٣٥٠هـ/ ٩٦١م ـ ٣٦٦هـ/ ٩٧٦م) وكان معروفاً بحكمته، سبعاً وعشرين مدرسة مجّانية في المدينة كما انه دعا إلى قرطبة العديد من علماء الأدب من المشرق. ولقد ضمت مكتبته في وقت واحد ٤٠٠٠٠٠ مجلد، والعديد من هذه المجلدات جلبت من الاسكندرية ودمشق وبغداد وقد قام الخليفة بوضع حواشيها بنفسه. وينبغي ألا نستغرب أن أوروبيين من جميع البلدان الأوروبية جاؤوا إلى قرطبة ليستدفئوا بالشمس المشرقة لظهيرة المعرفة [والتعليم] الإسبانية هذه. لقد تعلم سيلفستر الثاني (Silvester II) الذي أصبح فيما بعد البابا، على أيدي العرب في طليطلة، كما أن روجر بيكون (Roger Bacon) اعترف دون مواربة أن «الألسنة الأجنبية التي تحفظ كل المعارف كانت وبصورة طبيعية شرقية». علينا أن نتذكر أن قرطبة كانت في أوج ازدهارها في القرنين الرابع والخامس الهجريين/ العاشر والحادي عشر الميلاديين ولقد مرت سنوات كثيرة إلى أن غنى الرواة (juglares) أغنية السيد.

* * *

وفي الحقيقة أنه في الوقت الذي بدأ فيه الأدب القشتالي يتلعثم بكلماته الأولى كان الأدب العربي في أوج ازدهاره. لقد جلب المعتمد [بن عبّاد] حاكم إشبيلية (الذي حكم من ٤٦١هـ/ ١٠٦٩م ـ ٤٨٧هـ/ ١٠٩٥م)، وقد كان واحداً من ملوك الطوائف والذي نتذكره كحليف عسكري لرودريغو دياز المعروف بالسيد، المجد والشهرة لنهر الوادي الكبير بإقامته مسابقات شعرية وموسيقية على ظهر القوارب الطافية على طول النهر والمضاءة بالمشاعل المتألقة. إن نتاج هذا الرجل الشعري غني إلى الدرجة التي جعلت آنخل غونزاليز بالنثيا (Angel González Palencia) يقسمه لأغراض الدراسة إلى مرحلتين ـ ما قبل نفيه إلى المغرب وما بعد ذلك[١٧].

إن من الصعب علينا كقراء غربيين لقصيدة السيد، التي يذكر فيها المعتمد لماماً، أن ندرك أن هذه الشخصية التاريخية كانت تمثل أيضاً شخصية شاعر غير عادي يكتب بأسلوب غونغورا (Góngora) على الأقل في المرحلة التي تسبق فترة أسره[١٨].

---

(١٧) Angel González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, Colección Labor; nos. 164-165. Sección III: Ciencias Literarias (Barcelona; Buenos Aires: Editorial Labor, [1945]).

(١٨) ندين في ملاحظتنا حول هذا الموضوع إلى مقالة مميزة لـ: Dámaso Alonso, «Poesía arábigo-andaluza y poesía gongorina,» in: Dámaso Alonso, *Estudios y ensayos gongorinos*, Biblioteca románica hispánica; 2. Estudios y ensayos; 18 (Madrid: Editorial Gredos, [1960]), pp. 31-65.

إن قراءة الشعر العربي الأندلسي الذي نقله إلى الاسبانية اميليو غارثيا غوميز والذي سبب غضباً بين شعراء «جيل الـ ٢٧» (Emilio García Gómez, *Cinco poetas musulmanes; biografías y estudios*, =

والقصيدة التالية هي واحدة من قصائد هذا الملك الجميلة «المولعة بالقتال» والتي تصف ترساً:

مجن حكى صانعوه السماء	لتقصر عنه طوال الرماح
وقد صوروا فيه شبه ثريا	كواكب تقضي له بالنجاح
وقد طوقوه بذوب النضار	كما جلل الأفق ضوء الصباح[19]

لقد وصل التعقيد في الحساسية الشعرية في الثقافة العربية حدوداً مدهشة من الرقة والجمال والعبقرية، ومثال ذلك عالم الفلك والموسيقي والشاعر السرقسطي ابن

2ª ed, Colección austral; 513 ([Madrid]: Espasa-Calpe, [1959]), and Emilio García Gómez, ed. = and tr., *Poemas arábigoandaluces* ([Madrid]: Espasa-Calpe, [1943])).

يعطي القارئ إحساساً بالزخرفة الباروكية التي تراكم نفسها [في القصائد] والتي تجعل القارئ يحس بالدهشة والإعجاب. من النظرة الأولى سيظهر [للقارئ] أن غونغورا سيقوم في ما بعد بجعل هذه المصادر الشعرية [العربية] مشهورة. وسوف نقتبس هنا مثالين على العبقرية والخيال اللذين نعثر عليهما في هذه القصائد: الأول لأبي زكريا (الذي توفي ٦٤٧هـ/١٢٤٩م)، وهو ينشد فيه شعراً يصف فيه فقاعات الخمر المشعشعة في كأس من الزجاج. García Gómez, ed. and tr., *Poemas arábigoandaluces*, p. 143, English gloss by A. Hurley.

أما الثاني فنجده لدى الشاعر ابن سارة (توفي عام ٥١٧هـ/١١٢٣م) منشداً في وصف برتقالة عدة أبيات. (المصدر نفسه، ص ٧٨، الترجمة الإنكليزية لهيرلي).

(١٩) نقلاً عن: Henri Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 2^ème éd rev. et corr. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1953), p. 353.

وقد استعملت الترجمة الإسبانية الدقيقة لأرينال: Henri Pérès, *Esplendor de Al-Andalus: La Poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, translated by Mercedes García Arenal (Madrid: Hiperion, 1983).

دعونا نلق نظرة الآن على قصيدة المعتمد (التي كتبها في ١ شوال ٤٨٥هـ يوم الثلاثاء، ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٠٩٢م) التي كتبها في منفاه في أغمات واقتبسها نيكل في: Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, pp. 149-150:

فيما مضى كنت بالأعياد مسرورا	فساءك العيد في أغمات مأسورا
ترى بناتك في الأطمار جائعة	يغزلن للناس لا يملكن قطميرا
برزن نحوك للتسليم خاشعة	أبصارهن حسيرات مكاسيرا
يطأن في الطين والأقدام حافية	كأنها لم تطأ مسكاً وكافورا
لا خد الا ويشكو الجدب ظاهره	وليس إلا مع الأنفاس ممطورا
أفطرت في العيد لا عادت إساءته	فكان فطرك للأكباد تفطيرا
قد كان دهرك أن تأمره ممتثلاً	فردك الدهر منهياً ومأمورا
من بات بعدك في ملك يسر به	فإنما بات بالأحلام مغرورا

باجة أو افيمبيس (Avempace) كما يعرفه الأوروبيون] (والذي توفي حوالى عام ٥٣٢هـ/١١٣٨م). فإذ يموت صديقه يجلس قرب قبره طيلة الليل، عارفاً من دراسته الفلكية أن خسوفاً للقمر سيحدث في تلك الليلة فينشد أبياتاً قبل لحظات من حدوث الخسوف القمري يتحدث فيها إلى القمر معاتباً إياه على ظهوره المتألق كل ليلة برغم رحيل أخيه التوأم وثوائه في القبر. وفيها يسائل القمر لم لا يدخل في الخسوف معلناً للملأ حزنه إزاء الألم والوجد المبرح اللذين تسبب بهما موت أخيه (أخي القمر) التوأم وغيابه[٢٠]، وفيها أيضاً يصف الخسوف في البيت الأخير كجزء من بنية القصيدة.

وإنه لمن اللافت للنظر ان البيت الأخير من القصيدة يمثل الخسوف نفسه الذي يظهر وكأنه يحدث بفضل القصيدة عبر الاستعانة بعبقرية عالم الفلك ـ الشاعر، وينبغي أن نكون شاكرين لهذا النوع من «السحر الأدبي» المدهش الذي يمس شغاف القلب حتى في زماننا هذا. لقد كانت الثقافة العربية ـ الإسبانية، حتى في الوقت الذي كانت فيه آيلة للزوال زمن حصار غرناطة [عاصمة] النصريين والحصن الأخير للإسلام في الأندلس، قادرة على إعطاء علامات على التفسخ الفني اللافت. إن الحمراء، كما يشير كل من بارغيبور (F. Bargebuhr) وإميليو غارثيا غوميز (Emilio García Gómez)[٢١] وحديثاً أولغ غرابار[٢٢]، هو قصر يعبر عن نفسه بالشعر فعلى جدرانه ذات الجص الملون كتبت بخط عربي فائق الجمال قصائد ابن زمرك التي تضيف صورها اللفظية إلى الصور البصرية المبهرة التي يشاهدها الزائر في هذا الحصن. يشير غارثيا غوميز وبحق ان ابن زمرك «قد يكون الشاعر الوحيد في العالم الذي نشر شعره بهذه الطريقة الأنيقة الباذخة»[٢٣]. وفي الحقيقة أن قصر الحمراء، من بين الأشياء العجيبة الرائعة، قد مثّل في خيال العرب ـ الإسبانيين المتقد كتاباً من كتب الشعر. لقد كانت كتابة القصائد على جدران القصور شائعة بين مسلمي الأندلس وهي تحتاج دراسة تركز عليها لوحدها. من بين هذه القصائد، التي تستحق أن نذكرها هنا، قصيدة ابن حمديس الجميلة التي تضيف صورها اللفظية الكثير إلى الرسومات ذات الألوان الغنية الزاهية التي يصادفها زائر قصر المبارك الذي يعرف اليوم بقصر إشبيلية

---

(٢٠) لم يتيسر لنا الحصول على الأبيات بشكلها الأصلي، والتي كان قد ترجمها من العربية إلى الإسبانية ميغيل آسين بالاثيوس واقتبسها غونزاليز بالنثيا. González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 74.

الترجمة الإنكليزية لهيرلي.

(٢١) «Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra,» (Lecture given before the Real Academia de la Historia, Madrid, 3 February 1943), pp. 10-103.

(٢٢) Oleg Grabar, *The Alhambra*, Architect and Society (London: Allen Lane, 1978).

(٢٣) García Gómez, ed. and tr., *Poemas arábigoandaluces*, p. 72.

(Alcázar of Seville)، وفيها يقول الشاعر إن سليمان بن داود لم يتح للجن ولو قسطاً ضئيلاً من الراحة أثناء تشييدهم للقصر خوفاً من الإهمال والتقصير في عملية البناء. وفيها أيضاً يصور الشمس على أنها صحيفة الألوان في يدي الرسامين يغرفون منها ما يشاؤون لتصاويرهم وأشكالهم المختلفة التي تبدو مفعمة بالحركة حتى لتكاد العيون تحسبها حية وهي جامدة لا حراك بها. وينهي ابن حمديس أبياته هذه بوصف أثر الألوان البديعة وهي تعمي العيون وتقرّحها فلا تخفف ألمها إلا النظرة إلى وجه الأمير البهي(٢٤).

لم تكن القصور وحدها الأماكن الوحيدة التي يعلق على جدرانها الشعر: إذ إن ولادة [بنت المستكفي]، المرأة «المتحررة» التي مثّلت الطليعة الأدبية [في الأندلس]، قد كتبت أشعارها الجريئة على طيات ردائها. فعلى الجانب الأيمن من ردائها عبرت بتبجح عن كبريائها وثقتها بنفسها:

أنا والله أصلح للمعالي ... وأمشي مشيتي وأتيه تيها

أما على الجانب الأيسر من الرداء فقد كتبت هذه المرأة الشابة ذات الشعر الأحمر والعينين الزرقاوين معابثة المعجبين بها:

وأمكن عاشقي من صحن خدي ... وأعطي قبلتي من يشتهيها(٢٥)

أما المعتمد [بن عبّاد ملك إشبيلية]، الذي ذكرناه قبل قليل، فقد أمر بأن يكتب على الجرار والأباريق التي يقدم فيها الخمر المشعشعة لضيوف بلاطه قصائد وصف عبقرية، ونحن لا نعجز [في هذا السياق] عن تذكر القصائد التي تعود إلى القرن السابع عشر والتي كتبت بالأسلوب والطريقة نفسها التي جعلت [شاعرين] مثل غونغورا (Góngora) ومارينو (Marino) مشهورين:

جاءتك ليلاً في ثياب نهار ... من نورها، وغلالة البلار
كالمشتري قد لف من مريخه ... إذ لفه في الماء ـ جذوة نار

(٢٤) نقلاً عن: Pérès, *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle: ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, p. 144.

(٢٥) قارن: Nykl, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*, p. 107.

يترجم غونزاليز بالنثيا هذا البيت إلى الإسبانية كما يلي: «Pongo al que me ama en posesión de los hoyuelos se mis / mejillas, y doy un beso a quien lo desee». González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, p. 68.

وقارن أيضاً: Wilhelm Hoenerbach, «Notas para una caracterización de Wallāda,» *Al-Andalus*, vol. 36 (1971), pp. 467 - 473.

لـطـف الجـمـود لـذا وذا فـتـآلـفـا   لم يـلـق ضـد ضـده بـنـفـار
يـتـحـيـر الـراؤون فـي نـعـتـيـهـمـا   أصـفـاءُ مـاء أم صـفـاء دراري[(٢٦)]

ان أ. ر. نيكل يعرض لنا حالة أخرى مثيرة للاهتمام: الاعجاب العربي الشديد بتطعيم الأدب، وجعله غامضاً، بعدد هائل من الالماعات والإشارات. في هذه الحالة يعمل الشاعر على مادة اللغة أو حتى على مادة الخط نفسها. لقد حل الوقّشي الطليطلي (الذي توفي عام ٤٨٩هـ/ ١٠٩٥م)، وقد كان مشهوراً كشاعر عظيم وموسيقي وعالم رياضيات، وببراعة تامة الأحجية الشعرية التي وضعها أحد أصدقائه له.

لقد حل الوقّشي الأحجية في الوقت الذي كان يؤدي فيه صلواته بصورة ميكانيكية: كانت الأحجية كناية عن اسم «أحمد» المكتوب بالعربية والذي كان يناسب الوصف الشعري الجميل للحروف العربية المذكورة. إننا ندهش هذه الأيام للمستوى الجمالي العالي الذي حققه شعراء الأندلس لكننا ندهش أكثر للعدد الهائل من القصائد الجميلة. إن المنتخبات التي أعدها هنري بيريس (Henri Pérès) ـ وأ. ر. نيكل واميليو غارثيا غوميز وآنخل غونزاليز بالنثيا والمتخبات الأحدث التي أعدها جيمس ت. مونرو ـ تعرض لنا أمثلة لا حصر لها، كما أنها تبهر القارىء الغربي بشيء مدهش آخر: الحضور [الواضح] للنساء الشاعرات. إن هذه الظاهرة مستغربة بصورة مزدوجة لوجود عدد كبير من النساء والرجال الذين يشكل كل رجل وامرأة منهم ثنائياً شعرياً ـ ومثال ذلك ابن زيدون وولادة في فترة حكم الطوائف وابن سعيد وحفصة في مرحلة حكم الموحدين. كان كل واحد من الثنائي يكتب شعراً عن تقلبات العلاقة صعوداً وهبوطاً، وكل قصيدة تقوم بالرد بصورة جميلة على القصيدة الأخرى التي تساويها في الجدارة الشعرية. (قد نسأل أنفسنا ماذا كان ليحصل لو أن مادونا لورا (Madonna Laura) قد أجابت بيترارك شعراً، أو أن إيزابيلا دي فريري (Isabella de Freire) قد ردت على قصائد الحب التي كتبها لها غارسيلازو دي لافيغا (Garcilaso de la Vega).

لقد طوّر الشعراء العرب الإسبان، واعين بجدارة إنجازاتهم الأدبية، نظريات شعرية ذات تعقيد بالغ، نظريات تستحق أن ندرسها دراسة حديثة. وسوف نعمل هنا على تقديم إشارات حول نظرية ابن الخطيب الأدبية والتي درسها وعلق عليها خوسيه مانويل كونتينينتي (José Manuel Continente)[(٢٧)]. لقد ميز ابن الخطيب بين الشعر

---

(٢٦) Nykl, Ibid., p. 145.

(٢٧) José Manuel Continente: «*El Kitāb al-siḥr wa'l-shi'r* de Ibn al-Jaṭīb,» *Al-Andalus*, vol. 38 (1973), pp. 393-414 and «Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi,» *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 355-380.

الحقيقي الذي سماه السحر وبين مجرد الشعر. إن الشعر الصادق، مثل السحر، يمتلك قوى عجيبة غريبة قادرة على التأثير فينا عن بعد، بل إنها قادرة على إحداث تغييرات نفسية في داخلنا. إن القصيدة الجيدة، التي تقرأ أو تسمع بعد مئات السنوات من تأليفها، قادرة على تسريع نبضنا أو جعل أنفاسنا تثقل. السحر، إذن، والشعر هما ظاهرتان «متشابهتان». ولقد تطور الانتاج الشعري في الأندلس بصورة محمومة في النهاية إلى درجة إنشاء «مشاغل» حيث كان باستطاعة الكتاب، مثل صنّاع الشعر الماهرين أو الناثرين الذين يتمتع نثرهم بنهايات مسجوعة، أن يصقلوا أشعارهم بإشراف استاذ(٢٨).

سيكون من غير الإنصاف أن لا نسلم أن إسبانيا المسلمة كانت أعجوبة ثقافية حقيقية في سياق الوجود الأوروبي في العصر الوسيط. لقد كان العرب هم من أوصلوا الأندلس إلى قمم شاهقة من المعرفة العلمية والانجاز الفني لم يبلغها أي بلد آخر في أوروبا خلال تلك الفترة ـ وهي فترة يمكن أن نطلق عليها «العصر الوسيط» أو «العصور المظلمة» بالنسبة للقارة، لكن ذلك لا يصدق بالتأكيد على شبه الجزيرة.

* * *

لكن ماذا عن اليهود الاسبان الذين عاشوا في شبه الجزيرة منذ زمن قرطاجة؟ لقد ازدهر وضعهم كثيراً في ظل الامبراطورية الإسلامية وذلك على الصعيدين الثقافي والشخصي مما جعل بعض المؤرخين، مثل ابراهام ليون ساتشار (Abraham Leon Sachar)(٢٩)، يميلون للاعتقاد أنهم قد يكونون ساعدوا في غزو [شبه الجزيرة] عام ٩٢هـ/ ٧١١م. لقد اضطهد اليهود تحت حكم ريكاريدو (Recaredo) لكن وضعهم تحسن بصورة ملحوظة تحت حكم المسلمين، وفي معظم الحالات كانت هويتهم الدينية تعامل باحترام. وشيئاً فشيئاً أصبحوا يحتلون مواقع مهمة ومميزة (كانوا يعملون أطباء وصيارفة وكتاباً ومستشارين سياسيين) كما عملوا كمترجمين ووسطاء بين الثقافتين

---

(٢٨) قـــارن: María Jesús Rubiera Mata, «Poemas de Ibn al-Ŷabbāb en la Alhambra,» *Al-Andalus*, vol. 35 (1970), pp. 454-473.

أما بخصوص الشعر ونظرية الشعر في الأندلس، فانظر: Amjad Trabulsi, *La Critique poétique des arabes: Jusqu'au Ve siècle de l'Hégire (XIe siècle de J.C.)* (Damascus: Institut français de Damas, 1956); James T. Monroe, «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Córdoba,» in: Gustave Edmund Von Grünebaum, ed., *Arabic Poetry: Theory and Development* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973), pp. 125-154, and Emilio García Gómez, «El Frío de las joyas,» *Al-Andalus*, vol. 14 (1949), pp. 463-466.

(٢٩) Abraham Leon Sachar, *A History of the Jews*, 5th ed., rev. and enl. (New York: Knopf, 1965).

المسيحية والعربية. لكن يهود السفارديم، كما كان يطلق على يهود إسبانيا، أوجدوا حضارة مؤثرة خاصة بهم. ويجمع كل من إسرائيل زينبيرغ[٣٠] (Zinberg) وميلاس فاليكروزا (Millás Vallicrosa)[٣١] ودافيد غونزالو ميسو (David Gonzalo Maeso)[٣٢] وم. فريندلاندر[٣٣] (M. Friendländer) وف. بارغيبور (F. Bargebuhr)[٣٤] على هذه النقطة: هناك حقاً «نهضة» أو «عصر ذهبي (Siglo de Oro)» خاص بالثقافة العبرية[٣٥]. وحسب بارغيبور فقد تفاعل اليهود الإسبان بصورة خلاقة تماماً مع تأثيرات الثقافة العربية المدهشة (دون أن يتحولوا رغم ذلك إلى الدين الإسلامي كما فعل الفرس). لقد استخدم العرب، كما نعلم، ولمئات من السنوات لغة الوحي القرآني المقدس لأغراض فنية؛ لكن اليهود لم يستعملوا على كل حال اللغة العبرية لأغراض أدبية أبداً - ذلك اللسان المقدس الخاص بهم الذي قصروا استعماله لأسباب عملية عديدة على الصلاة في الكنيس. ومع ذلك فإن جهدهم الجبار لجعل لغة الكتاب المقدس مطواعة، ومحاولتهم لإخضاع هذه اللغة للرهافة الفاتنة التي يتوفر عليها الشعر العربي الذي قلدوه، قد توج بالنصر في النهاية، ولقد صنعت مجرة الشعراء الذين

---

(٣٠) Israel Zinberg, *A History of Jewish Literature*, translated and edited by Bernard Martin, 2 vols. (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, [1972-]).

(٣١) José María Millás y Vallicrosa, *Literatura hebraicoespañola* (Barcelona: Labor, 1967).

(٣٢) David Gonzalo Maeso, *Manuel de historia de la literatura hebrea* (Madrid: Editorial Gredos, [1960]).

(٣٣) Michael Friendländer, *Essays on the Writings of Abraham Ibn Ezra*, Society of Hebrew Literature Publications, Series 2; vol. 4 (London: Trübner and Co., 1887), and Abraham ben Meïr Ibn Ezra, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*, edited from manuscripts and translated with notes, introductions and indexes by Michael Friendländer (London: Pub. for the Society of Hebrew Literature by N. Trübner, 1873-1877).

(٣٤) Bargebuhr, *The Alhambra: A Cycle of Studies on the Eleventh Century in Moorish Spain*.

(٣٥) في دراسته الأخيرة يهود الإسلام يقوم برنارد لويس بتحديد فرضية «التعايش السلمي» بين اليهود والمسلمين خلال العصور الوسطى وعصر النهضة. لقد كان هناك تعايش سلمي ووجود تعددي بالطبع لكن لويس يفسر هذا التعايش بكونه نتيجة لمبدأ السيادة التي مارسها المسلمون على محكوميهم من غير المسلمين وليس كأثر لـ «التسامح». لكن رغم حقيقة كون هؤلاء الأقوام «المهمشين» (الذين كان أفرادهم يدفعون الجزية ويتعرضون لأمور أخرى من هذا القبيل) سكاناً من الدرجة الثانية فإنهم كانوا يتمتعون بقدر من المواطنة وكان لديهم حقوق معينة تفوق كثيراً الحقوق التي يتمتع بها الناس في العديد من الدول الحديثة. انظر: Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984).

وقارن مراجعة نورمان سوليفان لهذا الكتاب في: Norman A. Sullivan, in: *New York Review of Books* (25 October 1984), pp. 3 - 4.

ظهروا في السفاراد (الشرق) الحقبة العبرية الإسبانية من أكثر مراحل تاريخ اليهود تميزاً بدءاً من العصور البدائية ووصولاً إلى بروز دولة إسرائيل للوجود عام ١٩٤٨. لم يكن هناك نوع شعري عربي واحد لم يقلد، ولقد تبنى الأدب العبري الإسباني قوالب [عصر] النهضة والقوالب الوثنية، دون أن نتجاهل تماماً الجذور التوراتية لهذا الأدب، مسبّباً بذلك صدمة للكثير من المتزمتين اليهود وجاعلاً إياهم يصفونه بالهرطقة. لكن فلنسمح لأحد هؤلاء الشعراء العبريين الإسبان بأن يتحدث عن نفسه مطرياً الإنجازات الشعرية لشعبه. هذه هي المقامة الثالثة من مقامات الحريزي (في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي):

فليكن معلوماً أن أجمل الشعر

مزين بالجواهر

وانه لا يقايض بذهب أوفير[٣٦]

لقد أنشىء في إسبانيا

ثم امتد صيته إلى نهايات الأرض جميعها.

إن قصائد أبناء إسبانيا قوية وحلوة،

وكأنها نحتت من لهيب من نار!

وإذ يقارن هؤلاء الشعراء الفحول بشعراء العالم فإن شعراء العالم يبدون مثل النساء القوارير[٣٧].

لربما يكون سليمان بن جبيرول (افيسبرون (Avicebron)) أكثر هؤلاء الشعراء عمقاً، وقد وصفه [الشاعر الألماني] هاينه بأنه «عندليب يغني في ليلة قوطية في العصر الوسيط». إن عمله الموسوم بـ «التاج الملكي» أو (Keter Malkut)، والكثير من أبياته تذكرنا بالقصائد الدينية لفراي لويس دي ليون[٣٨] (Fray Luis de León)، هو احتفال ذو صيغة معقدة بعقيدة التوحيد التي نعثر فيها على آثار أفلاطون وبروكلوس (Proclus) وبورفيري (Porphyry) وبلوتينوس (Plotinus) وأرسطو. وعلينا أن نتذكر أن السنوات التي عاش فيها [سليمان بن جبيرول] هي نفسها السنوات التي كان فيها الشكل الشعري السائد في إسبانيا الكاثوليكية هو الإكليركي، وقد كان بيرتشيو (Berceo) وهو أهم من

---

(٣٦) أوفير: أرض غنية بالذهب ورد ذكرها في التوراة. [المترجم].

(٣٧) Bargebuhr, Ibid., pp. 78-79.

(٣٨) قــــارن: José María Millás y Vallicrosa, «Probable influencia de la poesía sagrada hebraicoespañola en la poesía de Fray Luis de León,» *Sefarad*, vol. 15 (1955), pp. 261-285.

مارس الكتابة الشعرية بهذا الشكل، لا يزال يناضل للتعبير عن نفسه وسط المذهب الكلاسيكي الذي أصبح صعب الهضم. لقد طوّع يهودا هاليفي شكل القصائد الشبقية الموجزة لنشيد الانشاد في رباعياته السداسية المقاطع عندما كتب قصائد حبه التي خاطب بها محبوبته، وفي الأيام الأخيرة من حياته تأسّى على إسرائيل المضيّعة في قصيدته الشهيرة «Siónidas». أما موسى بن عزرا فلم يكن مجرد شاعر فقط بل دارساً ومتذوقاً للشعر على السواء[٣٩] ـ لقد درس تاريخ الأدب العبري الإسباني من خلال دراسة أجياله، وأثبت أنه ناقد ناضج للأدب (إن أحكامه الأدبية لا تزال صحيحة في معظمها إلى أيامنا هذه) في الوقت نفسه الذي كانت فيه الملحمة القشتالية الوليدة تتلعثم بمقاطعها التجريبية الأولى. وهناك أكثر من سبب كاف لتفجعه المتغطرس على نزوحه إلى صحراء الثقافة في قشتالة. لقد أتي به لكي يعيش، كما يقول:

«بين أناس يعيشون في الظلام، أناس سبل الحقيقة والمعرفة غير معروفة لهم. وعندما أسمع كلامهم الهمجي غير الفصيح أجلس شاعراً بالعار، وشفتاي تظلان مطبقتين.. آه، كم أصبح العالم ضيقاً عليّ! إنه يطبق على عنقي مثل الطوق على الرقبة»[٤٠].

لقد تحققت النهضة العبرية الإسبانية، كما يمكن للمرء أن يتوقع، على مستويات عديدة: في الفلسفة، إذ أهل الـ «Fons vitae» سليمان بن جبيرول لأن يحظى بلقب «أفلاطون اليهودي». لكن هذه النهضة بلغت أوج التفكير التأملي مع موسى بن ميمون (الذي ولد ٥٢٩ ـ ٥٣٠هـ/ ١١٣٥م)، وهو دون أي شك أكثر المفكرين تأثيراً في إسبانيا اليهودية. لقد صنف ابن ميمون تعاليم التلمود وكتابه **الدليل إلى الحيران**، وهو عمل أرسطي إلى حد بعيد، يحاول أن يضع قواعد عقلية للايمان؛ ولقد قرأ كل من سبينوزا وألبرتوس ماغنوس (A. Magnus) وتوما الاكويني هذا العمل، كما أن المعاهد المختصة بتدريس الكتاب المقدس حققت تقدمين مهمين خلال حياته: تطوير القبلانية[٤١] (وعلينا أن نستذكر في هذا السياق زوهار *(Zohar)* لموشي دي ليون (Moshé de León) وكذلك ظهور مدرسة (Caraite) التي تشدد على التحليل الفلسفي والتاريخي والعلمي لنصوص الكتاب المقدس. كان ابراهام بن عزرا المرجعية المتقدمة في هذه المدرسة المتخصصة في تأويل الكتاب المقدس في القرن الثالث عشر، أما في القرن السادس عشر فقد كان فراي لويس دي ليون، حسب أ. حبيب أركين (.A)

---

(٣٩) قـــارن: Alejandro Díez Macho, *Mosé Ibn 'Ezra como poeta y preceptista* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1953).

(٤٠) نقلاً عن: Zinberg, *A History of Jewish Literature*, p. 70.

(٤١) القبلانية: فلسفة دينية سرية عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط مبنية على تفسير الكتاب المقدس تفسيراً صوفياً. [المترجم].

(Habīb Arkin[٤٢])، آخر أتباعه.

بتوفر جميع هذه الحقائق فإن من الحكمة والتدبر أن نتذكر أنه في الوقت الذي كانت فيه النهضة اليهودية تزدهر في إسبانيا فإن إخوة اليهود الأوروبيين وأخواتهم كانوا يواجهون اضطهاداً فظيعاً حيث كانوا يحشرون في المنعزلات وبالتالي يمنعون بالضرورة ـ بوجود استثناءات قليلة ومعزولة كمثال شارح الكتاب المقدس اليهودي ـ الفرنسي راشي (Rachi) ـ من التعبير عن أنفسهم ثقافياً في أي نوع من أنواع الانتاج. لقد كان الاتصال بثقافة المسلمين والتعايش الطويل والنسبي بين الناس في شبه الجزيرة هو ما أدى إلى ازدهار الثقافة لدى يهود السفاراد، ولقد بدأت هذه المرحلة المزدهرة من الوجود تتقوض عندما اختل التوازن بين الشعوب الثلاثة [في شبه الجزيرة] وانفجر نوع من معاداة السامية شديد العنف مؤدياً في النهاية، وكما نعلم جميعاً، إلى إنشاء محاكم التفتيش عام ١٤٧٨ وإلى طرد اليهود عام ١٤٩٢ والمسلمين عام ١٦٠٩.

هؤلاء إذن هم نسل الساميين أو شعوبهم في إسبانيا بكل تألقهم وألمعيتهم ومأساة انحدارهم وسقوطهم البطيء (إنني واعية لحقيقة كوني «أسرفت في الاطراء» في بعض وصفي للحظات المتميزة في الثقافتين العربية ـ الإسبانية والعبرية ـ الإسبانية، ولكن ذلك الإسراف يعود في الحقيقة إلى كون هذه المنجزات شبه مجهولة وبالتالي فقد قمت بالتشديد عليها). لقد حددت هذه الشعوب الشرقية شكل تاريخ شبه الجزيرة الايبيرية في العصور الوسطى بالقدر نفسه الذي عمل تراث المسيحية الغربية على تحديده؛ وعلينا في الحقيقة أن نقر أن الثقافة الإسبانية القروسطية «الشرقية» قد كانت أعلى شأناً من نظيرتها «الغربية». وبسبب من معرفتنا لهذه العظمة الثقافية ومعرفتنا أيضاً للتعايش الحميم للأعراق الثلاثة (ينبغي أن نعود ثانية إلى القول إن اليهود عاشوا وسط المسيحيين كما عاشوا وسط المسلمين) فإن من الصعب الافتراض بأنه لم تكن هناك علاقات ثقافية مهمة بين هذه المجموعات الثلاث، وان هذه العلاقات لم تلون بدورها الثقافة الإسبانية التي تكونت فيما بعد ـ والتي كانت مع حلول عصر النهضة قد أصبحت بصورة أساسية غربية الطابع حين عملت محاكم التفتيش على خنق ما تبقى من ثقافات ساميّة في إسبانيا. ومع ذلك، وبالرغم من صعوبة إنكار أبسط المبادىء التاريخية للفطرة السليمة، فقد كان من الصعب على أكثر المؤرخين ونقاد الأدب الذين كتبوا عن إسبانيا أن يتقبلوا وجود هذه الآثار السامية الممكنة في الثقافة الإسبانية. إن الخيوط الشرقية في النسيج الثقافي الإسباني الغربي بصورة أساسية هي بالطبع ما نحن بصدده هنا، رغم أنه كان من الصعب على المتخصصين في الدراسات الإسبانية أن

---

(٤٢) Alexander Ḥabīb Arkin, *La Influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León* (Madrid, 1966).

يتوصلوا إلى جواب محدد في تقدير أهلية «إسبانية» [هذه الثقافة]. لقد أدى زعم المؤرخ اميريكو كاسترو (Américo Castro) غير الاستثنائي بصورة نسبية في كتابه **ماضي إسبانيا: المسيحيون، والمسلمون واليهود**[٤٣] - علينا أن نقر بهذا الأمر - بأن التأثيرات العربية واليهودية ينبغي عدها تأثيرات مباشرة وفورية وأجزاء عضوية من ثقافة إسبانية في فترة تكونها الأولى، إلى إطلاق واحدة من أشهر المناظرات في تاريخ الدراسات الإسبانية. ويرى خوسيه لويس غوميز مارتينيز (José Luis Gómez Martínez) في الحقيقة ان هذه المناظرة هي «من أهم المناظرات في العصر كله»[٤٤]. ولم يتردد يوسبيو ري (Eusebio Rey) من ناحيته أن يقول عن كتاب كاسترو، الذي طبع عدداً من المرات تحت عنوان إسبانيا التاريخية بأنه «أكثر حدث أدبي - تاريخي أهمية في إسبانيا طوال العديد من السنوات»[٤٥]. قلة من الباحثين ذكروا في تحليلهم للتاريخ الإسباني العنصر السامي - وقد كان جانيفيه (Ganivet) في كتابه *Idearium español* من القلائل الذين تقبلوا الإقرار بقوة الأثر العربي، كما كان راميرو دي ميزتو (Ramiro de Maeztu) في كتابه **دفاعاً عن الشعوب الإسبانية** *(Defensa de la hispanidad)* أول من أورد ذكر اليهود في التواريخ «الرسمية» الإسبانية، رغم أنه قدمهم بصورة تزدريهم وتحط من قدرهم. وحسب غوميز مارتينيز فإن كاسترو قد تأثر خطى «مدرسة ٩٨» وتأملاتها العميقة حول إسبانيا كما عمل على حقن حجج هذه المدرسة بفلسفة «المذهب الحيوي» لويلهيلم ديلثاي (Wilhelm Dilthey) وتيارات فلسفية أخرى يمثلها اوزوالد اشبينجلر (Oswald Spengler) وارنولد توينبي (Arnold Toynbee). ما فعله كاسترو هو انه افترض أن «الثقافة الإسبانية»، أو ما يمكن أن ندعوه «إسبانيا»، قد نشأت من التعايش العلماني اليومي والتفاعل بين المسيحيين والمسلمين واليهود. لقد آمن بأن العديد من القيم والخصائص الوطنية التي نشأت من ذلك التاريخ، مثل غلبة العبقرية الفنية وعبقرية «ما هو حيوي ومفعم بالنشاط» على ما هو ثقافي بصورة خالصة (مثلاً بالغياب النسبي للعلم والفلسفة)، قد ساعد على تفسير التعقيد الذي ميّز [شخصية] إسبانيا في بداية نشأتها والتعددية التي وصلتها، أو إسبانيا كما أصبحت فيما بعد. آمن كاسترو (وسوف نتوقف قليلاً لنجمل أفكاره التي

---

(٤٣) Américo Castro, *España en su historia: Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires, 1948).

(٤٤) José Luis Gómez Martínez, *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica* (Madrid: Gredos, 1975), p. 198.

(٤٥) Eusebio Rey, «La Polémica suscitada por Américo Castro,» *Razón y Fe*, vol. 157 (1959), p. 343.

نقلاً عن: Gómez Martínez, Ibid., pp. 198-199.

أصبحت الآن معروفة تماماً) بأن إسبانيا لم تظهر إلى الوجود إلا في القرن العاشر أو الحادي عشر عندما بدأت الشعوب الثلاثة تتفاعل فيما بينها بصورة يومية. بكلمات أخرى فإن القوطيين الغربيين لم يكونوا إسبانيين، في الوقت الذي لم يكن فيه تراجان (Trajan) وسينيكا (Seneca) مواطنين حقيقيين من مواطني إشبيلية وقرطبة على التوالي، كما اقترح اورتيغا اي غاسيت (Ortega y Gasset) ورامون مننندث بيدال (Ramón Menéndez Pidal) (وذلك في حدود ما نفهم ما تعنيه كلمات مثل «الإسباني» و«إشبيلية» و«قرطبة» في يومنا هذا). ويقترح كاسترو بعامة أن الشعب المسيحي - الذي جرّب بصورة متبادلة مشاعر الخضوع والإعجاب والحذر والرفض - قد تفاعل مع المسلمين (مع قيمهم الثقافية والسياسية الرفيعة خلال العصور الوسطى). لقد كان التعايش الإسلامي - المسيحي قوياً وممتداً واسع الانتشار بحيث أظهر إلى الوجود مجموعات مهجنة مثل «المدجنين» (المسلمين الذين يعيشون بين المسيحيين) والمستعربين (المسيحيين الذين اعتنقوا الإسلام). إن ديانة سانتياغو (Santiago)، أو القديس جيمس ابوستل (St James Apostle) الذي تحول في الحكاية الاسطورية إلى قديس إسبانيا الراعي) بوجود مزار له في كومبوستيلا (Compostela) - وهو مهم في الحقيقة إلى درجة إنه نافس روما والقدس بحيث إن الكرادلة كانوا يُرسّمون فيه - هو حسب كاسترو رد تاريخي دفاعي على ديانة النبي المحارب محمد ومزاره المقدس في الكعبة الذي كان يحج إليه الناس من جميع أجزاء العالم الإسلامي. (لقد تركت هذه الظواهر التاريخية أثرها على إسبانيا الناشئة: كان كيفيدو لا يزال يدافع عن رعاية القديس جيمس أبوستل في وجه رعاية القديسة تيريزا عارضاً في التماسه تقديم «سيفه إلى القديس جيمس» (Mi espada por Santiago)، وهو بيان مفصل بالمعجزات والظهورات اللافتة التي تنسب إلى القديس [جيمس]).

وينبغي أن نذكر هنا أن هذه الظاهرة كانت تحدث في الوقت نفسه الذي كان فيه رينيه ديكارت (René Descartes)، على الجانب الآخر من البرانس (البرنات)، يضع أسس الفلسفة الحديثة في كتابه **مقال في المنهج** *(Discours de la méthode)*؛ كما أن حروب الاسترداد المسيحية (Reconquest) التي كانت انعكاساً للطريقة الدفاعية نفسها تجاه «العدو» القديم، كانت تصور بوصفها «حرباً مقدسة» تماماً مثل نظيرتها الإسلامية المتمثلة في الجهاد. إن التأثيرت الإسلامية لا تحصى في الحقيقة: لقد أنشئت الرتب العسكرية في إسبانيا الكاثوليكية (كالاترافا (Calatrava)، سانتياغو (Santiago)، القنطرة (Alcántara) استناداً إلى المفهوم الديني الإسلامي الذي طابق بين الزاهد المتنسك والمحارب؛ ويعتقد كاسترو انه رأى التسامح الإسلامي الديني النابع من تعاليم القرآن والمنعكس لدى الفونسو العاشر (Alfonso X) (وينبغي أن نذكر بـ «عناصره السبعة» الجميلة العميقة)، موجوداً لدى خوان مانويل (Juan Manuel) ورامون لول (Ramon Llull). ويشير كاسترو أيضاً إلى عدد آخر من التأثيرات الإسلامية التي لا

تزال ظاهرة إلى يومنا هذا في مواقف الحياة التي تتمثل فيها اللامبالاة وبرود الأعصاب (التي نشأت بموجبها عبارات «إسبانية نموذجية» مثل «يا ليت» (ojalá)، و«ان شاء الله» (si Dios quiere)، و«لقد كانت مشيئة الله» (estaba de Dios que iba a pasar)، وجميع هذه التعبيرات ذات أصل عربي)؛ وكذلك الصيغ التي يعبر فيها عن حسن الضيافة والكرم (والتعبير الجامع المانع (ésta es su casa) هو ببساطة ترجمة حرفية للعبارة العربية «البيت بيتك»)؛ [يضاف إلى هذا] الدعوات واللعنات التي تزخر بها علاقات الإسبان بعضهم ببعض؛ وكذلك الكثير من الخرافات مثل قلب المكنسة رأساً على عقب لجعل الزوار يغادرون المكان، وهي ذات أصل فارسي. إن الآثار اللغوية للعربية في اللغة الإسبانية منتشرة وشديدة الأهمية بحيث إن أحداً لا يستطيع أن يشكك بها أو ينكرها. ونورد هنا ببساطة بضع أمثلة لكلمات إسبانية «أخذتها» [اللغة الإسبانية] عن العربية مباشرة و«أقلمتها»، وهي توضح بصورة حية أثر الحضارة الإسلامية في العديد من مظاهر الحياة الإسبانية ـ وبالنتيجة في الحياة الأمريكية اللاتينية، وأثرها في المعجم الانكليزي كذلك: (azafrán: al-za'farān) الزعفران، (azucar: sukkar) سكر، (arroz: al-aruzz) الأرز؛ (cheque: ṣakk) شيك، أي بمعنى ورقة أو فاتورة تجارية، (tarifa: ta'rīfa) تعرفة؛ (alcoba: al-qubba) القبة خصوصاً بمعنى «المكان الذي ينام المرء فيه أو غرفة النوم»؛ (azul: lāzawardī) لازوردي، أزرق؛ (jasmín: yāsamīn) ياسمين (Carmesí: qurmuzī) قرمزي؛ (alquimía: al-kīmiyā) الكيمياء؛ (álgebra: al-jabr) الجبر، وليس [شيوع استعمال هذه الكلمة في الإسبانية واللغات الأوروبية الأخرى] مستغرباً لأن العرب هم الذين علموا العالم الغربي كيفية استعمال «الصفر» كذلك. وهناك بالطبع صيغة التعجب الإسبانية الوطنية الكلية الوجود (olé) والتي تعني بالعربية «والله»[٤٦].

انطلاقاً من هذه التأثيرات الإسلامية ينتقل كاسترو لتحري الوضع التاريخي لليهود الذين أصبحت [ثقافتهم] مكوناً عضوياً من مكونات الثقافة الإسبانية. ويستطيع

---

(٤٦) أخبرتني زميلة لي في هارفرد، وسماء الشربجي، أن المغنية فيروز (وهي مغنية محبوبة من قبل اللبنانيين) قد استقبلت عندما صعدت على المنصة في حفلة غنائية لها في بعلبك بصيحات الاستحسان: الله، الله؛ وهذه العبارة هي نفسها Olé التي يرددها الإسبان استحساناً. ولا زال العرب يرددون عبارة الاستحسان والاستغراب هذه لدى رؤيتهم لامرأة جميلة أو سماعهم لمغن مفضل لديهم أو للتعبير عن استحسانهم لفعل من أفعال الشجاعة. وفي محاولة فنية منه لإنقاذ الأصول العربية للعديد من الكلمات في المعجم الإسباني يقول خوان غويتيسولو بحق في استرداد الكونت خوليان «لا تنسوا كلمة اوليه».

انظر: Juan Goytisolo, *La Reivindicación del Conde don Julián* (Mexico City, 1970), p. 99.

قارن أيضاً «الأرابيسك» اللغوي الجميل الذي ينشئه خوليان ريوس (Algarabia) في أحدث رواية له: Julián Ríos, *Larva: Babel de una noche de San Juan* (Barcelona, 1984).

القارىء من أجل التعرف على هذا الجانب من نظريات كاسترو، وكذلك من أجل الاطلاع على تاريخ الجدل الذي أدت إليه هذه النظريات (والتي يمكن أن نذكر من بين المساهمين الرئيسيين فيها باحثين مشهورين مثل كلوديو سانشيز البورنوز (Claudio Sánchez Albornoz) ويوجينيو اسينشيو (Eugenio Asencio) واوتيس غرين (Otis Green) وستيفن غيلمان (Stephen Gilman) والبرت سيكروف (Albert Sicroff) وف. ماركيز فيلانويفا (F. Márquez Villanueva) وآخرين كثيرين)، أن يعود إلى كتاب كاسترو **الواقع التاريخي لإسبانيا** *(Realidad histórica de España)* وكتاب غوميز مارتينيز (Gómez Martínez) **اميريكو كاسترو واصل الاسبانيين** *(Américo Castro y el origen de los españoles)* وكذلك دراستي **أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من خوان رويث إلى خوان غويتيسولو** *(Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo)*.

لكن دعونا الآن نتتبع في الحال الآثار الأدبية لهذا الوضع التاريخي المعقد. ومع أن اهتمامنا هنا ينصب على تراث الإسلام في الأدب الإسباني فإنه لمن العدل أن نشير إلى الأثر الذي تركه المرتدون اليهود (اليهود الذين كانوا قد تحولوا حديثاً إلى الديانة المسيحية) في نصوص العصر الذهبي، وقد كتب العديد من هذه النصوص بأقلام هؤلاء المرتدين اليهود. ولو أننا توقفنا قليلاً وعرفنا أن بعضاً من أهم الشخصيات في الأدب الإسباني كانوا من بين هؤلاء اليهود المرتدين فسوف نكف عن القراءة الساذجة التي تعد أدب النهضة الإسبانية نتاجاً لإسبانيا «الأوروبية». لقد كان دييغو دي سان بيدرو (Diego de San Pedro) وخوان دي مينا (Juan de Mena) وفيرناندو دي روخاس (Fernando de Rojas) وخوان لويس فيفيس (Juan Luis Vives) وفراي لويس دي ليون (Fray Luis de León) والأخوان فالديس (Valdés) وماتيو اليمان (Mateo Alemán) والقديسة تيريزا من افيلا (St Teresa of Avila) وخورخي دي مونتيمايور (Jorge de Montemayor) وهيرناندو ذو الإبهام (Hernando del Pulgar) وبارتولومي دي لاس كازاس (Bartolomé de las Casas)، ولربما سيرفانتس (Cervantes) أيضاً، هم من بين الشخصيات البارزة في الأدب الإسباني التي عذبت لكونها تتحدر من سلالة يهودية، أما الأشخاص الآخرون، مثل القديس يوحنا الصليب إضافة إلى بعض المؤلفين المجهولين الآخرين لقصص الحب والمغامرات الرومانسية لدى مسلمي الأندلس، فيعتقد أنهم ذوو أصول مسلمة. لقد ترك هؤلاء جميعهم بصماتهم على أدب إسبانيا في عصر النهضة وكان من المستحيل بالنسبة لهم ألا يشيروا بطريقة من الطرق إلى وضعهم كأقلية ضمن المجتمع الكاثوليكي الإسباني المتزمت الذي أسس محاكم التفتيش لكي يذود عن هويته السياسية الجديدة المكتسبة و«صفائه» الديني والعرقي. العديد من هؤلاء المرتدين ـ الذين يتحدرون من أصول يهودية أو مسلمة أندلسية ـ لم يشيروا بصورة واضحة إلى وضعهم الخاص (لقد كان

غرضهم أن يخفوا تماماً وضعهم الاجتماعي الملتبس)، ولكنهم أشاروا بصورة مواربة إلى الحالة العامة ضمن النظام الاجتماعي الجديد. لكن بما أن بعض المسيحيين القدماء كانوا يدلون بهذه الإشارات غير المباشرة والثابتة، كذلك فإن أدب عصر النهضة الإسباني هو من بين أكثر الآداب صعوبة على القراءة لفهمه ضمن شروطه الخاصة: إذ إننا قد نسيء تماماً فهم المقاصد الحقيقية للمؤلف إذا لم نقدر على التقاط معنى بعض هذه الإشارات والإلماعات الأدبية. [ونحن لا نعثر] على مؤلف واحد شدد بصورة كافية على حقيقة أن الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان مراقباً؛ إذ ينبغي وضع هذه الحقيقة في الحسبان في جميع الأوقات عندما نقرأ ـ أو «نفك رموز» النصوص الإسبانية في عصر النهضة. دعونا نر بعض الأمثلة لمثل هذه الإشارات المواربة إلى الحياة المعاصرة.

* * *

يبدأ سيرفانتس صفحات دون كيشوت باعطائنا بياناً مفصلاً بطعام بطله، وهو أمر نادر في الأعمال الأدبية يمكن لنا أن نفهمه عندما ندرك أن دون كيشوت ـ وبالطبع سيرفانتس ـ يعيش في بلد مهووس بمسألة الأطعمة الموسومة بالمنع. ويدرك المرء في الحال أن هذا الهوس ذو مصدر ساميّ بكل تأكيد. يخبرنا سيرفانتس ان دون كيشوت كان يأكل «المحن والأحزان»، ويمكن للقارىء الواعي أن يدرك هذه الإلماعة الساخرة إلى اعتناق دون كيشوت للديانة المسيحية حديثاً: إذ كانت كلمة «Duelos y Quebrantos» (أي المحن والأحزان) تطلق كاسم مخفف لطعام لحم الخنزير والبيض البغيض لدى اليهود الذين تحولوا عن دينهم إلى المسيحية، كما أن هذا الطبق كان صعباً تناوله على المسيحيين الجدد. إضافة إلى هذا فإن الفلاح سانشو بانزا كان يتبجح على الدوام ذاكراً الشحم الذي كان يغطي جسده بعرض سبعة أصابع كمسيحي عتيق «مقارناً بسخرية بين بدانته وشحم الخنزير ـ وهو طعام مقرف بالنسبة لمتحول إلى المسيحية، ولكنه بالنسبة لمسيحي مؤمن مثل سانشو بانزا طعام «يجعله يلعق أصابعه التذاذاً». في الوقت نفسه علينا ألا ننسى الإلماعات السرية التي يوظفها سيرفانتس بصورة ساخرة: إذ إن دون كيشوت رجل ذكي واسع الخيال ومتمرد ثائر، وهو فوق ذلك كله قارىء عظيم ويجسد العديد من الخصائص التي يتصف بها يهودي مرتد، أما سانشو بانزا فهو الرجل الأمي والناطق، بنوع من المفارقة الساخرة، باسم المسيحية «الخالصة» والذي لم يمتزج دمه بدم البرجوازية اليهودية. إن لمن المسلي أن نحل شفرة الحادثة الخاصة بالدونزا لورينزو: ان المترجم الأندلسي المسلم لمخطوطة السيد هاميت بنينغيلي العربية ـ أي ما يمثل في الحقيقة نص «دون كيشوت» ـ يضحك بصوت مجلجل عندما يقرأ أن: «دولسينيا ديل توبوزو. . . تعد من أمهر نساء لامانشا في تمليح لحم الخنزير» (٩،١). ولا تثير هذه النكتة الضحك إلا إذا قمنا بحل شفرتها. بادىء ذي بدء فإن دولسينيا هو من الأسماء الطنانة الرنانة التي تبدو في غير موضعها

في بلدة صغيرة وضيعة مثل لامانشا (توبوزو) التي يذكر سيرفانتس أنها مسقط رأسها. ثانياً علينا أن نذكر ان توبوزو بلدة أنشأها مسلمو الأندلس الذين ارتدوا عن دينهم وتحولوا إلى الدين المسيحي، وبالتالي فإن اسم دولسينيا ذو علاقة وثيقة بـ «الدم المختلط» وهو أمر يثير الدعابة بصورة مضاعفة. لقد قصد المؤلف بالتأكيد أن يقول لنا شيئاً مثل «دولسينيا ابنة البلدة الأندلسية المسلمة» أو «دولسينيا الأندلسية المسلمة». وأخيراً وعلى رأس هذه القائمة فإن كون دولسينيا تملح لحم الخنزير، وإذ تضطلع يائسة بذلك العمل الذي هو من الأشياء التي بها يقوم المسيحيون، هو بلا شك وسيلة لإخفاء أصولها الأندلسية المسلمة (المحتقرة). لهذا السبب ضحك المترجم الأندلسي المسلم لدون كيشوت، وهو مسلم سراً كان قادراً على ترجمة النص من العربية في وقت كانت فيه هذه اللغة ممنوعة في إسبانيا، من كل قلبه (ولربما شعر بالمرارة في الوقت نفسه): وبالتأكيد أنه رأى وضعه الخاص في المظهر الخدّاع الكاذب الذي تتخذه دولسينيا، والأمر لا يحتاج إلى خيال واسع لكي نستنتج أنه كان أيضاً يضحك على نفسه وعلى مجتمعه.

إضافة إلى ذلك فإنها لمفارقة ساخرة إلى حد بعيد أن يختار سيرفانتس أن ينسب رائعته الأدبية إلى أندلسي مسلم يدعى السيد هاميت بنيغيلي (يخصه بها). انه يلمح بصورة سرية (ولربما بصورة غير واعية) إلى أن أعظم الحوافز الإبداعية في روحه هي ويا للعجب عربية. إن النكتة في الحقيقة رائعة للغاية لأنها تتضمن في الوقت نفسه معاني سياسية إضافية: فلقد كان امتلاك أي شيء بالعربية ـ دع عنك أن يكتب المرء أو يترجم شيئاً عن العربية ـ جريمة في إسبانيا القرن السابع عشر. وبالتالي فإن سيرفانتس يخبرنا، بطريقته الموارِبة الرائعة، ان دون كيشوت هو كتاب شرقي اقتناؤه غير مشروع، وهذا ليس بالأمر البسيط ويعرض المرء للمساءلة أمام محاكم التفتيش.

لقد كان سيرفانتس مسكوناً بالموريسكيين الذين طردوا من إسبانيا ما بين طباعة الجزء الأول والجزء الثاني من دون كيشوت. في الجزء الثاني (الفصل الرابع والخمسين) يقدم لنا سيرفانتس صورة مرسومة بدقة لواحد من هؤلاء اللاجئين الموريسكيين، ريكوته، الذي يعود سراً إلى إسبانيا بعد أن يتأكد أن تجربة المنفى في الأراضي الإسلامية كانت فشلاً ذريعاً بالفعل. إن علاقة الصداقة الحميمة القائمة على الاحترام المتبادل بين ريكوته و«المسيحي العتيق» سانشو بانزا ذات صلة كبيرة بطريقة سيرفانتس الموارِبة، كما يشير ف. ماركيز فيلانويفا[٤٧]، في الدفاع عن التسامح الديني والسياسي في بلده الأصلي. لكن لهذا الدفاع حدوده على كل حال، وإنه لمفجع للفؤاد ان نرى سيرفانتس

---

(٤٧) Francisco Márquez Villanueva, «El Morisco Ricote o la hispana razón de estado,» in: Francisco Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Persiles; 80 (Madrid: Taurus, °1975).

يدفع ريكوته الموريسكي المتفتح العقل، الذي دافع بحماسة عن حرية الضمير التي كان قادراً على ممارستها خلال إقامته القصيرة في ألمانيا، إلى إطراء قرار فيليب الثالث الشهير ـ الذي قضى بموجبه أن يعمل على إجلاء قوم ريكوته من إسبانيا بصورة جماعية. ولقد كان على سيرفانتس أن يعيد ذكر الحجة نفسها في «محاورة الكلاب» Coloquio de los) (perros وان يذكرها ثانية في (Persiles) حيث يتجاوز جاريفه، وهو موريسكي من بلنسية ارتد عن دينه وتحول إلى الكاثوليكية حديثاً، الحد المعقول ويشتم قومه، مثلما فعل ريكوته، لكي يمجد السياسة الرسمية التي طردت آخر فرد بقي في إسبانيا من المسلمين. لقد كانت الكتابة في إسبانيا القرن السابع عشر عملاً خطيراً بكل تأكيد، وإذا أحس الكاتب بأنه تجاوز الحدود المسموح بها في تبنيه لوجهات نظر الأقليات المضطهدة فلسوف يحاول في العادة أن يخفي عواطفه الحقيقية بتبني وجهة النظر المعاكسة أو قول عكس ما يريد قوله. ولقد جعلت هذه الطريقة الملتبسة المراوغة في الكتابة أشخاصاً متحررين مثل سيرفانتس يبدون وكأنهم «يدعمون الجانب الخطأ».

إن الإشارات إلى الأقوام المضطهدة غزيرة في أدب العصر الذهبي. وعندما يقول بابلوس (Pablos) في *Quevedo's Buscón* إن أمه «تنحدر من ابتهالات الكهنة وصلوات المصلين» فإنه يشير بذلك إلى نسبه الذي هو موضع احتقار، إذ إن المرتدين عن دينهم ـ المسلمون واليهود على السواء ـ قد اختاروا عندما عمدوا أكثر الأسماء دلالة على الورع عند المسيحيين: سان بابلو (القديس بولس) وسانتا ماريا (السيدة مريم) وسان خوان (القديس يوحنا) وسان خوان دي لاكروث (القديس يوحنا الصليب) ودي خيسوس (المنسوب إلى المسيح) وروزاريو (نسبة إلى سلسلة الصلوات) وأسماء أخرى كثيرة. ولسوف يفوت القارىء «غير المطلع على السر» المعنى الفعلي لأفضل المحاورات في كتاب لوزانا الأندلسية *(La Lozana andaluza)* للمرتد فرانشيسكو ديليكادو (Francisco Delicado) وهو رجل مسكون بأصوله العرقية. وهكذا يحاول اليهود الإسبان الذين يعيشون في روما أن يعرفوا فيما إذا كانت لوزانا الجميلة يهودية (منّا: de nostris)، وهم يفعلون ذلك عندما يجدون أنها تعرف كيف تطبخ الـ «Hormigos torcidos» (وهو لون من ألوان الأطعمة المحلية الذي يشكل لب الخبز المادة الأساسية فيه) بالزيت مثلها مثل اليهود وليس مع الماء كما هي الطريقة «المسيحية» في طبخ هذا اللون من الطعام. لكن الجميلة لوزانا المولودة في قرطبة تبدو وكأنها «أندلسية مسلمة» في الوقت نفسه. إن اسمها هو الدونزا الاروزا (Aldonza (Alaroza، والمؤلف يخبرنا أن كلمة الاروزا «ذات أصل عربي» ـ ونحن نعلم، إذا كنا نعرف العربية بصورة جيدة، أن كلمة الاروزا قد أتت من كلمة «العروس» بالعربية. إن لدى ألاروزا، وهي يهودية معرّبة غريبة الشأن ارتدت عن دينها واعتنقت بصورة أو أخرى الديانة المسيحية، ميلاً لطهو الأطعمة التي يشتهر بها الموريسكيون مع ما يتضمنه ذلك من بهجة يدخلها الوصف على قلب ديليكادو. إن اليخنة الموريسكية

ومربى العسل وأطباق الباذنجان التي تقدمها بصورة ثابتة ـ وجميعها أطعمة تثير الشك والسؤال ـ تنبه القارىء إلى التعاطف الديني والثقافي الخطر الذي تكنه الشخصية الرئيسية في عمل ديليكادو.

تستكشف هذه الرواية المدهشة التي تعتمد على الحوار، [أو ما يمكن أن نسميه] رواية درامية، والتي تستحق دراسة أوسع، العلاقات التي تقوم بين أفراد مجموعة من اليهود ذوي الأصول الإسبانية والمرتدين عن دينهم ممن كانوا يعيشون في روما خلال عصر النهضة، بكل النفاق والرياء الذي كانوا يظهرونه وكل الشك والارتياب وحتى العداء للسامية [الذي كان يظهر في تصرفاتهم]. لكن ورغم أن ديليكادو يكتب في روما، وكونه بعيداً بالتالي عن الضغط المباشر للوم والرقابة في إسبانيا محاكم التفتيش، فإننا لا نزال دون شك قادرين على ملاحظة درجة عالية من النقد الذاتي ذي المعاني الأخلاقية الملتبسة التي يراكمها المؤلف في الصفحات الأخيرة من كتابه (لكن ذلك لا يمنعه رغم هذا من وصف وصول المرأة الأولى التي نعرفها في الأدب الإسباني إلى الذروة في الاتصال الجنسي ـ لقد فعل البعد الجغرافي عن إسبانيا شيئاً ما على الأقل في كتاب ديليكادو). علينا [إذن] أن نقرأ الأدب الإسباني في العصر الذهبي بمكر ودهاء ـ وبشيء من الشك والارتياب ـ لأن الفكاهة السوداء في هذا الأدب تتطلب قراءة حاذقة حريصة من قبل القراء الماهرين في فك شفرات هذا الأدب.

* * *

دعونا ننتقل أخيراً إلى مستوى آخر من مستويات التعقيد في الأدب الإسباني في العصر الوسيط وكذلك في عصر النهضة: أي إلى التأثير المباشر الذي مارسته الآداب السامية في هذا الأدب. ينبغي ألا ننظر إلى هذا التأثير في الكتابات التي تركها المرتدون عن دينهم والمتحولون إلى الديانة المسيحية فقط؛ إذ إن المسيحيين القدماء والجدد قد أظهروا مثل هذا التأثر. لقد أبان الأدب الإسباني بوضوح، حتى في بداياته الثقافية المعقدة، عن نسبه المختلط. خذ مثالاً على ذلك المفارقة الساخرة التي تتبدى في أن الأمثلة الأولى للأدب الإسباني تأخذ شكل سطور مكتوبة بلغتين وتظهر في قصائد مهذبة بالعربية والعبرية. وقد اكتشفت هذه الخرجات التي تظهر في نهاية المقاطع الشعرية في الموشحات، كما نعلم، لا من قبل دراسي الأدب واللغة الإسبانيين بل من قبل الباحث الإسرائيلي في اللغة والأدب العبريين صموئيل شتيرن الذي لم يعرف ماذا يصنع باكتشافه إلى أن عاونه في ذلك، بعد مرور سنوات عديدة، باحثون متخصصون مثل أ.ر. نيكل وإميليو غارثيا غوميز ومنندث بيدال (Menéndez Pidal) وداماسو آلونسو. وإنه لمن العدل أن نشير أن منندث بيدال لم يعمل على فهم هذه الخرجات في أدب المستعربين ربما لأن هذه الكتابات تتطلب قارئاً يعرف اللغتين ولأن فهمها يتضمن في حال معرفة اللغتين صعوبات كبيرة أيضاً: ولقد قام جيمس ت. مونرو وريتشارد هيتشكوك ومارغيت فرينك (Margit Frenk)

وساموئيل آرمستيد وألان جونز، من بين آخرين، ببحوث حديثة حول هذه الكتابات.
إن الطبيعة الهجينة المختلطة لهذه القصائد الغنائية البدائية تتعمق أكثر وأكثر لأن اللغة التي كانت هذه القصائد تغنى بها لم تكن القشتالية بل «المستعربة» (Mozarabic) وهي واحدة من اللهجات الرومانسية الممزوجة بالعربية وقد كانت تكتب بالحروف العربية أو العبرية (وكانت تفتقر لحروف العلة بالطبع) ولم يخلق ذلك في حينه أية صعوبات [في القراءة]. ولهذا السبب كانت إعادة بناء هذه النصوص وكتابتها - كما يشير ريتشارد هيتشكوك وهو محق - (٤٨) مليئة بالصعوبات والتعقيدات (وفي الحقيقة ان هيتشكوك يشك أن لغة الخرجات لم تكن «المستعربة» بل العامية العربية الدارجة). قد يكون من المفيد هنا أن نعيد ذكر مثال استخدمه الياس ريفرز (Elias Rivers)(٤٩) لكي يبين الصعوبات التي يواجهها المرء في نص أصلي يستخدم الخرجة. ولسوف نكتب المثال أولاً بالحروف العربية والعبرية (من اليمين إلى الشمال) ثم نقوم بكتابته بالحروف اللاتينية ثم نعمل على ترجمته إلى النسخة «المستعربة» المحتملة. ولسوف يلاحظ قارىء اللغات الأصلية للنص في الحال الحرية التي تصرف بها «الشخص الذي يحل شفرة هذه الخرجات» أو «المترجم» لأن النسخة النهائية من هذه الترجمة سوف تكون منطوقة. لكن مهما كانت الصورة النهائية التي سيكون عليها الأمر فإن من الواضح لنا تماماً أنه ما لم يكن المرء متخصصاً في الدراسات الإسبانية والشرقية فإن دراسة الخرجات بلغاتها الأصلية سوف تكون مستحيلة تماماً:

Ky fry 'w ky shrd dmyb	Ky fr'yw 'w ky shyr' d dmyby
hbyb	hbyby
nnr tṭlgsh dmyb	nwn tyṭwlgsh dmyby

Qué faré yo o que serad de mibi   ḥabībi
non te tolgas de mibi

[ما الذي عليّ أن أفعله أو ما الذي سيكون عليه حالي إن لم [يسامحني حبيبي](٥٠).

إن جزءاً أساسياً من متعة الجمهور الذي كان يستمع إلى الخرجات، التي كانت منثورة في الموشحات الطويلة المكتوبة بالعربية أو العبرية، يرد إلى الطبيعة المختلطة لهذه الأغاني القصيرة. لقد زاوج مغنو الموشحات القدماء، الذين كانوا غزيري المعرفة

---

(٤٨) Richard Hitchcock, «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*,» *Bulletin of Hispanic Studies*, vol. 50 (1973), pp. 109-119.

(٤٩) Elias L. Rivers, *Quixotic Scriptures: Essays on the Textuality of Hispanic Literature* (Bloomington, IN: Indiana University Press, ©1983), p. 12.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

كما كانوا أشخاصاً طليعيين في معرفتهم بالفولكلور كما دعاهم داماسو آلونسو[٥١]، بين القصائد الرائعة المكتوبة بالعربية أو العبرية والأغاني والخرجات الشعبية التي كان جمهورهم يميزها في الحال ويغنيها معهم. ومن المؤكد أن الأثر كان (toutes proportions gardées) شبيهاً بالأثر الذي يحس به مستمع حديث عندما يستمع إلى الاينياد لفيرجيل، وهي تغنى باستعمال الوزن نفسه والموضوع الشعري نفسه، تنتهي بأغنية شعبية ـ بتانغو لغارديل (Gardel)، أو الأغنية الأخيرة لمادونا أو السالسا (Salsa)[٥٢]. لقد استمتع الجمهور في شبه الجزيرة الايبيرية في القرن الهجري الرابع/العاشر الميلادي (الذي لم يكن على الإطلاق جمهوراً «بدائياً») كثيراً بهذا الشكل من أشكال التجريب الفني الذي تضمنه هذا النوع الشعري الهجين.

لقد كان العديد من الخرجات في غاية الرهافة والرقة في معالجته لموضوع الحب. أما بعضها الآخر فكان على كل حال شبقياً من غير ريب، وكان ذا سمات شرقية بصورة خاصة. وعلينا أن نتذكر أن الأدب الإسباني يبدأ في الحقيقة بواحدة من هذه الخرجات وليس بقصيدة السيد. في الخرجة التي نعرض لها في السطور التالية تصف المرأة العاشقة، وهي تمثل النقيض لرفيقها الإسباني العفيف خيمينا، وضعاً من الأوضاع الجنسية مستخدمة صورة شعرية مستمدة من عالم الجواهر:

Non t'amarey illā kon ash-sharṭi
an tajmaᶜjal jālī ma'a qurṭi.

("No te amaré sino con la condición
de que juntes mi ajorca del tobillo con mis pendientes")

لن استمر في حبك
إن لم تجعل خلخالي يصل إلى أقراطي[٥٣]

إذا كانت هذه الأبيات الشعرية هي المثال الذي يمكن ضربه على الشعر الإسباني فعلينا أن نستنتج أن هذا الشعر كان في الحقيقة شعراً «أوروبياً» شاذاً وغريباً: فالأصل العربي لهذه الخرجة واضح إلى الدرجة التي أستطيع فيها أن أعثر على الأبيات نفسها في الرسائل الشبقية العربية: عند علي البغدادي، وفي دليل الشيخ النفزاوي إلى الحب

---

(٥١) Dámaso Alonso, «Cancioncillas "de amigo" mozárabes,» *Revista de Filolgía Española*, vol. 33 (1949), pp. 297-349,

وقد أعيدت طباعتها في: Dámaso Alonso, *Primaveras temprana de la literatura europea: Lírica, épica, novela*, Colección Guadarrama de crítica y ensayo; 22 (Madrid: Guadarrama, [1961]).

(٥٢) موسيقى شعبية أصلها من أمريكا اللاتينية. [المترجم].

(٥٣) Emilio García Gómez, ed., *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco* (Barcelona: Barral, 1975), p. 145.

المكشوف «الروض العاطر في نزهة الخاطر». لنتوقف قليلاً لنفكر بالأمر: إذ إن الثيمات الأدبية في الشعر الغنائي الإسباني البدائي قد طورها الكتاب العرب الذين ألفوا أعمالاً حول الحب الشبقي. ويمكن أن نجادل ونقول ان ما نعالجه هنا هو في الحقيقة خرجات عربية الأصل تتضمن ما بين سطورها القليل من الكلمات الرومانسية. لكن العدوانية الشبقية الانثوية هي فكرة مهيمنة ومتكررة في الخرجات الأندلسية مما يجعل القارىء يرتاب في عظم الدين الذي تدين به هذه الخرجات للأدب العربي.

لكن أكثر الصعوبات أهمية بخصوص هذه الخرجات الأندلسية والتي لا نزال غير قادرين على فهمها بصورة تامة تتمثل في حقيقة كون اللغة التي كتبت بها لا تزال موضع نزاع وجدل. فبعد أن كتب صموئيل شتيرن مقالته الرائدة «أشعار الخرجات الإسبانية في الموشحة العبرية الإسبانية. مساهمة في تاريخ الموشحة وفي دراسة لهجة المستعربين المحلية القديمة».

«Les Vers finaux en espagnol dans les muwashshaḥs hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire de la muwashshaḥa et à l'étude du vieux dialecte espagnol mozárabe»[(٥٤)]، كتب الكثير من الخرجات من قبل باحثين مثل ر. مننديث بيدال وداماسو آلونسو وإميليو غارثيا غوميز ومارغيت فرينك و ج.م. ميلاس فاليكروزا وا. نيكل وليوسبيتزر وساموئيل آرمستيد و ج. م. سولا - سوليه (J. M. Solá-Solé) وجيمس ت. مونرو وجوان كوروميناس (Juan Corominas) وكونسويلو لوبيز موريلاس (Consuelo López-Morillas) وآخرين. لقد ألقى ريتشارد هيتشكوك منذ مدة قصيرة ظلالاً من الشك لا على إعادة الباحثين الحديثين كتابة مادة الخرجات بل على لغة هذه الخرجات نفسها. إنه يشك أن لغة الخرجات، في بعض الحالات على الأقل، ليست هي «المستعربة» بل العربية الأندلسية[(٥٥)]. وقد نشأ نتيجة

(٥٤) Samuel Miklos Stern, «Les Vers finaux en espagnol dans les muwaššaḥs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššaḥ et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozárabe",» *Al-Andalus*, vol. 13 (1948), pp. 299-346.

(٥٥) قارن مقالته الأولى: Hitchcock, «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*,»

و: Richard Hitchcock, «The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice,» *La Corónica*, vol. 13 (1985), pp. 243-254.

ولقد ناقش بعض الباحثين هذه المقالات ووقفوا ضدها: وعلينا أن نتذكر، إذا أردنا أن نأخذ مثالاً واحداً فقط، رد آرمستيد في: S. Armistead, «Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the *Kharjas*,» *La Corónica*, vol. 14 (1985), pp. 55-70.

وعمل هيتشكوك على جمع ببليوغرافيا الخرجات سنة ١٩٧٧ في: Richard Hitchcock, *The Kharjas: A Critical Bibliography* (London, 1977).

لذلك جدل مرير ومدهش (كان من بين المشاركين فيه على الأقل جيمس ت. مونرو وساموييل آرمستيد وألان جونز) وعلينا أن ننتظر نتيجة هذا الجدل.

من بين أكثر مظاهر هذا النقاش إيحاء وإثارة للمعاني هو انه يجعل الدارس للأدب الإسباني يدرك إلى أي حد تبدو أصول الشعر الإسبانية غامضة ومكتنفة بالأسرار، إلى درجة أننا لا نعلم فعلاً فيما إذا كانت بعض هذه الأشعار «إسبانية» أو «عربية» - ولا يعد هذا الأمر مجرد مشكلة صغيرة بالنسبة لتاريخ الأفكار في إسبانيا أو بالنسبة لوعي إسبانيا بهويتها.

هناك أمثلة أخرى للأدب المختلط الهجين الذي يمثل البحث فيه صعوبة كبيرة بالنسبة للباحثين غير المتخصصين في الدراسات الشرقية وكذلك في اللغات الرومانسية. لقد كتب رامون لول (Ramon Llull)، وهو شخص مثير للإعجاب فعلاً، بعض أعماله بالعربية إذ لم يكن يعرف اللاتينية وكل ما كان يعرفه هو الميورقية (Mallorcan) والعربية، أما الدون سيم دي كاريون (Don Sem de Carrión)، وهو كاتب متدين من القرن الخامس عشر، فقد كان ينتسب أيضاً إلى ثقافتين اثنتين في الوقت نفسه: إذ كتب بالإسبانية **أمثال أخلاقية** *(Proverbios Morales)*، أما باللغة العبرية فكتب - تحت اسم راب شيم طوب بن اردوتيل بن إسحاق - أعمالاً مثل **الاعتراف والفعل**.

إن نظريات خوليان ريبيرا (Julián Ribera) حول الأصول العربية للملحمة الإسبانية (أو القشتالية) التي لم تحظ باهتمام كبير في زمنه يعاد الآن تحديثها بصورة مدهشة من قبل الفارو غالميز دي فوينتس (Alvaro Galmés de Fuentes) في مؤلفه المعنون كتاب المعارك: **الحكايات الملحمية الرومانسية والملحمة القشتالية** *Libro de las batallas. Epica árabe y épica castellana* وخصوصاً Narraciones épico-caballerescas، ومن قبل فرانشيسكو ماركوس مارين (Francisco Marcos Marín) في كتابه **شعر الحكايات العربي والملحمة الإسبانية** [٥٦] *(Poesía narrativa árabe y épica hispánica)*. وسواء أكانت أصول الملحمة تنهل من الأدب العربي في الحقيقة أم لم تكن فقد وضحت لنا الدراسات المذكورة كيف ترك الأدب الإسلامي أثراً قومياً لا يمحى على الأشعار القديمة في الأدب الإسباني.

دعونا نلقِ نظرة عابرة على المفارقة الساخرة التي تتضمنها القصيدة الملحمية الأولى في الأدب الإسباني «قصيدة السيد» (Poema del Mío Cid) إذ إنها تسمي البطل بالعربية (Mío Cid) وهي تعني «سيدي». وليس من المستغرب كذلك ألا يحس

---

(٥٦) Francisco Marcos Marín, *Poesía narrativa árabe y épica hispánica* (Madrid, 1973); (Barcelona, 1978) and (Madrid, 1971) respectively.

هذا المقاتل المسيحي المتحمس أي وخز ضمير عندما يذهب إلى معركة تضم جنوداً مسيحيين ومسلمين. إضافة إلى ذلك فإن بطلنا كان يقاتل أحياناً المسيحيين كما كان يقاتل المسلمين إذ كان مضطراً لذلك ليدافع عن حلفاء مسلمين له مثل الملك الشاعر المعتمد [بن عباد] صاحب إشبيلية. وهكذا تبدو لنا حدود الولاء غير واضحة تماماً في الملحمة القشتالية الإسبانية في بداياتها الأولى.

هناك العديد من النقاد ينكرون وجود عناصر عربية في كتاب خوان رويث **كتاب الحب المتعقل** *(Libro de buen amor)*، وقد واصلت الدراسات الحديثة بحثها في المسار الذي اختطه في مرحلة مبكرة كل من أميريكو كاسترو وداماسو آلونسو، الذي بين في مقالته المثيرة للاهتمام جماليات خوان رويث ـ لا شيء غير المصاعب[٥٧] (La bella de Juan Ruiz, toda problemas) إن المثال الجمالي الأنثوي لدى كبير كهنة هيتا كان عربي الأصل: [فصفات المرأة الخارقة الجمال بالنسبة له] هي أن «تكون عظيمة الفخذين قليلاً» و«أن تكون مفروقة الأسنان». كما أن المرأة الخارقة الجمال هي التي تكون ذات شفتين رقيقتين (labios angostillos) وهي صفة كما تلاحظ ماريا روزا ليدا (María Rosa Lida)[٥٨] تتطابق مع الذوق السامي وتخالف تماماً المديح الدائم للشفاه المكتنزة (tumenta labia) الشائع في الأدب الأوروبي.

المرأة الجميلة في نظر خوان رويث يجب أن تتمتع بلثة حمراء قانية اللون؛ إن مثال المرأة الجميلة بالنسبة له عربي خالص بحيث إن داماسو آلونسو واميليو غارثيا غوميز كانا قادرين على إيجاد نظير هذا المثال في رسائل الحب التي كتبها دارسون متخصصون في الموضوع مثل التيجاني **تحفة العروس** والتيفاشي **كتاب رجوع الشيخ إلى صباه**. ما أغفله النقاد السابقون على كل حال هو وصف خوان رويث لعيني المرأة الشرقيتين الواسعتين، وهي صفة نمطية متكررة (archetypical). فبالإضافة إلى ضرورة أن تكون الأهداب طويلة وثقيلة وأن يكون الحاجبان فاتنين فإنه ينبغي أن تكون العينان متألقتين لامعتين (reluçientes). ولا يذكر خوان رويث شيئاً عن لون العينين، وكل ما يشار إليه بهذا الخصوص هو أن العينين ينبغي أن تكونا «لامعتين متألقتين». وعلى الأرجح فإن جمهور خوان رويث الأندلسي المسلم المقيم في ديار النصارى في القرن الرابع عشر كان يفهم المتطلبات الجمالية الغريبة للشاعر ـ وهي متطلبات غريبة بالنسبة للقراء الغربيين فقط، إن الفرق المدهش في الألوان ناشىء بالتأكيد من ترجمة كلمة حور، التي تشتق منها كلمة حورية، التي تصف عذراوات الجنة ذوات العيون السود.

---

(٥٧) Dámaso Alonso, «La Bella de Juan Ruiz, toda problemas,» in: Dámaso Alonso, *De los siglos oscuros al de Oro*, 2ª ed. ([Madrid]: Editorial Gredos, [1964]), pp. 86-99.

(٥٨) María Rosa Lida de Malkiel, «Notas para la interpretación, influencias, fuentes y texto del *Libro de buen amor*,» *Revista de Filología Hispánica*, vol. 2 (1940), pp. 1142-1143.

وإنه لأمر مثير للمشاعر أن يكون مثال الجمال لدى خوان رويث هو الحورية العربية!

لقد قمت بالتعليق في مكان آخر على تفضيل كبير الكهنة للمرأة القصيرة. إنه يحذر القارىء قائلاً إن المرأة القصيرة تفضل المرأة الطويلة ـ فهي أفضل في الفراش ـ وحججه بشأن ذلك (وهي أحياناً تثير الضحك بسبب المفارقة الساخرة التي تتضمنها) تحذو حذو تلك التي يقدمها خبراء وباحثون مسلمون في العشق مثل الشيخ النفزاوي[٥٩].

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن العلامة الفلكية الخاصة بخوان رويث: فهو يدعي أنه مولود «في نطاق برج الزهرة» وهو وضع كوكبي يفترض أنه يشرح ميله إلى النساء[٦٠]. ورغم إنه يدعي أن بطلميوس هو مرجعيته في علم التنجيم فإن قراءة يقظة لبطلميوس تظهر لنا بجلاء أن خوان رويث شوه مصدره «الواسع المعرفة». ان الـ *Tetrabiblos* (أو الـ *Quadripartitum*) لا يجيز مثل هذا التفسير ـ فالأشخاص المولودون في نطاق الزهرة ميالون إلى الفن وشديدو التهذيب ولا يميلون أبداً إلى أن يكونوا داعرين وخلعاء. علينا أن نبحث [إذن] في مكان آخر، عن النسخ المعربة (أو الشعبية الشائعة) لأطروحة بطلميوس التي كانت معروفة تماماً في إسبانيا العصر الوسيط: إن فلكيين مثل البيروني وعلي بن أبي رجال (Abí Abenragel)، وحتى يهودياً إسبانياً مستعرباً مثل ابن عزرا، يدعون أن المولودين في نطاق الزهرة هم شهوانيون وليسوا كما صورهم بطلميوس أشخاصاً مرهفي الإحساس نتيجة لتأثير هذا الكوكب فيهم. إن فكرة خوان رويث عن المولودين في نطاق الزهرة هي في الحقيقة ذات أصول عربية بحيث كان بإمكاني تتبعها في الأدب الإسباني المتأخر المكتوب بالحروف العربية. لكن إذا كان كبير الكهنة يتحفظ في ذكر مصادره الفلكية العربية فقد نستطيع نحن أن نعمل على حل شفرة أكثر النكات ألغازاً وسرية منذ البداية: إن ابن غالب والبيروني وأبا معشر [الفلكي] وابن عزرا، ومعظم الدارسين المسلمين، يشددون القول بأن العرب وأهل الأندلس قد ولدوا جميعاً في نطاق الزهرة؛ أما بطلميوس بالمقابل فإنه لم يصرح أبداً بمثل هذا الادعاء. ولو أننا واصلنا قراءة كتاب الحب المتعقل من وجهة نظر ثقافة المسلمين المدجنين المقيمين في ديار النصارى التي كان كبير الكهنة مستغرقاً فيها تماماً فإن علينا أن نستنتج أن الشاعر، بسبب إصراره على الإعلان عن أنه مولود في نطاق الزهرة، هو في الحقيقة تعبير عن إعلانه بصورة

---

(٥٩) قارن: Luce López-Baralt, «Juan Ruiz y el Seyj Nefzâwî "elogian" a la dueña chica,» *La Torre*, vol. 1, new serial numbering (1987), pp. 461-472.

(٦٠) Luce López-Baralt, «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita,» in: Luce López - Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, Libros Hiperión; 86 (Madrid: Ediciones Hiperión, ©1985), pp. 43-58.

مواربة أنه عربي. وسواء كان هذا «الادعاء» يصدر عنه بصورة واعية أو غير واعية فإنها لمفارقة حقاً ـ إذا أخذنا في الاعتبار السياقات العربية لعمله ـ أن نكون قادرين على تأويل نسبه إلى النجوم بهذه الطريقة. إنه لمن المدهش والمثير للاستغراب أن نلحظ أن كبير الكهنة الذكي الماكر يصرح بهويته بهذه الطريقة المواربة المشؤومة كما فعل سيرفانتس بعد قرون عندما تماهى مع أناه الثانية، السيد هاميت بنينغيلي: ففي مكان ما في أعماق شخصيته هناك هوية عربية كامنة مقنّعة ولا تبين عن نفسها. قد يبدو هذا الشك شيئاً بعيد الاحتمال لكنه في الحقيقة ليس كذلك: إن خوان غويتيسولو اللاتيني يدعي الادعاء نفسه في القرن العشرين عندما ينهي بجرأة واحدة من رواياته بكلمات مكتوبة بالعربية.

يعلق أميريكو كاسترو في كتابه التاريخ الحقيقي للأدب الإسباني *(Realidad histórica de España)* على التعقيد المبهج المربك في عمل كبير كهنة هيتا الذي يمتدح في الوقت نفسه «الحب المجنون» و«الحب المتعقل». ويشدد كاسترو على القول بأن هذا النوع المتناقض من الحب ينبغي فهمه من وجهة النظر الإسلامية التي جعلت الحب الشبقي متفقاً تماماً مع الدين. إن كاسترو يأخذ كبير كهنة هيتا بوصفه مثالاً على الكاتب الذي يضع قدماً في أرض المسيحية وقدماً في أرض الإسلام، والذي يحتمل أنه تأثر برسالة ابن حزم القرطبي (الذي عاش في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي) حول العشق، أو أنه قد تأثر على الأرجح بواحد من تلامذة ابن حزم الأقل تعقيداً وسفسطة[٦١].

ليست هذه بالطبع الغزوات الوحيدة التي قام بها كبير الكهنة في أرض الثقافة الإسلامية التي يبدو أنه يعرفها معرفة أصيلة وحميمة: نستطيع أن نقول، ودون أن نقصد الدخول في مناقشة التفسيرات المختلفة التي تعرض لها كتاب **الحب المتعقل**، ان اتصال كبير كهنة هيتا اليومي بالإسلام واضح ولا يحتمل أي تساؤل بشأنه. ان هذا المؤلف اللغز (سواء كان مولوداً في المناطق الإسلامية من جنوبي إسبانيا كما اقترح حديثاً إميليو سايز (Emilio Sáez) في مقالة تبتعد كثيراً عن البرهنة على المسألة موضع

---

(٦١) يتفق فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا مع تأويل أميريكو كاسترو. ويربط ريتشارد كينكادي بلدوره بين لغة كبير الكهنة، القادر على توفير مستويات متعددة من المعنى في الوقت نفسه، مع اللغة التي يستخدمها الصوفيون المسلمون في أعمال العقيدة (والتي هي في الوقت نفسه أعمال روحية عالية) التي تنتسب إلى الطبيعة نفسها. :Richard Kinkade, «Arabic Mysticism and the *Libro de buen amor*», in: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario*, Colección Lacetania (Barcelona: Ediciones Hispam, °1974), pp. 51-70.

ولقد عرضت أنا نفسي لموقف كبار الفقهاء [المسلمين] من الحب ـ الشبقي أحياناً والروحي أحياناً أخرى ـ في كتب الحب العربية مثل تلك التي وضعها التيفاشي والبغدادي والسيوطي.

الخلاف[٦٢]، لا يخطىء أبداً في القوافي العربية كما أنه يتلاعب بالألفاظ مستخدماً كلمات عربية الأصل، كما انه يغمز لنا مشيراً إلى كوننا نشاركه اللعبة عندما يجعل من دون زيميو (Don Ximio) قاضياً في بوجي (Bougie)، وهي اليوم بجاية البلدة الواقعة على الساحل الشمالي للجزائر ـ لأن خوان رويث كان يعلم أنها البلدة التي كانت تصدر القردة إلى المدن الأوروبية ليستخدمها اللاعبون بالدمى والمشعوذون وأصحاب الحيل لإمتاع الملوك ورواد البلاط[٦٣]. قد يشرح هذا الاتصال الشخصي اليومي والفوري حقيقة كون خوان رويث أكثر ارتياحاً إلى «علم» الفلك الشعبي الشائع عند العرب منه إلى علم بطلميوس الأكثر تعقيداً وسفسطة. يرد فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا على هذه الظاهرة بمنطق باهر إذ يقول: «إن علينا ألا نتوه عن حقيقة كون هذا النص كتابة جذلة هازلة خالية من الهموم، وإن كل ما هو حاسم وقاطع فيها مطبوع بكل ما هو شعبي وشائع. إن علينا أن نبحث عن أصل الأفكار في كتاب الحب المتعقل ـ لأن ذلك شيء أساسي تماماً ـ فيما تشربه بصورة فورية يصعب تجنبها خلال الأيام التي كان فيها على اتصال حميم مع الثقافة الإسلامية[٦٤]. يشدد رودريغز بويرتولاس (Rodriguez Puértolas) بدوره على حقيقة ان الثقافة الشرقية قد مثلت جزءاً عضوياً مكوناً من حياة قشتالة في القرن الرابع عشر. إذ إن الإسلام بالنسبة لكبير الكهنة (ولربما بالنسبة للثقافة اليهودية كذلك) كان تياراً شائعاً «لا يشبه في ذلك اللاتينية، اللاتينية في العصر الوسيط والمعرفة الأوروبية التي كانت كتبية خالصة، بل انه لم يكن [تياراً] ثقافياً خالصاً بل كان في مُعظم الأحيان، وبصورة حرفية تماماً، «منشوراً في الهواء» وحقيقياً بالنسبة لخوان رويث. وهذه الحقيقة أساسية وأولية من

---

(٦٢) Emilio Sáez and José Trenchs, «Juan Ruiz de Cisneros (1925/1926 - 1351/1352), autor del *Buen amor*,» paper presented at: *Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita*, edited by M. Criado del Val (Barcelona, 1973), pp. 365-368.

(٦٣) قارن: Rodríguez Puértolas, *Arcipreste de Hita* (Madrid, 1978), p. 78.

ولقد تبع المقالات الرائدة التي كتبها أميريكو كاسترو حول التأثير العربي في كتاب الحب المتعقل اسهامات مهمة قام بها فرانشيسكو ماركيز فيلانويفا. وخوان ڤيرنيه، وخوان مارتينيز رويث، وجواكين لومبا (Joaquin Lomba) وريتشارد كينكادي (Richard Kinkade) وآخرون. وعلينا ألا ننسى أن باحثين ذوي ميول انتقالية مثل ليكوي (Lecoy) يتقبلون أيضاً إمكانية وجود مصادر شرقية أثرت في عمل خوان رويث خصوصاً في القصص التي كتبها. إن هذه الدراسات لا تقوم في الحقيقة إلا بوصف قمة جبل الثلج من التأثير الشرقي في عمل كبير الكهنة؛ وهناك الكثير من الأشياء ينبغي عملها بهذا الخصوص. ويمكن أن نأمل أن الدراسات المقارنة في المستقبل سوف تستند إلى العلم وليس إلى المنطق الجدلي في عملها.

(٦٤) Francisco Márquez Villanueva: «El Buen amor,» p. 73, and «Nuevos arabismos en un pasaje del *Libro de buen amor*,» pp. 202-207 in: Márquez Villanueva, *Relecciones de literatura medieval*.

أجل فهم كتاب الحب المتعقل[٦٥]. ونحن هنا لا نقصد تحويل خوان رويث إلى عالم مُغفّل أو ننكر القراءات الواسعة التي قام بها، في حالة كونه طالباً جامعياً محتملاً، لكي ينجز عملاً ذا منزلة ثقافية واضحة للعيان مثل كتاب الحب المتعقل. من الواضح رغم ذلك أن راهبنا، بغض النظر عن الدرجة التي وصل إليها في علمه قد عاش وتحرك في محيط متأثر ومشبع بالإسلام في إسبانيا القرن الرابع عشر، وأنه كان متأثراً بقوة بهذا المحيط.

* * *

لقد بدأنا نفهم الآن مدى ما يدين به الأدب الإسباني وكذلك الصوفية الإسبانية للإسلام. وتقدم لنا حالة القديس يوحنا الصليب (St John of the Cross) مثالاً واضحاً على هذه المسألة[٦٦]. إن القديس يوحنا الصليب هو من أرفع شعراء إسبانيا شأناً وهو في الوقت نفسه من أكثرهم غرابة. لقد «أرعبت» آثاره، كما يعتقد روجيه ديفيفييه (Roger Duvivier)[٦٧]، أدباء باحثين بارزين مثل مارسيلينو منندث اي پيلايو (Marcelino Menéndez y Pelayo) وداماسو آلونسو[٦٨]. لقد عانى القراء والنقاد كثيراً لكي يفهموا المقاطع الشعرية الغامضة والمثيرة للهذيان في «النشيد الروحي» (Spiritual Canticle) وذلك منذ القرن السادس عشر، ولقد دهش الجميع من «غرابة» شعر القديس يوحنا.

«التغير في ضمير المتكلم وتغير الجمهور المخاطب وكذلك في الفعل وفي المكان؛ العدد الكبير من الصور التي لا رابط بينها؛ المفارقة الضدية والكلام غير المنطقي الذي بلا معنى، وعدم تيقن القارىء على الدوام من المعنى الفعلي للكلام - إن

---

(٦٥) Juan Martinez Ruiz, *Libro de Buen Amor*, edited and translated by Raymond S. Willis (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972), p. 62.

(٦٦) أود ثانية أن أحيل القارئ على كتابي: Luce López - Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam* ([Puerto Rico]: University of Puerto Rico, Colegio de México, 1985).

(٦٧) Roger Duvivier, *La Genèse du «Cantique spirituel» de Saint Jean de la Croix*, bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; fasc. 189 (Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1971), p. 285.

(٦٨) انظر على التوالي: Marcelino Menéndez y Pelayo, *Estudios de crítica literaria*, Colección de escritores castellanos, Criticos, 3rd ed. (Madrid: Tip. de la «Rev. de arch., bibl. y museos», 1915-), pp. 55-56, and Dámaso Alonso, *La Poesía de San Juan de la Cruz: Desde esta ladera* (Madrid, 1966), p. 18.

ويعترف منندث پيلايو بأنه كان يستشعر «رعباً دينياً» عندما كان يقوم بدراسة شعر سان خوان، أما آلونسو فيقول إنه كان يشعر «بخوف ورعب عظيمين» عندما كان يدرس شعر سان خوان.

القصيدة بكاملها مكتوبة بهذه الطريقة الاستثنائية. فهي في بعض أجزائها انطباعية المشاعر، وهي في أجزاء أخرى تبدو وكأنها تستخدم أسلوب القرن السادس عشر الذي يعادل التقنيات السينمائية الحديثة: الاسترجاعات التي تظهر في النص دون أي تنبيه للقارىء، والأحداث التي يلمّح إليها دون ذكرها بصورة مباشرة، والشخصيات التي يرد ذكرها في النص مرة واحدة ولا تعود للظهور مرة أخرى.. وهذا النوع من التقنية المستخدمة لا يتطابق على الإطلاق مع الأفكار الكلاسيكية وأفكار عصر النهضة السائدة بخصوص الشعر»[٦٩].

يدافع القديس يوحنا الصليب بصفاء وإشراق عن شعره الجذل النشوان: إن التجربة الباطنية تعمل على تصميد اللغة، وخير تعبير عنها هو أشعاره التي تشبه السراب والوهم والتي يدعوها هو صراحة بأنها هذيان أو «كلام لا معنى له» أو «عبث ولا معقول». وهو يقارن جيشانه وتفجراته الباطنية بالماء الذي يفيض عن الإناء الذي يحتويه، وهو يقترب بهذا التعبير بصورة لافتة من مفهوم الصوفيين للشطح الذي يعني تماماً ما وصفه القديس يوحنا الصليب من تجربته. لقد استخدمت العبارة نفسها في وصف تدفقات الوجد والانجذاب الصوفيين التي كانت تسكر الصوفيين المسلمين، لكنها كانت مجهولة في الشعر الروحي الأوروبي. وقد كان مجهولاً أيضاً إهمال الشاعر التام للبرهان الخطي (Linear argument) في قصيدته الرعوية التي ينبغي لمقاطعها الشعرية أن تحدث متعة لدى القارىء بوصفها وحدات شعرية معزولاً بعضها عن بعض. ان «النشيد الروحي» يخالف تماماً شعريات عصر النهضة لأنه يستجيب تماماً لما دعاه غوستاف فون غرونيباوم (Gustave Von Grünebaum)[٧٠] وولفارت هاينريكس (Wolfart Heinrichs)[٧١] «المفهوم الجزيئي في الشعر». ان هذه التقنية الأدبية، النموذجية بالنسبة للشعرين العربي والعبري، تعطي أهمية لجمالية المقاطع الشعرية المعزولة بعضها عن بعض أكثر مما تعطي للقصيدة كلها بوصفها عملاً شعرياً متكاملاً. إن ما يدين به القديس يوحنا الصليب أدبياً لنشيد الانشاد شديد الوضوح، كما أن الكثير من المشاكل والأشياء الغريبة في قصيدته يمكن إرجاعها إلى هذا المثال الأدبي السامي المشبوب العاطفة على نحو غامض وملتبس (والملتبس الغامض

(٦٩) Colin Peter Thompson, *The Poet and the Mystic: A Study of the Cántico espiritual of San Juan de la Cruz*, Oxford Modern Languages and Literature Monographs (Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1977), pp. 86-87.

(٧٠) Gustave Edmund Von Grünebaum, *Kritik und Dichtkunst; Studien zur arabischen Literaturgeschichte* (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1955).

(٧١) Wolfart Heinrichs, *Arabische Dichtung und Griechische Poetik*, Beiruter Texte und Studien; Bd. 8 (Beirut: Deutsche Morgenländ. Ges., Orient-Inst., 1969).

عاطفياً!). لكن ذلك ليس صحيحاً بصورة نهائية: فمن الواضح أن معظم أبيات النشيد الروحي تتوافق بصورة مدهشة مع تلك القصائد الثملة بالحب الصوفي مثل ترجمان الأشواق لابن عربي والقصيدة «الخمرية» لابن الفارض. ومع ذلك فإن التوازي اللافت للنظر من بين كل هذا هو الطريقة التي يعلق بها القديس يوحنا الصليب ونظراؤه المسلمون على أشعارهم الصوفية غير المفهومة في أحايين كثيرة. ان القديس يوحنا يهمل التراث الغربي الخاص بالشروح والتفسيرات الشعرية النظامية (التأويلات المسيحية المختلفة للكتاب المقدس، على سبيل المثال، بمستويات المعاني الثلاثة أو الأربعة المنظمة تماماً؛ التعليقات المجازية (allegorical) على عمل دانتي أو كامبانيللا (Campanella) التأويل الذاتي الذي كان يقوم به رامون لول)، ولا يبدي أي ارتياب أو خوف من الانتهاك الثابت لـ «نظام» التطابقات المجازية معطياً معاني مختلفة وربما متعارضة في أحيان كثيرة لأشعاره ومنتجاً بالتالي «انقطاعاً وعدم تواصل» متطابقاً مع ذلك الحاصل في نظام ابن عربي الخاص بالتأويل الذاتي ومع التراث الأدبي الصوفي بعامة (انظر مثلاً تعليقات البيروني والنابلسي على قصيدة ابن الفارض «الخمرية»).

يتجاهل القديس يوحنا تماماً إمكانية وجود تفسير «منطقي» أو مجازي، وينتهي إلى تعليق نثري يماثل في غموضه القصيدة الغامضة المكتنفة بالأسرار التي ينطلق لشرحها وتفسيرها. ويدعي الصوفي الإسباني، مثله مثل ابن عربي، (وباقتناع واضح) ان تجربة الوجد والانجذاب الفعلية لا يمكن التوصل إلى شرح وتفسير لها، ويمكن لمن بدأوا باختبارها فقط ان يتواصلوا معها. (وليس غريباً ما أخبرتني به زميلتي آن ماري شيمل (Annemarie Schimmel) منذ سنوات بأن القديس يوحنا الصليب لم يستوقفها بوصفه شاعراً «غريب الأطوار» لأنها كانت تقرأه «كشاعر من المتصوفة».

لكن وجوه الشبه بين القديس يوحنا الصليب ونظرائه من المتصوفة لا تنتهي عند هذه النقطة. فمنذ عقود عديدة بدأ المستعرب الإسباني الشهير ميغيل آسين بالاثيوس بالبحث في التأثيرات الممكنة للإسلام في التجارب الروحية الإسبانية في القرن السادس عشر. لقد تتبع رمز القديس يوحنا الشهير الخاص بليلة الروح المظلمة ورده إلى ابن عباد الرندي كما رد حركة (alumbrado) (أو الحركة الروحية الاشراقية (illuminati)) إلى الشاذلية[٧٢]. بالإضافة إلى ذلك كان آسين بالاثيوس قادراً على إثبات أن رمز القديسة تيريزا من افيلا الشهير الذي يخص قلاع الروح السبع إلى رسالة

(٧٢) قارن: Miguel Asín Palacios: «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz,» *Al-Andalus*, vol. 1 (1933), pp. 7-19; *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz* (Madrid: Espasa-Calpe, [1941]), and *Šāḏilīes y alumbrados*, with an introductory study by Luce López-Baralt (Madrid: Hiperión, 1990),

وهذا الكتاب الأخير ظهر بعد موته.

واضعها مجهول وتدعى النوادر وقد كان آسين بالاثيوس يشير باكتشافاته هذه ولأول مرة إلى أن «أصالة» الرموز الأدبية المفترضة، والمبالغ بها، لدى هذين المتصوفين الإسبانيين كانت في الحقيقة تأثراً جزئياً بالمتصوفة المسلمين. ولقد كنت محظوظة فعلاً، باتباعي خطى ذلك الباحث البارز، باكتشاف أثر الإسلام في عدد آخر من الرموز التي كانت تنسب كلية فيما سبق إلى أصالة كل من القديسة تيريزا والقديس يوحنا وإبداعهما الخاص. ونتيجة لذلك كانت قائمة الرموز الباطنية ذات المصادر الصوفية الممكنة مثيرة للغاية: ليلة الروح المظلمة؛ خمرة الروح المسكرة (حتى إن القديس يوحنا يلمح إلى شراب الرمان الذي يرمز إلى الوحدة التي ترد إليها تعددية ثمار الفاكهة)؛ قناديل النار التي تشعل الروح النشوانة والتي ترمز إلى صفات الله؛ أحوال الروح المتعاقبة من القبض والبسط (anchura و apretura)؛ العين [عين الماء] الباطنية التي تظهر فيها عينا المحبوب وذلك قبل حصول عملية الاتحاد الروحي تماماً (وتعني كلمة عين بالعربية عين الماء وعين الإنسان في الوقت نفسه، النبع «والهوية»، ويبدو القديس يوحنا عالماً بالسر)؛ خصلة الشعر التي تتعلق فوق عنق العاشق وتشكل أنشوطة حبل تتهيأ «للإطباق» على عنق المعشوق؛ الثعالب (raposas) أو قطيع الماشية التي ترمز إلى الروح المنغمسة في الشهوات؛ دودة القز التي تتحول إلى فراشة بديعة؛ حديقة الروح أو بستانها الذي ينبغي أن يروى بمياه مطر الروح أو نبع هذه الروح؛ طير الروح المتوحد الذي لا يزال في طيران جذل نشوان والذي يمتلك جميع الألوان، ولكنه في الوقت نفسه بلا لون لأنه غير متولع بأي شيء مخلوق؛ زهور السوسن (azucenas) التي ترمز للهجر الصوفي أو «صرف الذهن عن أي شيء» بين يدي الله - وموضوعات عديدة أخرى ظننا أنها مقصورة على سر المتصوفة (trobar clus)[٧٣]. ولربّما يكون رمز قلاع الروح المتداخلة السبع، الذي قلت من قبل إن آسين بالاثيوس يرده إلى النوادر، من بين أهم الرموز المشتركة بين الصوفية الإسبانية والإسلام. ومع ذلك فلم يستطع آسين بالاثيوس أن يحل بصورة نهائية أصل رمز القلاع السبع، لأن الوثيقة التي استخدمها كدليل هي مخطوطة تعود إلى نهاية القرن السادس عشر وبالتالي فإنها معاصرة للقديسة تيريزا أو إنها تالية في الظهور لها. ولقد كنت محظوظة للغاية إذ استطعت أن أزيل الشكوك التي تركها آسين بالاثيوس باكتشافي دليلاً جديداً لم يتوفر لبالاثيوس وقت كتابة مقالته التي نشرت بعد وفاته عام ١٩٤٦[٧٤]. والكراسة

(٧٣) قـــارن: López-Baralt: *San Juan de la Cruz y el Islam*, and *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*.

وقارن بصورة خاصة: Luce López-Baralt, «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús,» *Nueva Revista de Filología Hispánica*, vol. 30 (1981), pp. 21-91.

(٧٤) انــظــر: Miguel Asín Palacios, «El Símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa,» in: Asín Palacios, *Šāḏilíes y alumbrados*.

الصوفية التي أعنيها هي مقامات القلوب لأبي الحسن النوري البغدادي، وهي تعيد رمز قلاع الروح السبع إلى القرن الثاني الهجري/ التاسع الميلادي؛ لقد حقق [الأب] بولس نويا هذا النص وقمت بترجمته عن العربية. في الفصل الثامن (أو المقامة الثامنة) من هذه المقامات يوضح النوري السبيل التي على الروح أن تسلكها لكي تصل إلى الله مستخدماً لتوضيح ذلك رمز القلاع السبع: وهذه هي السبيل نفسها المذكورة في النوادر التي يشير إليها آسين بالاثيوس، ولا يبدو إهمالاً في التحوط أن نظن في ضوء هذه الوثيقة أننا أمام «موتيف» استعاري متكرر في الأدب الصوفي الإسلامي. ويبرهن المثالان اللذان أشرنا إلى أصولهما، آسين بالاثيوس وانا ـ مع ما يفصل بين الوثيقتين اللتين أشرنا إليهما (القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي والقرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي) ـ على وجود تراث أدبي عريق يعود فيه هذا الرمز إلى الظهور على امتداد القرون. إن الشيخ الصوفي النوري يتنبأ في النوادر ويرسم ـ قبل ثمانمئة عام من قديسة افيلا ـ الصورة التي عدتها القديسة تيريزا إلهاماً خاصاً بها، فهو يشير في هذا النص[75] إلى فكرة القلاع السبع التي أحدثها الله في قلوب المؤمنين. هذه القلاع محاطة بالأسوار لتمنع إبليس من التسلل إليها، فإذا هو دونها ينبح كما تنبح الكلاب. وتكون القلعة الأولى من الياقوت، وهي ترمز إلى الاتصال الروحي (الصوفي) بالخالق. وتحيط بها قلعة ثانية، وهي من الذهب، وترمز إلى الإيمان بالله، وحول هذه قلعة ثالثة من الفضة، وهي صدق القول والفعل، تليها قلعة رابعة من الحديد هي الخضوع إلى مشيئة الله. وتحيط بقلعة الحديد قلعة خامسة من النحاس، وهي ترمز إلى طاعة ما أمر الله به، أما القلعة السادسة فهي من حجر الشب وهي ترمز إلى الحفاظ على طاعة الله في أوامره ونواهيه على السواء، وتحيط بهذه القلعة قلعة سابعة من الآجر، وترمز إلى كبح شهوات النفس في كل فعل.

ويمضي الشيخ النوري واضعاً محاولات إبليس لاختراق هذه القلاع السبع في قلوب المؤمنين، ويقول إن إبليس عاجز عن إيجاد وسيلة تمكنه من المؤمن المعتصم في قلعة الياقوت طالما ظل هذا المؤمن محافظاً على قواعد كبح الشهوات وإماتة النفس، أما إذا أخفق في ذلك ولو لمرة واحدة غلبه إبليس على قلعة الآجر، وأخذ ينظر باشتهاء إلى القلعة التالية. وإذا أهمل المؤمن الحفاظ على طاعة أوامر الله ونواهيه، غلبه إبليس على قلعة الشب، وظل يشتهي القلعة الثالثة، وإذا هجر المؤمن الخضوع لمشيئة الله غلبه الشيطان على قلعة النحاس، وظل يشتهي القلعة الرابعة، وهكذا دواليك حتى يغلبه على القلاع الباقية. [من الواضح هنا أن المخطط الرمزي الوارد ينتسب إلى العائلة نفسها التي ينتسب إليها مخطوط النوادر الذي يعود إلى القرن السادس عشر، وأنه

(٧٥) ترجمتُ هذا النص من دراسة: P. Nwyia, «Textes inédits d'Abu-l-Hasan al-Nuri,» *Mélanges de l'Université Saint Joseph,* vol. 44, pp. 135-136.

يتضمن (رغم أن ذلك يبدو جنينياً) العناصر الأساسية جميعها التي يتضمنها مخطط القديسة تيريزا. إن الروح، أو لنعبر عن ذلك على نحو أفضل: إن المسار الصوفي للروح يدرك على أنه يتكون من سبع حجرات أو غرف متتابعة متحدة المركز تمثلها القلاع السبع. إن الشيطان يترصد القلاع الأولى منتظراً الفرصة المناسبة للاستيلاء عليها في الوقت الذي يعمل الرجل المؤمن على النفاذ إلى أبعد قلعة من هذه القلاع لكي يتمكن من الاتحاد بالذات الالهية. ولقد نشرت في مكان آخر دراسة تفصيلية مقارنة للرموز التي استخدمها كل من القديسة تيريزا والنوري[٧٦]، ولهذا السبب سيفي بالغرض هنا التأكيد على عظم الدين الأدبي الذي يبدو أن الصوفيين الإسبان يدينون به للصوفيين المسلمين.

* * *

لربما يكون الأدب الاسباني المكتوب بحروف عربية (الألخميائي) من قبل كتاب مسلمين من أكثر الأدلة وضوحاً على هذا البعد الساميّ في إسبانيا، والذي بدأ يضمحل ولكنه لا زال رغم ذلك مؤثراً وفاعلاً. يسمح لنا هذا الأدب السري، الذي لا زال معظمه غير منشور والذي كتبه منشقون دفعوا دفعاً لأن يعملوا تحت الأرض، بأن نلمح عملية الانقراض البطيئة كما عاشها آخر المسلمين في إسبانيا بأنفسهم. في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إذن، كانت إسبانيا التي وصفها أوتيس غرين (Otis Green) بأنها «غربية خالصة» تغص بآخر علامات شرقيتها.

لم يكتشف الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية إلا بعد وقت طويل من عملية إجلاء المسلمين عن إسبانيا التي جرت عام ١٦٠٩: فلقد شهد عام ١٧٢٨ ظهور العديد من المخطوطات التي كانت مخبّاة داخل عمود في بيت من بيوت ريكلا (Ricla) ثم اكتشفت عام ١٨٨٤ مجموعة أساسية كانت مخبّاة داخل أرضية مزيفة في بيت مهدم في ألموناسيد دي لاسييرا (Almonacid de la Sierra) في سرقسطة. إن الأمر الأول الذي يلاحظه المرء بخصوص هذا الأدب ـ الذي لا زال قسم كبير منه غير مطبوع ولا زال القسم الأكبر موزعاً بين مكتبات إسبانيا والشرق وأوروبا ـ هو طبيعته الهجينة

---

(٧٦) Miguel Asín Palacios, «El Símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam,» in: Asín Palacios, *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*, pp. 73-98.

وتبحث زميلتي كاثرين زفيتليتشكي إمكانية وجود أثر للقبلانية في التصوف الإسباني وهي تدرس أيضاً رمز القلاع الإسبانية المتحدة المركز في كتابها: Catherine Swietlicki, *Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz* (Columbia: University of Missouri Press, 1986).

المولدة وبالتالي الخفية الملغزة[٧٧]، إذ إن المخطوطات مكتوبة باللغة الإسبانية (أي القشتالية) أو باللغات الرومانسية الأخرى مثل البرتغالية أو الفالنسية ولكنها رغم ذلك مرسومة بحروف عربية. تقودنا هذه الظاهرة اللافتة إلى استنتاج أولي مروع: وهو أن قسماً لا بأس به من الأدب الإسباني في العصر الذهبي كان شرقياً بحيث ينبغي على الباحث في ذلك الأدب أن يكون مستعرباً أو أن يعرف على الأقل الحروف العربية لكي يستطيع قراءة ذلك الأدب. في القرن التاسع عشر بدأ الرواد الأوائل مثل باسكوال غايانغوس (Pascual Gayangos) وإدواردو سافيدرا (Eduardo Saavedra) يفكون شيفرة تلك المخطوطات، وفي بداية القرن العشرين قام خوليان ريبيرا وآسين بالاثيوس بهذه المهمة. أما في الوقت الحاضر فإن دراسة الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية تلقى اهتماماً أكبر من مختصين مثل ل.ب. هارفي (L. P. Harvey) ومرسيدس غارثيا ارينال (Mercedes García Arenal) ومانويلا مانزاناريس دي سيري (Manuela Manzanares de Cirre) وراينهولد كونتزي (Reinhold Kontzi) واوتمار هيجيي (Ottmar Hegyi) ولويس ودنيس كارديلاك (Louis and Denise Cardaillac) وماريا تيريزا نارفيز (María Tereza Narváez) وانطونيو فيسبرتينو رودريغيز (Antonio Vespertino Rodríguez) ونخص بالذكر هنا ألفارو غالميز دي فوينتس (Alvaro Galmés de Fuentes) الذي بدأ بتحقيق سلسلة من هذه المخطوطات أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية وبدأت تظهر تباعاً عن دار نشر غريدوس (Gredos).

عندما بدأت دراسة الأدب الإسباني، المكتوب بالحروف العربية، في القرن

---

(٧٧) يقول أوتمار هيجي، وهو متخصص في الموضوع، إن وجهة نظره (وأنا أوافقه تماماً في ما يقوله) هي أن الكتّاب لم يستخدموا الشخصيات العربية في الكتابات الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية رغبة في توفير نوع من السرية (إذ إن محاكم التفتيش كان لديها خبراء في العربية وبالتالي في الخط العربي). ولكنهم فعلوا ذلك بسبب الحاجة أو الرغبة في التشبث بالمعاني الضمنية والتداعيات الدينية والثقافية التي كانت توحي بها لغة الوحي المقدسة. ان هيجي في مقالته المثيرة للاعجاب: Ottmar Hegyi, «El Uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas,» paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literature aljamiada y morisca*, edited by Alvaro Galmés de Fuentes, Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3 (Madrid: Gredos, 1978),

يبحث في موضوع استخدام الأحرف العربية في لغات مختلفة مثل الفارسية والهندية والتركية والسانسكريتية. وبالتالي فإن السرية لم تكن الدافع الوحيد وراء استخدام هذه الحروف في الكتابة. إن علينا أن نتذكر أن كتابة نصوص بالحروف العربية في شبه الجزيرة الايبيرية كان شيئاً مألوفاً منذ العصور الوسطى (رغم أن هذا الاستخدام لم يكن على هذه الدرجة من التواتر). قارن بما كتبه: Alois Richard Nykl, «Aljamiado Literature: El Rrekontamiento del Rrey Alisandere,» *Revue hispanique*, vol. 172 (1929), pp. 409-611.

التاسع عشر عُلقت على هذا الأدب آمال كبيرة؛ ولقد كان الباحثون يؤمنون أن جواهر نادرة في الأدب الإسباني سوف يتم الكشف عنها قريباً جداً. وينقل لنا ل.ب. هارفي كلمات سيرافين استيبانيز كالديرون (Serafín Estébanez Calderón) عندما تسلم كرسي اللغة العربية في مجمع مدريد (Ateneo de Madrid) عام ١٨٤٨:

«يمكن للمرء أن يقول إن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية هو بمثابة جبال الانديز بالنسبة للأدب الإسباني، إذ إنه بالفعل لم يكتشف بعد ولم تجر دراسته، وهو يعد بكنوز ثمينة سيحصل عليها الأوائل من الرجال والنساء الذي سيقومون بزيارة هذا [الأدب المجهول]»[٧٨].

ويبدو الباحث الأمريكي العظيم المتخصص في الإسبانيات جيمس ت. مونرو متمسكاً في كتابه **الإسلام والعرب في الدراسات الإسبانية** *(Islam and the Arabs in Spanish Scholarship)* بهذه الآمال، لكن هارفي يعترف ان «عبارة مننديث اي بيلايو القاطعة... لا زالت صحيحة إلى يومنا هذا: إن النجاح لم يبتسم لنا بخصوص هذه الآمال الساطعة»[٧٩]. وعلي أن أقر أنا أيضاً بعدالة منظور مثل هذا يتمتع بقدر أقل من التفاؤل؛ فلقد بينت لي الأبحاث التي قمت بها حول المخطوطات غير المنشورة من الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية، والمحفوظة في المكتبة الوطنية (Biblioteca Nacional) والمكتبة الملكية (Biblioteca Real) ومكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ (Biblioteca de la Real Academia de la Historia) ومكتبة قسم الدراسات العربية في معهد علم اللغات في مدريد (Bibliotica del Departamento de Estudios Arabes del Instituto de Filología in Madrid) والمكتبة الوطنية في باريس ومكتبة جامعة اكس ان بروفنس ومكتبة جامعة كامبريدج، إضافة إلى تفحصي الخاص للفهارس الأساسية الخاصة بهذا الأدب، أن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية لم يعطنا أعمالاً أدبية عظيمة شاهقة إذ إنه كان يتكون بصورة أساسية من نصوص استخدمت لأغراض معينة وتركزت على موضوع تحوّل المرء عن دينه إلى دين آخر. وتنقسم هذه المخطوطات بعامة إلى نوعين اثنين: فهناك ما يسجل الطقوس والتعاليم الإسلامية التي كانت قد أخذت في الضياع والتلاشي، وهناك أيضاً النصوص التي تنغمس في مجادلات عنيفة معادية للديانة المسيحية، والنوعان في كلتا الحالتين يظهران، كما يشير لويس كارديلاك[٨٠]، تراجعاً ملحوظاً عن الكتابات المعقدة لعرب

---

(٧٨) Leonard Patrick Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada,» paper presented at: Ibid., p. 22.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٦.

(٨٠) Louis Cardaillac, *Morisques et chrétiens: Un affrontement polémique*, 1492-1640, préface de Fernand Braudel (Paris: Klincksieck, 1977).

العصر الوسيط، مثل كتابات الهاشمي وابن حزم القرطبي وفراي انسيلمو من تورميدا. لكن المخطوطات التي فكت شيفرتها تكشف حقاً عن بعض اهتمامات المجتمع المسلم: هناك كراسات في الفقه، رسائل في السحر والشعوذة، ورسائل تدور حول الوصفات الطبية، ونبوءات تتعلق بالمستقبل، وتعليمات تشرح كيفية التصرف في حال باغتت محاكم التفتيش مؤلفي المسلمين وكتابهم، وكتابات تسجل شهادات المسلمين حول ظروف اضطهادهم، وأزجال في مديح محمد [النبي]، وأشعار تقلد لوب دي فيغا. لكن على رغم أن الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كان بعامة مبتذلاً من وجهة النظر الجمالية الصرف، بل إنه كان أسوأ من ذلك إذا قورن بمعظم الانتاج الأدبي خلال العصر الذهبي في إسبانيا، فإن هذا الأدب يكشف لنا أحياناً عن نصوص أدبية ذات قيمة جمالية حقيقية لا جدال فيها ومثال ذلك تلك الروايات الرومانسية الملحمية (مثل الحديث، أو الملحمة التي تدور حول الحصن الذهبي (Alcázar de Oro) التي أعاد كتابتها بالحروف اللاتينية غالميز دي فوينتس في كتاب المعارك *(Libro de las batallas)* الذي نشره عام ١٩٧٥) إضافة إلى بعض الأشعار التي كتبها محمد رمضان (Mahomed Rabadán) وشعراء آخرون درستهم مانويلا مانزاناريس دي سيري.

لكن رغم كل تحفظاتي بخصوص القيمة الجمالية لمعظم الأدب الإسباني الذي كتبه المسلمون بالحروف العربية فأنا أؤمن حقاً بأن هؤلاء الكتاب المجهولين الذين يمتلكون هوية مهجنة ومصيراً مأساوياً يتبوأون مكانة خاصة في الأدب الإسباني في عصر النهضة الذي ينتسبون إليه بلا أي شك. وتكشف المخطوطات خاصية أدبية شديدة الأهمية إذا قرأناها بتمعن واهتمام، ولربما من منظور مختلف قليلاً: في هذه المخطوطات سنرى ـ ونشعر بنوع من الشفقة والحزن الاستثنائيين ـ اختفاء شعب بكامله وانقراضه، ونرى في الوقت نفسه الجهود التي بذلها أبناء هذا الشعب لكبح جماح القوى التاريخية المحتومة التي كانت ستهبط عليهم وتسحقهم.

لقد كان مؤلفو الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية مؤرخي عالم ـ أو ربما كانوا المؤرخين المضادين، إذ إن الوصف الأخير لهم هو أكثر صدقاً ودقة ـ يذوب ويختفي. المأساة الأولى بالنسبة لهؤلاء «المؤرخين» المسلمين تمثلت في كونهم غير قادرين على إنتاج أدب أو كتابات تتعلق بتحولهم من دينهم إلى الدين الآخر، أو روايات تحكي حظوظهم التاريخية العاثرة باللغة التي استعملها أسلافهم في شبه الجزيرة؛ لقد كانت اللغة العربية الفصحى، وحتى اللهجات العامية المستعملة من العربية، تنساب من بين أيدي المسلمين من الذين بقوا في إسبانيا بسرعة. إن الحروف العربية التي كتبوا بها نصوصهم الإسبانية، والتي كانت تمثل بالفعل كل ما يعرفونه من لغتهم الأولى المقدسة عندهم، تشهد حقاً على مأساة مروعة. لقد كانت إضاعة لغة القرآن أمراً مؤلماً وشديد الوطأة على المؤمنين المسلمين ليس من المنظور الثقافي فقط بل من

وجهة نظر الدين كذلك، إذ إن الإسلام يعد الصلاة باستخدام لغة الوحي المقدسة جزءاً أساسياً لا غنى عنه في الطقس الديني الإسلامي. وقد قادت هذه الحقيقة أو. هيجيي[٨١] إلى ملاحظة أن مؤلفي تلك النصوص كانوا يتمسكون بالحروف العربية لدواعي السرية أكثر من أن يكونوا يفعلون ذلك لإيمانهم بالمنزلة المقدسة التي كانت تحتلها تلك الحروف بالنسبة إليهم ولقرائهم السريين أيضاً. ومن هنا ينشأ السخط والنقد اللاذع الذي يصبه أحد هؤلاء المؤلفين السريين الذي أراد ترجمة الكراسة التي ألفها «من العربية إلى الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية» فتذمر قائلاً انه:

«ولا أحد من إخوتنا أو إخواتنا في الدين يعرف العربية التي أنزل بها القرآن الكريم أو أنه يفهم حقائق الدين أو أنه يستطيع أن يتمتع بجمال هذه الحقائق إلا إذا عبرنا لهم عن هذه الأشياء بصورة ملائمة بلسان أجنبي الذي هو اللسان الذي يتكلم به هؤلاء الكلاب المسيحيون الطغاة الذين يضطهدوننا. ليلعنهم الله! وليسامحني الله الذي يقرأ ما هو مكتوب في القلب ويعلم أن غايتي هي أن أفتح للمؤمنين من المسلمين سبيل الخلاص حتى ولو كان ذلك باستعمال هذه الطرق الفاسدة الخسيسة»[٨٢].

إن المهم والمثير للمشاعر بخصوص هذه المخطوطات الإسبانية المكتوبة بالحروف العربية، من وجهة النظر الأدبية والإنسانية، هو كشفها عن الاهتمامات اليومية لمؤلفي هذه المخطوطات وأبطالهم. لقد كان هؤلاء المسلمون الموريون ـ هؤلاء المؤرخون اليائسون المضادون للانديز ـ واعين بدقة لما كانوا يحاولون إنجازه: كانت مهمتهم المستحيلة هي إيقاف التاريخ وانتهاكه، أن يواصلوا كونهم ينتسبون إلى الشرق في إسبانيا منتصف القرن السادس عشر ووسط مجتمع كانت فيه محاكم التفتيش في أوج ازدهارها. ان الأدب الإسباني الذي كتبه المسلمون بالحروف العربية هو معلم وأثر باقٍ على ذلك الجهد المثير للشفقة من محاولة انقاذ المعرفة بالدين الإسلامي وثقافته ـ أو ما تبقى من هذه المعرفة ـ التي تقلصت الآن إلى معتزلات سرية للمسلمين المضطهدين. «ليس هناك جهاد أكبر من نشر ديننا في أراضي [الخطيئة؟ أرض الخراب المقفرة؟]، هتفت المسلمة العبيدية (La Mora de Ubeda)[٨٣]، وإذ نقرأ كلماتها المتقدة حماسة في

---

(٨١) المصدر نفسه، و Hegyi, «El Uso del Alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas».

(٨٢) George Ticknor, *Historia de la literatura española* (Madrid: Impr. de la Publicidad, 1881-1885), vol. 4, p. 420.

(٨٣) Julián Ribera y Tarragó and Miguel Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta* (Madrid, 1912), p. 224.

القرن العشرين في ضوء معرفتنا بانقراض شعبها فإننا نشعر بالانفعال والحزن. ان الرجل الشاب من اريفالو (Arévalo) الذي يمتلك رؤية متفائلة مستحيلة التحقق يرجّع صدى تلك المأساة عندما يعلن في الفصل الافتتاحي لعمله الشرح *(Tafçira)* بإيمان خالص انه سيكتب شرحاً آخر «عندما تصبح الأرض حرة»[٨٤] - أي عندما «تتحرر» إسبانيا من المسيحيين. من بين أكثر الأمثلة على مقاومة المسلمين لمصيرهم فجاجة وإثارة للحزن تلك التمرينات على الحروف العربية، التي كان أواخر المسلمين في إسبانيا يرفضون نسيانها، التي قام بها شخص مجهول على هوامش بعض النسخ الأخيرة للعديد من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية: المخطوطة رقم (٥٣٨٠) المحفوظة في المكتبة الوطنية في مدريد والمخطوطة رقم (٧٧٤) المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس لكي نذكر مثالين فقط من أمثلة عديدة.

لم يكن الموريون إيجابيين على الدوام ومتفائلين بسذاجة عندما كانوا يعبرون عن عواطفهم تجاه ضعف أمتهم وانحدارها. والملاحظة التي يمكن أن نعثر عليها على الدوام بهذا الخصوص هي الشعور بالكرب والتشاؤم. لقد كان العالم العربي - الإسباني يختفي ببساطة، وكان أبناء المجتمع السري المضطهد يعرفون ذلك. «لقد أصر» مؤرخو «المسلمين الموريين» بإلحاح على عرض هذه الصورة الشماعية الروحية المثيرة للحزن والأسى، على هذا التفحص الداخلي مزدرين وصف الطبيعة والجغرافية الخارجية الذي استبد بمكتشفي العالم الجديد وشكّل لهم هاجساً.

يكشف المسلمون الذين حُولوا عن دينهم عن شعورهم الغامر بالاضطهاد في بعض من أكثر مخطوطات هذا الأدب المأساوي إثارة للحزن والأسى. تبكي المرأة العبيدية، التي فقدت عائلتها عندما سقطت غرناطة، قائلة للرجل الشاب من اريفالو عن انهيار أمتها وسقوطها هذه الكلمات الموجعة التي تتنبأ بالمستقبل:

«قالت لي... وهي تبكي هزيمة المسلمين وانهيارهم: صلّ يا بني للطف الله العظيم أن لا يستمر عقابه لنا فترة طويلة من الزمان كما تقول لي النبوءة!... ادع لطف الله العظيم أن تكون محبته لمسلمي هذه الجزيرة الذهبية بعظمة قدرته، وادعه أن يحول هذه المآذن إلى منارات شاهقة راسخة»[٨٥].

لقد كان عالم المرأة العجوز المسلمة، التي أجبرت على التحول عن دينها، يتداعى أمام عينيها. وهي تتفجع، في خلاصة قصيرة موجزة[٨٦] تثير الأسى والحزن

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

(٨٦) Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada».

وقارن: Leonard Patrick Harvey: «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge,» *Al-Andalus*, vol. 23 (1958), pp. 49-74; «Castilian Mancebo as a Calque of =

اللذين يسحقان القلب، على ما حل بكتب الإسلام المقدسة من دمار: «لقد رأيت القرآن الكريم بين يدي تاجر يصنع منه ورقاً لاستعمال الأطفال، وقد التقطت تلك الأوراق المطوية وأنا حزينة القلب...»(٨٧).

شكوى متفجعة أخرى تثير الأسى نسمعها من بين شفتي يوسي بانيغاس (Yüse Banegas) المستعرب العظيم(٨٨)، الذي يبكي أيضاً على سقوط غرناطة، كما أنه كان يشعر أن ما هو أسوأ من ذلك سيصيب المسلمين الذين كان يعيش بين ظهرانيهم. إذ بسبب الثورة التي وقعت عامي ١٥٠٠ ـ ١٥٠١ أعاد فرديناند وايزابيلا التفكير بالامتيازات التي منحاها لمسلمي الأندلس الذين استسلموا بعد هزيمة المسلمين، وقد انتشرت فيما بعد عمليات التعميد الجماعي [للمسلمين]؛ وهكذا فإن يوسي يكتب للرجل الشاب من اريفالو، الذي كان يعيش في افيلا وبالتالي فإنه كان جاهلاً بما حصل وكان يحصل في غرناطة، ويخبره بتخوفه الفعلي من أنه «إذا لم يكن قائد الفتح» ـ يقصد فرديناند ـ «سوف يحافظ على كلمته فإنه ليس بمقدورنا أن نأمل الكثير ممن سيخلفونه في الحكم». وفيما يلي المرثاة التي يكتبها يوسي:

«اعلم يا بني أنك لا تعرف شيئاً عما حل بغرناطة؛ وعليك أن لا تفزع حين أخبرك بما حل بها لأن صدى ما حدث يترجع بقلبي في كل لحظة من اللحظات، ولا تمر برهة من الزمن إلا وتهز أمعائي من هول ما حدث... أي بني، إنني لا أبكي الماضي لأن الماضي لن يعود، لكنني أبكي على ما ستشهده عيناك إن كتب لك العيش على هذه الأرض وفي الجزيرة الإسبانية. أدع لطف الله، إكراماً فقط لقرآننا العظيم، أن تذهب هذه الكلمات التي سأقولها إلى عالم النسيان وأن لا تسمع هذه الكلمات التي تنبأت بها أبداً خصوصاً أن ديننا الآن محتقر ومزدرى إذ يقول الناس: أين ذهبت صلواتكم وأدعيتكم؟ ما الذي حدث لدين آبائنا؟ وسوف يحس الإنسان ذو الشعور الرقيق بأن كل شيء فج وشديد المرارة. وما يؤلم أكثر أن المسلمين سيقلدون المسيحيين ولن يرفضوا ارتداء لباسهم، ولن يزدروا طعامهم. ادع لطف الله أن يرفض المسلمون أعمال المسيحيين وأن لا يلقوا بالاً إلى قوانين المسيحيين في قلوبهم... وها

Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo Got His Name,» *Modern Philology*, vol. 65 = (1967), pp. 130-132, and «Yüse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos,» *Al-Andalus*, vol. 21 (1956), pp. 297-302.

انظر أيضاً: María Teresa Narváez, «En Defensa del Mancebo de Arévalo,» (M. A. Thesis, University of Puerto Rico), and «La "Tafsira" del Mancebo de Arévalo: Edición y estudio del Texto,» (Unpublished Doctoral Dissertation, Rio Piedras, Puerto Rico, 1988).

(٨٧) المخطوط، الورقة ٢٢٥ و.

(٨٨) قارن: Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada,» p. 300.

أنت ترى أنني أقول ذلك وأنا مفطور القلب فادع لطف الله ومحبته التي تفوق الوصف أن يكون قولي بعيد الاحتمال والحدوث وأنا أقوله لأنني لا أرغب أن أبكي بكاء [مراً على ذلك الحال]. . . إننا لا نستطيع في هذا المكان الضيق أن نمد أنفسنا بأسباب البقاء إلا عبر المواجهة فما الذي سيكون بأيدينا فعله إذن عندما تأتي أيام الخريف الأخيرة؟ ما الذي سيفعله الأبناء والحفدة عندما سيحقر الآباء الدين ويفترون عليه؟ وإذا لم يكن الملك الفاتح سيفي بوعده فما الذي ينتظرنا على أيدي من سيخلفونه في الملك؟ أي بني، أنني أقول إن هزيمتنا سوف تكبر ويصير حالنا من سيىء إلى أسوأ، فادع لطف الله العظيم أن ينزل رحمته علينا ثانية وينعم علينا ويمدنا بأسباب البقاء»[٨٩].

لقد مر [المسلمون] بأوقات صعبة، ومئات من مخطوطات الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية، التي منعت طباعتها بغير وجه حق، تشهد مرة بعد مرة على الحال المتوتر والكرب الذي عاناه المسلمون المتحصنون وراء الأسوار في المجتمع الأندلسي المسلم الذي كان آيلاً إلى الزوال. ويكتب الرجل الشاب من اريفالو واحدة من أكثر صفحات كتابه درامية وإثارة للمشاعر عندما يخبرنا بالتفصيل عن اجتماع سري حضره «رجال من المسلمين وعلمائهم» في سرقسطة (وفي ذلك الاجتماع ولدت فكرة كتاب الرجل الشاب الذي أطلق عليه اسم الشرح). في هذا المقطع من كتابه يخبرنا عن الإحساس باليأس والغضب الذي كان يشعر به هؤلاء المسلمون، والذين كان العديد منهم غير قادر على معالجة الوضع وبالتالي فإنهم كانوا متشائمي النظرة بسبب الصعوبات التي كانت ستواجههم بخصوص الإبقاء على دين الإسلام حياً [في تلك الديار]:

«. . . لقد بدأ الرجال المجتمعون في الحديث عن الأحزان والمحن وكل منهم ألقى علينا خطبة رنانة: ومن بين الأشياء العديدة التي ذكرها أحدهم هو أن الضياع الذي نحن فيه كان عظيماً ويدعو إلى الرثاء والشفقة بسبب صغر شأن العمل الذي يمكننا القيام به: عالم آخر قال إن ما ينبغي علينا عمله، وما نحس كل يوم أن علينا عمله، سيبرهن على جدارتنا واستحقاقنا؛ لكنهم أنكروا عليه كلامه قائلين إن ما سنفعله سيكون من غير طائل من منظور العقيدة لأن العمل كان ينقصه أمر جوهري وهو الدعوة والتضرع الرسميان إلى الله، وبالتالي فلن يكون العمل مقبولاً عند الله. . .

من بين هذه الأشياء المثيرة للغثيان ألقى علينا أحد العلماء خطبة غاضبة عصماء: لقد أخبرنا مثله مثل غيره أن علينا أن نشمر عن سواعدنا وأن يلف كل

---

(٨٩) Harvey, «Yùse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos,» pp. 300-302.

واحد منّا ثوبه حول وسطه[٩٠] ومن يرغب في الخلاص عليه أن يذهب ويبحث عن خلاصه. وقد قوبلت كلماته باستياء لأنها تسببت في إثارة الحزن الشديد بين الناس وهو لم يكن ليعطي مثالاً للمسلم المؤمن. أحزان كثيرة أخرى عبر عنها [المتحدثون]؛ وبما أن كل واحد من الرجال كان يحس بأن الأذى والضرر العام كان واقعاً عليه هو شخصياً لم استغرب ضرورة أن يتكلم كل واحد من الحاضرين عما يدور في خلده لأننا لم نكن في المزاج الذي يسمح لنا بأن نحكي النكات أو نتفوه بكلمات غير مهذبة»[٩١].

* * *

لقد كانت المحنة التي يمر بها مسلمو الأندلس باعثة على اليأس مما جعلهم يبحثون عن ملاذ لهم في الحيل المدهشة التي تمكنهم من احتمال الوضع وتمنحهم بعض المتعة والفرح: لقد انغمسوا في النبوءات أو كتب الجفر (aljofores). ويعد هذا الأمر من الأبعاد المدهشة والمثيرة للاستغراب في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية كما انه يعد مثالاً مثيراً للشفقة على التفكير الرغبي الجمعي. تتظاهر الكتب التي تدعى كتاب الجفر، المكتوبة بوضوح في القرن السادس عشر، بأنها مخطوطات قديمة (رغم وجود استثناءات معينة تشذ عن القاعدة) تتنبأ بمستقبل زاهر مزده بالنصر لمسلمي إسبانيا.

باستخدام كتب الجفر (التي يصعب علينا تصنيفها وردها إلى أحد الأنواع الأدبية لأنها تدمج عناصر من الرواية والأدب والتاريخ) كان المسلمون يحاولون فقط إعادة كتابة تاريخهم والتأثير في مستقبلهم. ومن النادر أن نجد موازياً لهذه التجربة الأدبية والإنسانية التي حاول بها مسلمو الأندلس «ان يعيشوا حياة مختلفة عن حياتهم» كما يعرّف أميريكو كاسترو، بصورة ملهمة، هذه التجربة.

إنني أدرك أن مسلمي الأندلس كانوا بالكاد يعتقدون بصحة الأدب الذي يتنبأ بالمستقبل (وهو أمر كان موضوعاً للبحث والنقد)، ورغم ذلك فقد استثمروا معرفتهم بطريقة متفردة؛ كما استخدم المسيحيون، بمن فيهم رامون لول، هذا النوع «الأدبي» الصادر عن اليأس، طيلة العصور الوسطى وصولاً إلى عصر النهضة. لكن أعظم مثال على هذا النوع بدون أي شك ذو أصل أندلسي مسلم: أقصد ذلك العمل المدهش

---

(٩٠) المعنى الذي نستخلصه من النص هنا هو أن على الرجال أن «يشمروا عن سواعدهم» إنهم يرتدون «ثياباً طويلة» ولكي يكونوا قادرين على الحركة بحرية ونشاط، لكي «يترجلوا ويخوضوا غمار العمل» فإن عليهم أن يشمروا ثيابهم ويربطوها حول خصورهم.

(٩١) Ribera y Tarrago and Asín Palacios, *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*, pp. 218-219.

الذي لا يصدق من الكتب المصنوعة من الرصاص في ساكرومونتي والرقائق المخطوطة في برج توربين (Turpin) في غرناطة.

عندما هدم برج توربين، وهو مئذنة قديمة لجامع، عام ١٥٨٠ لتوسيع الكاتدرائية عثر على صندوق مصنوع من الرصاص يضم كتابات منقوشة «تتنبأ بالمستقبل» وهي مكتوبة بالإسبانية والعربية وتتحدث عن نهاية العالم. وتنسب هذه النقوش إلى القديس يوحنا الانجيلي. ولقد بدىء حينها بالعمل المناسب من أجل التحقق من صحة الآثار المكتشفة، ويخبرنا داريو كابانيلاس (Darío Cabanelas)[٩٢] ان القديس يوحنا الصليب، وكان حينها رئيساً لدير الراهب ديسكالسيد الكرملي (Discalced Carmelite) من بين علماء اللاهوت والقضاة والمتخصصين في الكتاب المقدس الذين عينوا لدراسة هذا الاكتشاف الأثري (ونحن للأسف لا نعرف شيئاً عما دار بخلد القديس يوحنا من أفكار بخصوص هذا الاكتشاف «المدهش»). وبعد خمسة عشر عاماً، سنة ١٥٩٥، عثر على اكتشاف لافت آخر أكثر أهمية: إذ وجدت ألواح رصاصية في ساكرومونتي في غرناطة مكتوبة بحروف عربية ذات زوايا (لكي تبدو عتيقة المظهر) وباللاتينية البسيطة غير المتقنة. ويقال لنا إن ما عثر عليه كان تسعة عشر لوحاً دائرياً مصنوعة من الرصاص على هيئة صفائح رقيقة وجميعها بحجم رقائق البسكويت التي يتناولها المصلون في العشاء الرباني (وقد شاهد داريو كابانيلاس بعض هذه الألواح التي لا زالت موجودة في غرناطة)[٩٣]. وقد صنعت الألواح لتبدو كأنها تعود إلى القرن الميلادي الأول وكتب عليها العديد من الكتب - **الأحداث العجيبة الغريبة التي شاهدها القديس جيمس** *(The Great Mysteries Seen by St James)*، **والأحاجي والأحداث العجيبة الغامضة التي شاهدتها العذراء** *(Enigmas and Mysteries seen by the Virgin)* و«عن الروح المهيبة المبجلة» **(On the Venerated Essence)**، **والمبادىء العامة للإيمان** *(Maxims of the Faith)*، وكتب أخرى - وجميعها منسوبة إلى تيسيفون ابناطار (Tecifón Ebnaṭār) وأخيه سيسيليو إينالرابي (Cecilio Enalrabí)، وهما تلميذان مزعومان من تلامذة القديس جيمس الرسول (St James the Apóstle) (الذي كان يحمل اسم سانتياغو ابوستول (Santiago Apóstol) القديس الراعي لإسبانيا). وقد أمر رئيس أساقفة غرناطة بيدرو فاكا دي كاسترو

(٩٢) Darío Cabanelas Rodríguez, *El Morisco granadino Alonso del Castillo* (Granada, 1965).

وقد قام ميغيل خوسيه هاغارتي بنسخ الألواح الرصاصية ونشرها: Miguel José Hagerty, ed., *Los libros plúmbeos del Sacromonte*, Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados; 2ª ser., 8 (Madrid: Editora Naciónal, ©1980).

(٩٣) Cabanelas Rodríguez, Ibid., p. 200.

بحماسة كبيرة أن ينقب عن هذه الألواح الرصاصية (Pedro Vaca de Castro) (plomos) (كما تعرف عالمياً)، وتسبب العثور على هذه الألواح، كما يقول هارفي، بحدوث ضجة هائلة تشبه الضجة التي أحدثها اكتشاف مخطوطات البحر الميت في أيامنا. وتعطينا هذه الألواح الرصاصية وصفاً جسمانياً للمسيح ومريم العذراء التي صعدت إلى السماء على ظهر فرس (وهي نسخة غير مصقولة عن عروج محمد إلى السماء السابعة على ظهر البراق)، وهي تجيب على أسئلة القديس بطرس (بالعربية!) بخصوص الأحوال والمعاصي التي سترتكب بحق غرناطة في القرن السادس عشر وعن الأهمية الخاصة للمسلمين في تلك الأيام. ولقد نشأ نزاع لاهوتي استمر لمدة طويلة نتيجة لاكتشاف هذه الألواح، ورغم أن هذه «الآثار» قد صودق على صحتها بالفعل من قبل علماء لاهوت شبه الجزيرة [الإسبانية] في نيسان/ابريل ١٦٠٠ فقد نشأت اعتراضات كثيرة، ومن بين هذه الاعتراضات تلك التي أبداها عالم اللاهوت الشديد الدقة والصرامة بينيتو أرياس مونتانو (Benito Arias Montano) وكذلك عالم اللاهوت اليسوعي الغرناطي المتحدر من أصول أندلسية مسلمة اغناتسيو دي لاكاساس (Ignacio de las Casas). وقد نقلت الألواح في النهاية إلى مدريد ثم إلى روما، وكذبها خوسيه غودوي إي الكانتارا (José Godoy y Alcántara) في القرن التاسع عشر ولم يعد يعترف بها إلى الأبد[٩٤]، وهي لا زالت توصف من قبل الكنيسة بأنها عمل من أعمال الهرطقة.

وظفت هذه الخدعة لخدمة بعض أغراض السكان المسلمين في الفترة التي سبقت عملية طردهم بصورة نهائية من الأندلس عام ١٦٠٩: إذ احبطت هذه «النبوءات» بعض الاجراءات التي كانت ستتخذ والتي كانت ستسبب الضيق للكنيسة المسيحية كما ستوقع محنة بالمسلمين، ومن هنا نشأت محاولة دبلوماسية (يائسة في الحقيقة) للوصول إلى تركيب بين المعتقدين. ونورد هنا مثالاً واحداً من أمثلة التوفيق بين المعتقدات الدينية التي ترد في الألواح الرصاصية (وهو في الحقيقة من بين بعض الأمثلة التي ترينا المواجهة الحاصلة بين هذين المجتمعين خلال تلك الفترة): تتحول العبارة الإسلامية المأثورة «لا إله إلا الله، محمد رسول الله «إلى» لا إله إلا الله ويسوع روح الله»، وهي عبارة كاثوليكية الوقع وقرآنية في الوقت نفسه كما يشير هارفي بذكاء ودقة[٩٥]. ويحوم بعض الشك حول ألونسو ديل كاستيّو (Alonso del Castillo) وميغيل دي لونا (Miguel de Luna) اللذين شاركا في الترجمة «الرسمية» لهذه الألواح الرصاصية في أنهما كانا في الحقيقة هما اللذان كتباها وقد ساعدهما في هذه المغامرة

---

(٩٤) José Godoy y Alcántara, *Historia crítica de los falsos cronicones* (Madrid: Impr. de M. Rivadeneyra, 1868).

(٩٥) انظر: Harvey, «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada,» p. 14.

اللاهوتية ذات الآثار النافعة على الصعيد الحياتي اليومي أشخاص لهم بعض الاهتمام بالدينين المتعارضين.

تبدو السجلات التاريخية المزعومة ومخطوطة برج توربين هذه الأيام مثيرة للشفقة بسذاجتها اللاهوتية كما تبدو مأساوية بسبب إخفاقها التام في منع طرد مسلمي الأندلس ومنح الإسلام في إسبانيا، الذي كان يعاني النزع الأخير، بعض الهيبة والاحترام. ومع ذلك فإن هذه المكتشفات تهمنا لكونها سابقة «أدبية» على النوع الذي تركز موضوعه حول الاهتمام بالتنبؤ بالمستقبل في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية. ورغم أن الألواح الرصاصية ومخطوطة برج توربين كانت مكتوبة جميعها بلغات أخرى (العربية واللاتينية والإسبانية) فإنها في الحقيقة تبدو منتسبة إلى التراث نفسه ـ أي إلى ذلك النوع من الأدب الذي يرغب في التأثير في المستقبل والذي كانت نسخه في الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية (وكان مألوفاً بطريقة أو بأخرى بالنسبة لسيرفانتس ولوب دي فيغا (Lope de Vega) منتشرة بصورة واسعة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر.

بعض هذه النبوءات، التي تبدو مغوية تماماً من المنظور الأدبي، تقول إن قدر الإسلام قد تنبأ به محمد نفسه، أو أن علي بن جابر الفارسي (ابن يعمر Ibn Yumayr) أو القديس ايزيدور (St Isidore) قد قاما بذلك. لقد كان مسلمو الأندلس يقدمون تفسيراً أدبياً لوجودهم، وأرادوا من خلال ذلك أن يبجلوا هذا القدر التاريخي ويرفعوا من شأنه بإضفاء بعض المظاهر الروحية الجدية الغامضة عليه. لكن الخيال الجامح ـ وهو ظاهرة مألوفة بالنسبة لنا جميعاً ـ منعهم من الرؤية الكاملة لهذه الحقيقة المؤلمة. يتحسر محمد نفسه على سقوط الإسلام في إسبانيا في المخطوطة رقم (MS 774) المحفوظة في المكتبة الوطنية في باريس:

«يروي ابن عباس رضي الله عنه إنه رأى ذات يوم محمداً رسول الله ﷺ يصلي صلاة العشاء، وبعد أن انتهى من صلاته اتكأ على المحراب ونظر إلى حيث تغرب الشمس، وبكى بكاء مراً.

فقال ابن عباس رضي الله عنه: «يا رسول الله! لمَ تبكي حتى ابتلت شعرات لحيتك من الدمع؟

فقال النبي محمد ﷺ:

«لقد بكيت لأن ربي أراني جزيرة تدعى الأندلس ستكون أبعد جزيرة يصلها الإسلام وسوف تكون أول مكان يخرج منه»(٩٦).

---

(٩٦) *El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París*, edición, estudio y glosario por Mercedes Sánchez Alvarez, Colección de literatura española aljamiado-morisca; 5 (Madrid: Gredos, ©1982), p. 252.

في المخطوطة نفسها نعثر على نبوءة مفصلة بصورة تدعو للاستغراب لدى المسيحيين وهي للقديس «ايزيدور» (وهذا بلا شك انتحال لاسم طبيب الكنيسة الشهير القديس ايزيدور الاشبيلي (St Isidore of Seville) الذي عاش في القرن السادس الميلادي)، وتدعى «شكوى إسبانيا» [،] حيث يأخذها القديس ايزيدور، أفضل أطباء إسبانيا، من كتاب قديم جداً يدعى سر أسرار إسبانيا[٩٧] (وهذا أمر قريب جداً من التحريفات المتطرفة التي عثر عليها في ساكرومونتي). ان النبرة التي نعثر عليها في هذه النبوءة هي نبرة عراف شديد الفصاحة:

«إرثِ لحال مسلمي إسبانيا! لعظمة قصر الحمراء الذي سيستولي عليه من هو أقوى، وابكِ على فرسان رندة الفاتنين الذين اعتادوا أن يستنجد بهم، على جمال مالقة وعظمتها، على حصن جبل طارق، وعلى أكثر البساتين والجبال إثارة للسرور والمتعة في النفس التي كانت تسلية المسلمين ومتعتهم، إذ إنهم سوف يهجرونها. سوف يكون حزنهم عظيماً ولن يعرفوا إلى أين يهربون وأي عزاء سوف يهدىء من روعهم»[٩٨].

لكن تنبؤات مسلمي الأندلس كانت، بصورة خاصة، متفائلة. كان هدفهم في هذه الحالات رفع الروح المعنوية لمسلمي الأندلس المضطهدين وتخفيف بعض الآلام التي يسببها العالم الذي وجدوا أنفسهم يعيشون فيه، وذلك باستخدام الخيال الذي كان يتحول في بعض الأحيان إلى نوع من هذيان المصاب بمرض بالحمى. ويبدو القديس ايزيدور، الذي يتنبأ بانتصار المسلمين في الأندلس على الإسبان في النهاية وذلك في مخطوطة الجفر الباريسية التي ذكرناها من قبل، عارفاً ببعض الأحداث التاريخية التي يستخدمها في نبوءته لكي يأخذ جانب المسلمين. ولا زالت كلماته تحمل بعض الإجلال والاحترام لهم: «سوف تدور عجلة [عام] الف وخمسمئة وواحد، وعندها سوف تعاني شعوب إسبانيا من وقوع البلايا والمحن وسوف تسحق هذه الشعوب ولن يعرف الإسبان إلى أي مكان يذهبون وأي منقلب ينقلبون.. وسوف يبتسم الحظ لمسلمي إسبانيا الذين سيصبحون في ذلك الحين أصدقاء للمسيحيين... لأنك... لن تجد في ذلك الوقت رجلاً واحداً في إسبانيا يستطيع قراءة القرآن[٩٩]؛ سوف «يُكره مسلمو الأندلس على استعمال زيت [المعمودية] المقدس بالقوة «وسوف يقع» عليهم الكثير من الظلم»[١٠٠]. وفي الحقيقة ان التعميد القسري لمسلمي الأندلس كان قد بدأ بالفعل لدى دوران «عجلة [عام] ١٥٠١». لكن المأساة الجماعية سوف تقع على

(٩٧) المخطوط، الورقة ٢٩٤ ظ، المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

(٩٨) المخطوط، الورقة ٣٠٠ ظ، المصدر نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

(٩٩) المخطوط، الورقتان ٢٩٠ ظ ـ ٢٩١ و، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٠٠) المخطوط، الورقة ٢٩١ ظ، المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

المسيحيين بعدها بقليل حسب القديس ايزيدور:

«... وعندما تدور عجلة [عام] ١٥٠٢، أو قبل ذلك، سوف تصبح المسيحية خجلة من نفسها، وسوف تصبح رثة الحال ممزقة بحيث يحالف الحظ الرجل المسيحي الذي سيكون له صديق أندلسي مسلم. وسوف يجازى [كل شخص] على عمله إن كان حسناً أو سيئاً: سوف يصيب المسيحيين من المرض والدمار والشر ما هو عظيم لأن حصن الشر لن يتوقف عن نشر شروره إلى أن يأتي على آخر رجل من [فرقة المسيحيين]... لكن المسلمين سوف يهزمون حصن الشر ويحتلون كل أرض إسبانيا»[١٠١].

وفي النهاية سوف يأتي الأتراك لمساعدة مسلمي إسبانيا، وينتهي الجفر بتمجيد الإسلام قائلاً:

«أول ما سيعود إلى دين الإسلام هو جزيرة صقلية، وبعد ذلك جزيرة الزيتون، أي ميورقة (Mallorca) ثم جزيرة الملح، أي إبيزا (Ibiza).. ثم أخيراً جزيرة إسبانيا العظيمة...»[١٠٢].

لن يضاهي هذا النصر [إذن] نصر آخر، كما أن الوصف مدهش بسبب دقته واعتنائه بأدق التفاصيل:

«سوف يؤسر ملك المسيحيين ويرسل إلى مدينة بلنسية حيث سيتحول إلى دين الإسلام. وعندما يرى المسيحيون ذلك سيتجمعون في مدينة النهر. وسوف يحكمهم ثلاثة ملوك من المسلمين الذين سيدخلون المدينة بقوة السلاح وسوف يأكل الملوك الثلاثة على مائدة واحدة، وفيما بعد سوف يدعو كل واحد منهم للآخر أن يوفقه الله؛ سيتحرك أحدهم باتجاه مونكايو (Monkayo) [كما هي في الأصل]، وسوف يدخل الثاني منطقة تشيرا (Çuera) [كما هي في الأصل]، ويدخل الآخر منطقة حيمشا (Ḥimça) [والتي تعني كما أظن إشبيلية].

وعندما يرى المسيحيون ملكهم مأسوراً سوف يتحول قسم كبير منهم إلى الإسلام. وسوف ينتصر المسلمون بقوة الله تعالى وعونه...»[١٠٣].

يثبت التاريخ بالطبع أن هذا التفاؤل المثير للمشاعر كان خطأ، كما أنه يثبت أيضاً كم ان هذا الخيال الخصب لمن ألفوا كتب الجفر، الذين كان عليهم أن يخترعوا قدرتهم على البقاء كشعب من لا شيء والذين تبرهن مخطوطاتهم التي نقرأها هذه

---

(١٠١) المخطوط، الورقتان ٢٩١ظ ـ ٢٩٢و، المصدر نفسه، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.

(١٠٢) المخطوط، الورقتان ٢٨٣ظ ـ ٢٨٤و، المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٠٣) المخطوط، الورقتان ٢٨٥ظ ـ ٢٨٦و، المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

الأيام على كونها الأكثر إثارة للشفقة بسبب معرفتنا للمسار التاريخي لشعبهم، قد برهن على انه كان عقيماً وبلا طائل. لقد أجبر مسلمو الأندلس بالتدريج على الصمت تاريخياً، وعلى الاندماج الثقافي وحتى على الطرد من «جزيرتهم الأثيرة على قلوبهم إسبانيا» كما تشهد نصوص الأدب الإسباني المثيرة الغريبة المكتوبة بالحروف العربية فيما بعد. وينبثق «الدليل» [التالي] «إلى الطريق»، وهو خارطة فعلية لهوية تتلاشى، من خطر الانقراض الثقافي والشخصي الذي كان يتهدد مسلمي الأندلس، ويدعي هذا الدليل انه يقودهم، أو يقود من يرغبون منهم بالفرار إلى ديار الإسلام، عبر الصحراء من الأرض التي كانت يوماً ما وطنهم الأثير على قلوبهم:

«معلومات عن الطريق: في جاكا عليكم أن تبرزوا قطعاً ذهبية؛ وإذا سألوكم عن وجهتكم: [فقولوا] بأنكم ذاهبون بسبب الديون التي تراكمت على كواهلكم، وأنكم راغبون بالهرب إلى فرنسا. في فرنسا [قولوا] إنكم ذاهبون إلى سانتا ماريا دي لوريتو (Santa María de Lorito). في ليون سوف تبرزون النقود المعدنية، ستدفعون واحداً وأربعين، بالفضة أو الذهب، وسوف تسألون عن الطريق إلى ميلان. وطيلة الطريق إلى هناك سوف تقولون إنكم ذاهبون لزيارة ساماركو (Samarks) [المكان الذي يرقد فيه القديس مارك (St Mark)] في فينيسيا. يمموا وجوهكم شطر بادوا، واستقلوا قارباً متجهاً إلى فينيسيا، وسوف تدفعون نصف ريال عن كل شخص، ترجلوا في ميدان ساماركو ثم اذهبوا إلى نزل هناك، لكن قبل أن تقيموا في النزل عليكم أن تتفاهموا مع صاحب النزل على السعر، ستدفعون نصف ريال في اليوم. لا تتناولوا شيئاً في النزل لأنكم ستدفعون ثلاثة أضعاف الثمن الفعلي للطعام والشراب. اذهبوا إلى الميدان لتشتروا أي شيء ترغبون في شرائه. وهناك سترون أناساً يرتدون غطاء أبيض للرأس، هؤلاء أتراك، وأناساً يضعون غطاء أصفر للرأس، هؤلاء يهود، وهم تجار آتون من تركيا العظيمة، ومن هؤلاء اطلبوا ما ترغبون به إذ إنهم سوف يرشدونكم إلى ما تريدون فعله. أخبروهم أن لكم إخواناً في سالونيك وأنكم تريدون الذهاب إلى هناك؛ سوف تدفعون دوكاتية واحدة [عملة ذهبية أوروبية - المترجم] عن كل شخص وسوف تدفعون مقابل الماء وحطب التدفئة في الطريق. اشتروا حاجتكم لمدة خمسة عشر يوماً، اشتروا بخنة وأرزاً وخلاً وزيتوناً وحمصاً أو أي نوع من الفاصولياء البيضاء وخبزاً طازجاً لاستهلاك ثمانية أيام وكعكاً بعشرة جنيهات لكل إنسان»[١٠٤].

---

(١٠٤) المخطوط، الورقتان ٣٨ظ - ٣٩و، المصدر نفسه، ص ١٥٤. يعرض علينا باسكوال غايانغوس نسخة انكليزية من هذا النص التي تتضمن بعض الاختلافات المهمة. Pascual de Gayangos y Arce, ed. and tr., *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 2 vols. (London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843).

وعلى رغم خطبهم الرنانة واجتماعاتهم السرية ونبوءاتهم المتفائلة الكاذبة والمزيفة في الوقت نفسه، وعلى رغم كتب الجفر التي ألفوها فقد أخفق مؤرخو الأدب الإسباني المكتوب بالحروف العربية من قبل مسلمي الأندلس، تلك الملحمة المعكوسة، في إبطاء زحف القدر عليهم. لكنهم رغم ذلك يقدمون لنا رؤية ثمينة لاختفائهم التدريجي المؤلم كحضارة حية. ويستحق مؤلفو مسلمي الأندلس الغريبو الأطوار، الذين أصبحوا الآن مهجنين على الصعيدين الثقافي والديني وبالتالي فإنهم كانوا يمرون بحالة انحطاط وتراجع، بسبب موقفهم المتعصب ودفاعهم المتحمس المستميت عن الإسلام المستحيل الآن أن يدرجوا في أية دراسة لأدب شبه الجزيرة الإسبانية في عصر النهضة.

لم يكتب الفصل الأخير من هذا الأدب الهجين المختلط في شبه الجزيرة بل في البلدان الإسلامية التي هاجرت إليها البقية الباقية من مسلمي إسبانيا لأسباب سياسية ودينية. ولقد استطعنا أن نتتبع خطوات بعض هؤلاء المنفيين. من بين هؤلاء المؤلفين المدهشين حقاً مسلم أندلسي من القرن السابع عشر أطلق عليه بسبب مأساته كلاجيء اسم المهاجر إلى تونس (el refugiado de Túnez) ولقد خلّف هذا المؤلف الغريب الشأن وصفاً مفصلاً لتجاربه في مسقط رأسه إسبانيا، وكذلك في بلده الذي اختاره للإقامة تونس (وقد قمت بتحقيق مقاطع من هذا النص وسوف أقوم بتحقيق المخطوطة، المصنفة تحت رقم (S-2) في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ [BRAH] في مدريد، كاملة)[١٠٥]. إن أزمة الهوية التي يعانيها ذلك المهاجر تمزق الفؤاد حقاً. وعلينا أن نتذكر أن مسلمي إسبانيا قد تعرضوا لعملية طويلة من تغيير الهوية الثقافية: لقد منعوا من استعمال لغتهم العربية وأجبروا على تغيير دينهم وعاداتهم وأسمائهم والزي الذي كان يميزهم عن غيرهم عبر إصدار مرسوم قانوني إثر مرسوم خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، ومع مجيء عام ١٦٠٩ الذي شهد طردهم النهائي من إسبانيا كانوا في الحقيقة قد امتصوا في التيار العام للثقافة الإسبانية «الرسمية» - وذلك رغم الفعاليات السرية التي كانوا يقومون بها ورغم محاولاتهم السرية لممارسة البقية الباقية من معرفتهم بشعائر دينهم الإسلامي. وهكذا فعندما وصل هؤلاء المهاجرون إلى تونس والمغرب والبلدان الإسلامية الأخرى استقبلوا هناك بوصفهم مواطنين أوروبيين لأنهم كانوا لا يعرفون إلا أقل القليل من عناصر الثقافة الإسلامية التي تركها أسلافهم. مثله مثل إخوته من المهاجرين، عانى مهاجر تونس

= قارن: Luce López-Baralt and Awilda Irizarry, «Dos Itinerarios moriscos secretos del siglo XVI: El ms. 774 Paris y el ms. T-16RAH,» in: *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*, 3 vols. (Madrid: Editorial Gredos, ©1985- [1987]), pp. 547-582.

(١٠٥) قارن: Luce López-Baralt, «La Angustia secreta del exilio: El Testimonio de un morisco de Túnez,» *Hispanic Review*, vol. 50 (1987), pp. 41-57.

عملية عنيفة مزدوجة استهدفت امتصاصه في المحيط الثقافي خلال السنوات التي عاشها: لقد جرى دمجه في التيار الثقافي الإسباني العام في سني طفولته، ثم جرى دمجه ثقافياً في ثقافته الإسلامية، التي كان قد نسيها، خلال فترة هجرته إلى تونس في سن الرجولة. وتكشف لنا الفصول الخاصة بسيرته الذاتية في نصه الدرامي المثير عن الصراع الداخلي لنفس لا تنتمي بصورة أبدية إلى أي بلد. لقد حاول بكل ما أوتي من قدرة وبمشقة أن يكون مسلماً في إسبانيا عصر النهضة، وهو الآن يحاول أن يبقى إسبانياً في تونس المسلمة. لقد كره النظام الإسباني الذي اضطهده[١٠٦]، ولكنه كان يحن إلى لغته الإسبانية، وخصوصاً إلى الشعر الإسباني - الذي كتبه غارسيلازو ولوب دي فيغا وغونغورا - الذي كان يعشقه ويحفظه عن ظهر قلب. لقد كان ممتناً للسلطات الإسلامية في تونس - عثمان داي وأبو غيث القشاش (سيتيبولغيز Citibulgaiz) - بسبب الاستقبال الرحيم والكريم الذي لقيه المهاجرون[١٠٧]، لكنه كان ممتعضاً من

---

(١٠٦) إن شجبه لمحاكم التفتيش، منظوراً إليه لأول مرة من وجهة نظر واحد من ضحايا هذه المؤسسة، هو وثيقة شديدة الأهمية بالنسبة لتاريخ الأفكار في اسبانيا. أخيراً فإن لدينا صوتاً من أصوات المضطهدين يتحدث باسمهم عن وضعهم التاريخي الخاص. وفي ما يلي فقرة من شهادة هذا المنفي:

«الشكر الله الرحيم لأنه أبعد عنا هؤلاء الهراطقة المسيحيين. . . لقد أجبرنا على التظاهر بأننا نفعل ما يشاؤون لأننا لو لم نفعل فلسوف نؤخذ إلى محاكم التفتيش حيث كنا، ولتمسكنا بالحقيقة، سنحرم من الحياة ومن أملاكنا وأطفالنا. فجأة سنجد أنفسنا نغيب في ظلام السجن، المظلم مثله مثل مقاصد القائمين على محاكم التفتيش حيث كنا سنترك عدداً من السنين هناك إلى أن تؤخذ أملاكنا كلها. . . وإلى أن يؤخذ أبناؤنا، إن كانوا صغاراً، ويربوا في أحضان [المسيحيين] ويجبرون على أن يصبحوا هراطقة مثلهم؛ وإذا كانوا كباراً ناضجين فسوف يحاولون الهرب. إضافة إلى هذا كله فإن القائمين على محاكم التفتيش كانوا يفرضون على أملاكنا الضرائب والمكوس لكي يقضوا على شعبنا. . . بعضهم قال إنه ينبغي أن يقضى علينا جميعاً بالموت؛ بعضهم قال إننا يجب أن نخصى؛ آخرون قالوا إن عليهم أن يضعوا جمرة من نار على ذلك الموضع من أجسامنا لكي لا تنجب بعد ذلك أبداً. . . ولهذا فإننا نصلي لربنا وإلهنا طوال الليل والنهار أن ينجينا من هذه المحن والأخطار، ونحن نرغب في الذهاب إلى ديار الإسلام ولو كانت أراضي بلقعاً جرداء.

.(MS S-2 BRAH, fols. 11^v-r)

(١٠٧) إن وصف مسلمي الأندلس لاستقبالهم كمهاجرين في تونس شديد الأهمية على صعيد التصوير الأدبي كما هو على الصعيد التاريخي:

«لقد استقبلنا في ديار الإسلام من قبل ملك تونس عثمان داي (Usmanday)، وقد كان رجلاً عنيفاً قاسياً ولكنه كان معنا مثل الحمل الوديع: وقد استقبلنا أيضاً أبو غيث القشاش (Citibulgaiz) بتقواه وورعه [؟] كما استقبلنا المسلمون بإسلامهم؛ جميعهم حاولوا مساعدتنا وعاملونا بحب ومودة. وقد ألغى عثمان داي الضريبة التي كانت مفروضة على كل سفينة آتية، التي كانت تبلغ مائة اسكودو (escudo) لكي يشجعنا على المجيء. . . فوق ذلك كله سمح لنا أن نختار المكان الذي نود العيش فيه. وهؤلاء الذين كان عليهم أن يذهبوا إلى منطقة المهدية توجهوا إلى هناك خلافاً لمشيئتهم، ومع ذلك فقد ساعدهم بإعطائهم قمحاً وشعيراً وبنادق. . . وقد علمت من صديق مقرب إليه أنه عندما سقط صريع المرض قال: «حالما أبرأ من مرضي سوف نذهب أنا وإياك معاً إلى جميع تلك الأماكن ونرى حاجاتهم ونقطع تلك المناطق لهم». . . أما =

حقيقة أن العديد من أهالي تونس جعلوا اندماج مسلمي الأندلس في الثقافة الإسلامية عملاً شديد الصعوبة بسبب الغيرة والحسد وقسوة الفؤاد التي كانوا يتصفون بها.

من المثير للاهتمام إلى حد بعيد أننا مدينون لهذا المهاجر الذي يعاني ألماً وكرباً عظيمين بواحد من أهم الأعمال الأدبية التي كتبها مسلمو إسبانيا [بالإسبانية]: اقصد رسالة **العشق الشبقي** التي أطلقتُ عليها اسم **الكاماسوترا الإسبانية**. إن هذا الكتاب العملي المدهش الذي يدور حول الحب، والموجود في المخطوطة نفسها المودعة في مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ في مدريد تحت رقم (MS S-2) هو «حدث» حقيقي في أدب العصر الذهبي وحتى في الأدب الإسباني كله: إذ إننا ببساطة لم نكن نعلم أن الأدب الإسباني المبكر كان قادراً على الاحتفال بالحب الجسدي بمثل هذه الصراحة والاحترام. إن المؤلف المجهول، البعيد تماماً في أسلوبه عن الطريقة الإباحية الداعرة التي تسم معظم الأدب الإسباني الذي يعالج أمور الحب الجنسي، ينجح في كتابة رسالة مهذبة رفيعة المستوى ذات بعد ديني رغم أنه لا يكتفي فيها بوصف الجماع بالتفصيل - المداعبات التي تسبق الجماع، وأفضل الأوضاع المناسبة للجماع، وبلوغ الرجل والمرأة هزة الجماع في آن واحد - بل إنه يصف الغسل والنظافة التي ينبغي أن يقوم بها الرجل والمرأة بعد أن يفرغا من لقائهما الجسدي. إن من المثير أن نشهد، وللمرة الأولى في اللغة الإسبانية، كيف أن المهاجر يحتفل بسعادة تامة بالمتعة الجنسية التي يصفها، بصورة روحية، إنها استباق لتذوق متع الجنة ومباهجها. وما تنبأ به لم يكن الجنة الحسية بحورها العين؛ بل إنه كان يرمز بذلك إلى التفكر بالله. لقد كان الحب الجسدي بالنسبة لمهاجر تونس إيذاناً باللحظة التي سوف «نتفكر فيها بربنا ليلاً نهاراً وإلى الأبد»[(١٠٨)]. إن وصاياه الشبقية، المبرأة من الاحساس بالخطيئة، موشاة بالصلوات والأدعية والسور القرآنية. ونحن لم نسمع من قبل في الأدب الإسباني: أن الجنس يقود إلى الله. ومن المدهش أيضاً أننا سنعثر على دفاع يتقد حماسة عن حق النساء في أن يعشن حياتهن الجنسية بصورة كاملة وأن يعبرن عن شهوتهن الجنسية بحرية. لنقتبس باختصار ما يقوله هذا المسلم الإسباني:

= أبو غيث القشاش فقد ساعدنا هو أيضاً بالغذاء وأخذنا إلى زوايا المدينة [الملاجئ] خصوصاً إلى زاوية سيدي الزليخي (Citi al Zulaychi) التي كان يلجأ إليها عدد كبير من النساء والأطفال الفقراء. وكما يفعل الأطفال في العادة، إذ يتغوطون دون أن يعرفوا المكان الذي يفعلونها فيه، فقد ملأوا أرض الزاوية كلها بالبراز حتى أن الوكيل القائم على أمر المكان أبلغ أبا غيث القشاش أن الزاوية قد تحولت إلى كومة من الروث. وقد رد عليه أبو غيث القشاش قائلاً: «دعهم يفعلون ما يشاؤون ودعهم يتغوطون في المكان الذي يريدون لأن المكان الذي يعيشون فيه لو كان يقدر على الكلام لقال: «لينزل هؤلاء الناس الذين باركهم الله، هؤلاء المسلمون المؤمنون والإخوة الأعزاء، على الرحب والسعة في هذا المكان السعيد. كل من يحبهم مؤمن حقيقي وكل من يزدريهم ويحتقرهم منافق» (MS S-2 BRAH, fols. 12-13^{r}).

(١٠٨) MS S-2 BRAH, fol. 96^{v}.

«عندما يكون الزوج جاهزاً ليولج عليه أن يقرب عضوه ويحكه بمهبل المرأة وذلك كي يزيد من إثارته وإثارة [شريكته]. وعليه أن يقول باسم الله عندما يقوم بايلاج عضوه. يقول [زرّوق] ان الايلاج ينبغي أن يحصل بحب ورفق [لتجنب القذف السريع]. وعلى [الزوج] ان يؤخر وصوله إلى الذروة إلى أن يتأكد من وصول شريكته إلى الذروة أيضاً: ان المزيد من الحب يحصل عندما يصل [الشريكان إلى الاتحاد الجنسي] بهذه الطريقة»(١٠٩).

تكمن الجدّة الفعلية لهذه الرسالة في سياق الأدب الإسباني في حقيقة كون المؤلف، الذي هو إسباني فعلاً ومسلم في الوقت نفسه، يقوم بسبر غور العملية التناسلية من وجهة نظر الإسلام - أي بوصفها واجباً دينياً يرد ذكره في القرآن كفرض [على المسلم]. ان الطبيعة الثقافية الهجينة المختلطة للنص ظاهرة بوضوح: ولا يملك القارىء الحديث إلا أن يتحير ويرتبك أمام هذا الاحتفال بالحب الجنسي استناداً إلى المعايير الدينية الإسلامية والمعبر عنه في الوقت نفسه باللغة القشتالية. هناك أيضاً مفاجأة أخرى تنتظر قارىء أول كتاب عملي للحب في إسبانيا(١١٠). يقتبس المسلم الإسباني [المجهول الاسم] نصوص أهم علماء العشق الشبقي المسلمين - من الغزالي والنفزاوي والصبّاغ (Aṣbag͟h) وخصوصاً من كتاب أحمد زرّوق **شرح الوغليسية والنصيحة الكافية** (S͟harḥ al-wag͟hlīsiyya and Al-Naṣīḥa' l-Kāfiya)(١١١)، لكن ما سيثير دهشتنا أنه يمزج بين عمل هؤلاء العلماء بـ «حجة» إسباني في أمور الحب لم يكن متوقعاً من جانبنا: إنه لوب دي فيغا الذي تزين سونيتاته **الكاماسوترا الإسبانية** وتوفر نهاية درامية مثيرة لها.

يتضح منذ الوهلة الأولى أننا نعالج هنا نصاً شديد الأهمية بالنسبة لتاريخ الأفكار

---

(١٠٩) MS S-2 BRAH, fol. 98v.

(١١٠) إن الكاماسوترا الإسبانية هي في الحقيقة أول رسالة عن الحب تكتب بالإسبانية على الاطلاق لكن ينبغي أن نذكر أن مرآة الجماع *Speculum al foderi*، والتي كتبها طبيب مجهول باللغة القطلانية، تتضمن بعض الفصول التي قد يعدها البعض كتاباً عملياً حول الحب [الجنسي] صيغ بأسلوب شرقي. وقد حقق مايكل سولومون هذا النص حديثاً وأصدره في طبعة ثنائية اللغة الإنكليزية - القطلانية. انظر: **Anonymous, *The Mirror of Coitus: A Translation and Edition of the Fifteenth - Century Speculum al foderi*, edited by Michael Solomon, Medieval Spanish and Medieval Text Series; no. 29 (Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990).**

(١١١) في كتابي الأخير الكاماسوترا الإسبانية أضمّن الترجمة العربية (التي قمت بها بمساعدة حسين بو زينب للنص المأخوذ من كتب زورق التي أشار إليها المهاجر في رسالته عن الحب. ومخطوطات زورق محفوظة في مكتبة جامعة الرباط، وقد قمت بالعمل عليها هناك بمساعدة من منحة فولبرايت. **Luce López-Baralt, *Un «Kâma Sûtra» español: El Primer tratado erótico de nuestra lengua (MS. S-2 BRAH Madrid)* (Forthcoming).**

في إسبانيا. إذ إنها المرة الأولى التي تستعمل فيها اللغة الإسبانية للدفاع عن الاحتشام الروحي والقدسية التي يتمتع بها الحب الجسدي دون أن يشوب ذلك أية شبهة من شبهات الإباحية أو الفحش أو الهجاء أو الخطيئة الدينية. لقد أغنى هذا المسلم الإسباني المجهول الاسم من حيث لا تتوقع الأدب الإسباني بنصه الهجين الممتع الذي لم تتجرأ على طبعه طيلة أربعمئة سنة.

لقد كف آخر المسلمين في إسبانيا عن كونهم يمثلون واقعاً تاريخياً حياً في القرن الثامن عشر، لكن إسبانيا وإلى يومنا هذا تواصل التعرف على ماض غني معقد تدين به للإسلام إلى حد بعيد. إن من المدهش حقاً أن نرى الانفعال الذي يظهر في [نصوص] الكتّاب الإسبان الحديثين عندما يتبنون الطريقة الأدبية التي يدعوها جورج سايروت (Georges Cirot) «المحبة الأدبية لمسلمي الأندلس» (maurophilie littéraire) وما يقوله مانويل مانشادو (Manuel Machado) في عمله الأدبي *«Adelfos»* (١٨٩٨ ـ ١٩٠٠) هو في الحقيقة شيء مثير للدهشة والاستغراب: إنه ينتسب إلى «مسلمي الأندلس» وهو يملك «روح عرب إسبانيا التي تفوح بعطر الناردين». وقد كرر فيدريكو غارثيا لوركا، الذي كان أحياناً يظهر مرتدياً ثياباً عربية إكراماً لروح الأجداد، هذا التعرف المشبوب العاطفة على الهوية العربية المحجوبة، كما انه كان يحذر من ان «الأجداث في الممالك الكاثوليكية لم تمنع الهلال من ان يطل على أرواح أرق أبناء غرناطة. ان الحرب تستمر... لسوف تستمر المبارزة بين قصر الحمراء وقصر تشارلز الخامس إلى أن يخفق الموت في ضمير الغرناطيين من أبناء العصر الحديث[١١٢]. ويدعي لوركا انه كشاعر لديه عفريت (duende) يلازمه (أي جني) وبالتالي فإن لديه «قدرة سحرية، شرارة [ملهمة]». ان من الصعب نقل المفهوم الملغز للسحري والمقدس والهالة السحرية الغريبة التي تحيط بأشعاره، وحتى بشخصه، إلى اللغات الأوروبية، لكن هذا المفهوم يتطابق تماماً مع المفهوم العربي «للبركة» ولا غرابة بالتالي في ان لوركا أطلق على قصائده الأخيرة اسم ديوان التماريت.

يتكرر هذا الاحساس اللاواعي بالقرب والحميمية ـ بأن هوية عربية تكمن عميقاً في مغاور الوعي ـ مرة بعد مرة في الأدب الإسباني (وحتى في الدراسات الإسبانية). كما ان هذه الظاهرة، التي وقعنا عليها في عمل كبير كهنة هيتا وفي نصوص سيرفانتس تجعلنا نجفل من الدهشة، وهي بحاجة إلى دراسات أخرى. إن أهم كاتب معاصر بهذا الخصوص هو خوان غويتيسولو الذي كرس معظم عمله الروائي (وحتى العديد من مقالاته) للكشف عن علاقة إسبانيا بماضيها الإسلامي. تعرض لنا روايته

---

(١١٢) نقلاً عن: Mario Hernández, «Huellas árabes en el Diván del Tamarit,» *Insula*, vol. 370 (1977), p. 3.

علامات الهوية *(Señas de identidad)* صراعاً على مستوى الهوية من جانب المؤلف ثم إن هذا الصراع ينفجر في «الدون خوليان» (Don Julián). يستعيد غويتيسولو في هذا الكتاب شخصية «الخائن» دون خوليان الذي تقول عنه الرواية الأسطورية إنه لعب دوراً مهماً في مساعدة العرب في غزو شبه الجزيرة عام ٩٢هـ/ ٧١١م. ويذهب الدون خوليان في عمل غويتيسولو إلى أقصى حدود التطرف عندما يدعو العرب إلى القيام بغزو رمزي ثان لشبه الجزيرة: وما يفعله في الحقيقة هو دعوة إسبانيا إلى تقبل ماضيها السامي الذي أنكرته مدة طويلة من الزمن. جميع روايات غويتيسولو الأخرى تعالج بطريقة أو بأخرى هذا الصراع حول الهوية الوطنية: روايته **مقبرة** *(Maqbara)* مستوحاة من سوق مراكش؛ كما أن أحداث رواياته **فضائل الطائر المتوحد** *(Las Virtudes del pájaro solitario)* تحتفل بشخصية القديس الحارس أي القديس يوحنا الصليب الذي كان مستعرباً في أعماقه[١١٣]. وعلينا أن نتذكر أن غويتيسولو ينهي بجرأة روايته **خوان بلا أرض** *(Juan sin tierra)* بالعربية (والمؤلف بالمناسبة يتكلم العربية الدارجة [في المغرب] بطلاقة كما أنه يقضي نصف السنة من كل عام في مدينة مراكش). إن من الأمور الساحرة حقاً أن نقارن نوعية الاستشراق الشخصي العميق الذي يتسبب بألم مبرح لدى غويتيسولو مع تلك التي نعثر عليها لدى كتاب أمريكا اللاتينية. ان اوكتافيو باز وسيفيرو ساردوي (Severo Sarduy)، لكي نذكر اثنين فقط من المؤلفين المهمين المطلعين على الموضوع، يمتلكان منظوراً متوازناً أكثر للنصوص الشرقية التي يشعران بالاطمئنان والتحرر من القلق حينما يتعاملان معها؛ بينما يبدو الحال مختلفاً مع غويتيسولو وكذلك حال أقرانه الإسبان. ان من المؤسف ان ادوارد سعيد لم يبحث الاستشراق الإسباني في كتابه الشهير **الاستشراق**. فالدراسات الشرقية الإسبانية متفردة حقاً عن غيرها. في البداية علينا أن نذكر أن هذا الحقل من حقول الدراسة حديث في سياق الدراسات الأوروبية: لقد كان ادواردو سافيدرا وخوليان ريبيرا وميغيل آسين بالاثيوس، الذين نعدهم من أوائل الباحثين المهمين في هذا الحقل، على العكس تماماً من المستشرقين في فرنسا وانكلترا وألمانيا خلال القرن الثامن عشر، فاعلين فقط في القرنين التاسع عشر والعشرين - رغم حقيقة كون إسبانيا تملك ماضياً شرقياً غنياً ومئات المخطوطات الأدبية العربية والعبرية (ان لم نقل الآلاف) في

---

(١١٣) قارن: Luce López-Baralt: «Hacia una lectura "mudéjar" de Maqbara,» in: López-Baralt, *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*, pp. 181-209, and «Inesperado encuentro de dos Juanes de la literatura española: Juan Goytisolo y San Juan de la Cruz,» paper presented at: *Escritos sobre Juan Goytisolo: Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo* (Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990), vol. 2, pp. 137-145.

مكتباتها. وعلينا أن نذكر مرة أخرى أننا لم نبحث بعمق أبداً التوجه الشخصي القلق الذي دفع أولئك المستشرقين الإسبان إلى موضوعات دراستهم التي كانت شكلت عناصر مهمة من تاريخهم الوطني؛ لربما تكون الحقيقة الأخيرة مقلقة جداً ولربما يكون الاعتراف بها صعباً مما سيثير القليل من العجب للظهور المتأخر للمستشرقين الإسبان. وحتى المستعرب الإسباني العظيم آسين بالاثيوس يعاني في بعض الأحيان مشكلات مع موضوعه: فهو بسبب كونه قسيساً محافظاً يحاول في العديد من كتبه ان «يضفي الهيبة والاحترام» على الإسلام بافتراض وجود تأثير مسيحي في الصوفيين المسلمين - ومن هنا تجيء عناوين كتبه الإسلام المسيحي *(El Islam cristianizado)* والمعنى المسيحي لعمل الغزالي *(Algazel y su sentido cristiano)*. ولم يشعر هذا الباحث العظيم بالحرية إلا في كتابه الذي ظهر بعد وفاته الشاذلية والنوراتيون *(Sādhiliēs y alumbrados)*، إذ أعطى الأسبقية للتأثير الإسلامي في المذاهب الباطنية المسيحية الارثوذكسية منها والهرطوقية. ولا زال احساس آسين المحتمل بعدم الارتياح والاستغراب مما كان يتكشف له حياً إلى أيامنا هذه: لقد شعرت بالتأثر فعلاً عندما قرأت المقالة الافتتاحية لماريا انخيليس دوران (María Angeles Durán) في كتاب المرأة في الأندلس *(La mujer en al-Andalus)* وصادفني هذا السؤال الذي تطرحه بصدق عن هؤلاء النساء العربيات الاسبانيات هل نكتب نحن هنا «عنهن» أم «عنا؟»[114] لقد طرح هذا السؤال عام ١٩٨٩.

إن من الواضح أن التوصل إلى تفاهم مع ماضي إسبانيا الشرقي، المزروع عميقاً وبصورة عجيبة في الوعي الوطني، هو مهمة معقدة في الحقيقة. وأنا واعية لكوني عالجت هنا القمة الظاهرة من جبل الجليد: إذ ينبغي أن يكون بحث المجال الكامل لتراث الإسلام في الأدب الإسباني، وبالضرورة، مهمة الأجيال القادمة.

---

(١١٤) María Jesus Viguera, ed., *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales* (Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989), p. 14.

المراجع

١ ـ العربية

صاعد الأندلسي، أبو القاسم صاعد بن أحمد. كتاب طبقات الأمم. تحقيق الأب لويس شيخو. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩١٢.

٢ ـ الأجنبية

Books

Alonso, Dámaso. «La Bella de Juan Ruiz, toda problemas.» in: Alonso Dámaso. *De los siglos oscuros al de Oro*. 2ª ed. [Madrid]: Editorial Gredos, [1964].

——. «Poesía arábigoandaluza y poesía gongorina.» in: Alonso Dámaso. *Estudios y ensayos gongorinos*. Madrid: Editorial Gredos, [1960]. (Biblioteca románica hispánica, 2. Estudios y ensayos; 18)

——. *La Poesía de San Juan de la Cruz: Desde esta ladera*. Madrid, 1966.

——. *Primaveras temprana de la literatura europea: Lírica, épica, novela*. Madrid: Guadarrama, [1961]. (Colección Guadarrama de crítica y ensayo; 22)

Anonymous. *The Mirror of Coitus: A Translation and Edition of the Fifteenth-Century Speculum-Century*. Edited by Michael Solomon. Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990. (Medieval Spanish and Medieval Text Series; no. 29)

Arkin, Alexander Ḥabīb. *La Influencia de la exégesis hebrea en los comentarios bíblicos de Fray Luis de León*. Madrid, 1966.

Asín Palacios, Miguel. *La Escatología musulmana en la Divina comedia; Seguida de la Historia y crítica de una Polémica*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1961.

——. «El Símbolo de los siete castillos concéntricos del alma en Santa Teresa y en el Islam.» in: Miguel Asín Palacios. *Huellas del Islam. Santo Tomás de Aquino, Turmeda, Pascal, San Juan de la Cruz*. Madrid: Espasa-Calpe, [1941].

——. «El Símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa.» in: Miguel Asín Palacios. *Šādilíes y alumbrados*. With an introductory Study by Luce López-Baralt. Madrid: Hiperión, 1990.

Bargebuhr, Frederick. *The Alhambra: A Cycle of Studies in the Eleventh Century in Moorish Spain*. Berlin: Walter de Gruyter and Co., 1968.

Cabanelas Rodríguez, Darío. *El Morisco granadino Alonso del Castillo*. Granada, 1965.

Cardaillac, Louis. *Morisques et chrétiens: Un affrontement polémique, 1492-1640*. préface de Fernand Braudel. Paris: Klincksieck, 1977.

Castro, Américo. *La Realidad histórica de España*. Mexico: Editorial Porrúa, 1954. (Biblioteca Porrúa; 4)

Díez Macho, Alejandro. *Mosé Ibn 'Ezra como poeta y preceptista*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1953.

Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les almoravides (711-1110)*. 2ème éd. Leyde: E. J. Brill, 1932. 3 vols.

Duvivier, Roger. *La Genèse de «Cantique spirituel» de Saint Jean de la Croix* Paris: Société d'édition Les Belles Lettres, 1971. (Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège; fasc. 189)

The European Discovery of America: The Southern Voyages, 1492 - 1616. New York, 1974.

Friendländer, Michael. *Essays on the Writings of Abraham Ibn Izra*. London: Trübner and Co., 1887. (Society of Hebrew Literature Publications, Series 2; vol. 4)

Ibn Ezra, Abraham ben Meïr. *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah*. Edited from manuscripts and translated with notes, introductions and indexes by Michael Friendländer. London: Pub. for the Society of Hebrew Literature by N. Trübner, 1873-1877.

García Ballester, Luis. *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*. Madrid: Akal, ©1976-. (Colección Textos)

——. *Medicina, ciencia y minorías marginadas: Los moriscos*. Granada, 1976.

García Gómez, Emilio. *Cinco poetas musulmanes; biografías y estudios*. 2ª ed. [Madrid]: Espasa-Calpe, [1959]. (Colección austral; 513)

—— (ed.). *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*. Barcelona: Barral, 1975.

—— (ed. and tr.). *Poemas arábigoandaluces*. [Madrid]: Espasa-Calpe, [1943].

Gayangos y Arce, Pascual de (ed. and tr.). *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London: Printed for the Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1840-1843. 2 vols.

Godoy y Alcántara, José. *Historia crítica de los falsos cronicones*. Madrid: Impr. de M. Rivadeneyra, 1868.

Gómez Martínez, José Luis. *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica* . Madrid: Gredos, 1975.

González Palencia, Angel. *Historia de la literatura arábigo-española.* Barcelona; Buenos Aires: Editorial Labor, [1945]. (Colección Labor; nos. 164-165. Sección III: Ciencias literarias)

Gonzalo Maeso David. *Manual de historia de la literatura hebrea*. Madrid: Editorial Gredos, [1960].

Goytisolo, Juan. *La Reivindicación del Conde don Julián*. Mexico City, 1970.

Grabar, Oleg. *The Alhambra*. London: Allen Lane, 1978. (Architect and Society)

Hagerty, Miguel José (ed.). *Los libros plúmbeos del Sacromonte*. Madrid: Editora Naciónal, ©1980). (Biblioteca de visionarios, heterodoxos y marginados; 2ª ser., 8)

Heinrichs, Wolfart. *Arabische Dichtung und Griechische Poetik*. Beirut: Deutsche Morgenländ, Ges., Orient-Inst., 1969. (Beiruter Texte und Studien; Bd. 8)

Hitchcock, Richard. *The Kharjas: A Critical Bibliography*. London, 1977.

Hitti, Philip Khuri. *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. New York: Macmillan, 1968.

Kinkade, Richard. «Arabic Mysticism and the *Libro de buen amor.*» in: *Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 80 aniversario*. Barcelona: Ediciones Hispam, ©1974. (Colección Lacetania)

Lewis, Bernard. *The Jews of Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press, ©1984.

Lida de Malkiel, María Rosa. *Dos obras maestras españolas: El "Libro de buen amor" y "La Celestina"*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, [1966]. (Teoría e investigación)

López-Baralt, Luce. *San Juan de la Cruz y el Islam*. [Puerto Rico]: University of Puerto Rico, Colegio de México, 1985.

——. «Sobre el signo astrológico del Arcipreste de Hita.» in: Luce López-Baralt. *Huellas del Islam en la literatura española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Ediciones Hiperión, ©1985. (Libros Hiperión; 86)

——. *Un «Kāma Sūtra» español: El Primer tratado erótico de nuestra lengua (MS. S-2 BRAH Madrid)*. Forthcoming.

—— and Awilda Irizarry. «Dos itinerarios moriscos secretos del siglo XVI: El ms. 774 París y el ms. T-16 RAH.» in: *Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes*. Madrid: Editorial Gredos, ©1985- [1987]. 3 vols.

El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de París. Edición, estudio y glosario por Mercedes Sánchez Alvarez. Madrid: Gredos, ©1982. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 5)

Márquez Villanueva, Francisco. «El Buen amor.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].

——. «Sobre la occidentalidad cultural de España.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].

——. «El Morisco Ricote o la hispana razón de estado.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Personajes y temas del Quijote* Madrid: Taurus, ©1975. (Persiles; 80)

—— «Nuevos arabismos en un posaje del *Libro de buen amor*.» in: Francisco Márquez Villanueva. *Relecciones de literatura medieval*. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad, [1977].

Martínez Ruiz, Juan. *Libro de Buen Amor*. Edited and translated by Raymond S. Willis. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.

Mawlānā Djalāl-od-Dīn Rūmī. *Odes mystiques (Dīvān-e Shams-e Tabrīzī)*. Traduction du persan et notes par Eva de Vitray- Meyerovitch et Moḥammad Mokri. Paris: Klincksieck, 1973. (Collection UNESCO d'œuvres representatives, série persane)

Mazaheri, Aly Akbar. *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Age: XIe au XIIIe siècle*. [Paris]: Hachette, [©1951].

Menéndez y Pelayo, Marcelino. *Estudios de crítica literaria*. 3rd ed. Madrid: Tip. de la «Rev. de arch., bibl. y museos», 1915-. (Colección de escritores castellanos, Criticos)

Menocal, Maria Rosa. *The Arabic Role in Medieval Literary History: A Forgotten Heritage*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1987.

Metlitzki, Dorothee. *The Matter of Araby in Medieval England*. New Haven, CT: Yale University Press, 1977.

Millás y Vallicrosa, José María. *Estudios sobre historia de la ciencia española*. Barcelona, 1949.

——. *Literatura hebraicoespañola*. Barcelona: Labor, 1967.

Monroe, James T. «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Córdoba.» in: Gustave Edmund Von Grünebaum (ed.). *Arabic Poetry: Theory and*

Development. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1973.
Muñoz Sendino, José. *La Escala de Mahoma; Traducción del árabe al castellano, latín y francés ordenada por Alfonso X el Sabio*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales, 1949.
Nykl, Alois Richard. *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours*. Baltimore, MD: [J.H. Furst Company]; Hispanic Society of America, 1946.
Pérès, Henri. *Esplendor de Al-Andalus: La Poesia andaluza en árabe clásico en el siglo XI: Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*. Translated by Mercedes García Arenal. Madrid: Hiperión, 1983.
——. *La Poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle; ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*. 2^ème éd. rev. et corr. Paris: Adrien Maisonneuve, 1953.
Puértolas, Rodríguez. *Arcipreste de Hita*. Madrid, 1978.
Ribera y Tarragó, Julián and Miguel Asín Palacios. *Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta*., Madrid, 1912.
Ríos, Julián. *Larva: Babel de una noche de San Juan*. Barcelona, 1984.
Rivers, Elias L. *Quixotic Scriptures: Essays on the Textuality of Hispanic Literature*. Bloomington, IN: Indiana University Press, ^c1983.
Sachar, Abraham Leon. *A History of the Jews*. 5^th ed., rev. and enl. New York: Knopf, 1965.
Swietlicki, Catherine. *Spanish Christian Cabala: The Works of Luis de León, Santa Teresa de Jesús, and San Juan de la Cruz*. Columbia: University of Missouri Press, 1986.
Thompson, Colin Peter. *The Poet and the Mystic: A Study of the Cántico espiritual of San Juan de la Cruz*. Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1977. (Oxford Modern Languages and Literature Monographs)
Ticknor, George. *Historia de la literatura española*. Madrid: Impr. de la Publicidad, 1881-1885.
Trabulsi, Amjad. *La Critique poétique des arabes: Jusqu'au V^e siècle de l'Hégire (XI^e siècle de J.C.)*. Damascus: Institut français de Damas, 1956.
Vernet Gines, Juan. *Astrologia y astronomia en el Renacimiento: La Revolución copernicana*. Esplugues de Llobregat: Editorial Ariel, [1974]. (Ariel quincenal; 104)
——. *La Cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*. Barcelona: Ariel, ^c1978. (Ariel historia; 14)
——. *Estudios sobre historia de la ciencia medieval*. Barcelona: Universidad, Facultad de Filologia; Bellaterra: Universidad Autónoma de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
——. *Historia de la ciencia española*. Madrid: Instituto de España, Catedra Alfonso X el Sabio, 1975.

Viguera, María Jesús (ed.). *La Mujer en al-Andalus: Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Sevilla; Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1989.

Von Grünebaum, Gustave Edmund. *Kritik und Dichtkunst; Studien zur arabischen Literaturgeschichte*. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1955.

Zinberg, Israel. *A History of Jewish Literature*. Translated and edited by Bernard Martin. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, [1972-]. 2 vols.

Periodicals

Alonso, Dámaso. «Cancioncillas "de amigo" mozárabes.» *Revista de Filología Española*: vol. 33, 1949.

Armistead, S. «Pet Theories and Paper Tigers: Trouble with the *Kharjas*.» *La Corónica*: vol. 14, 1985.

Asín Palacios, Miguel. «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz.» *Al-Andalus*: vol. 1, 1933.

Continente, José Manuel. «*El Kitab al-siḥr wa'l-shi'r* de Ibn al-Jaṭīb.» *Al-Andalus*: vol. 38, 1973.

——. «Notas sobre la poesía amorosa de Ibn 'Abd Rabbihi.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.

García Gómez, Emilio. «El Frío de las joyas.» *Al-Andalus*: vol. 14, 1949.

Harvey, Leonard Patrick. «Castilian Mancebo as a Calque of Arabic 'Abd, or How El Mancebo de Arévalo Got His Name.» *Modern Philology*: vol. 65, 1967.

——. «Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge.» *Al-Andalus*: vol. 23, 1958.

——. «Yüse Banegas: Un moro noble en Granada bajo los reyes católicos.» *Al-Andalus*: vol. 21, 1956.

Hernández, Mario. «Huellas árabes en el Diván del Tamarit.» *Insula*: vol. 370, 1977.

Hitchcock, Richard. «The Interpretation of Romance Words in Arabic Texts: Theory and Practice.» *La Corónica*: vol. 13, 1985.

——. «Some Doubts about the Reconstruction of the *Kharjas*.» *Bulletin of Hispanic Studies*: vol. 50, 1973.

Hoenerbach, Wilhelm. «Notas para una caracterización de Wallāda.» *Al-Andalus*: vol. 36, 1971.

Lida de Malkiel, María Rosa. «Notas para la interpretación, influencias,

fuentes y texto del *Libro de buen amor.*» *Revista de Filología Hispánica*: vol. 2, 1940.

Lopéz-Baralt, Luce. «La Angustia secreta del exilio: El Testimonio de un morisco de Túnez.» *Hispanic Review*: vol. 50, 1987.

——. «Juan Ruiz y el Seyj Nefzāwī "elogian" a la dueña chica.» *La Torre*: vol. 1, new serial numbering, 1987.

——. «Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús.» *Nueva Revista de Filología Hispánica*: vol. 30, 1981.

Millás y Vallicrosa, José María. «Probable influencia de la poesía sagrada hebraicoespañola en la poesía de Fray Luis de León.» *Sefarad:* vol. 15, 1955.

Nwyia, P. «Textes inédits d'Abu-l-Hasan al-Nuri.» *Mélanges de l'Université Saint Joseph*: vol. 44.

Nykl, Alois Richard. «Aljamiado Literature: El Rrekontamiento del Rrey Alisandere.» *Revue hispanique*: vol. 172, 1929.

Rey, Eusebio. «La Polémica suscitada por Américo Castro.» *Razón y Fe:* vol. 157, 1959.

Rubiera Mata, María Jesús. «Poemas de Ibn al-Ŷabbāb en la Alhambra.» *Al-Andalus*: vol. 35, 1970.

Stern, Samuel Miklos. «Les Vers finaux en espagnol dans las muwaššaḥs hispano-hébraïques: Une contribution à l'histoire du muwaššaḥ et à l'étude du vieux dialecte espagnol "mozarabe".» *Al-Andalus*: vol. 13, 1948.

Conferences

Harvey, Leonard Patrick. «El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada.» Paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca.* Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3)

Hegyi, Ottmar. «El Uso del alfabeto árabe por minorías musulmanas y otros aspectos de la literatura aljamiado, resultantes de circunstancias históricas y sociales análogas.» Paper presented at: *Actas del Coloquio Internacional sobre literatura aljamiada y morisca.* Edited by Alvaro Galmés de Fuentes. Madrid: Gredos, 1978. (Colección de literatura española aljamiado-morisca; 3)

Sáez, Emilio and José Trenchs. «Juan Ruiz de Cisneros (1925/1926- 1351/1352), auor del *Buen amor.*» Paper presented at: *Actas del I Congreso Internacional sobre el Acripreste de Hita.* Edited by M. Criado del Val. Barcelona, 1973.

López-Baralt, Luce. «Inesperado encuentro de dos Juanes de la literatura española: Juan Goytisolo y San Juan de la Cruz.» Paper presented at: *Escritos sobre Juan Goytisolo: Actas del II Seminario Internacional sobre la obra de Juan Goytisolo.* Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1990.

Theses

Narváez, María Teresa. «En Defensa del Mancebo de Arévalo.» (M.A. Thesis, University of Puerto Rico).

——. «La "Tafsira" del Mancebo de Arévalo: Edición y estudio del Texto.» (Unpublished Doctoral Dissertation, Río Piedras, Puerto Rico, 1988).

الموسيقى

الموسيقى في الأندلس
(دراسة شاملة)

أوين رايت[*]

من الخير أن نبدأ باستعراض المصادر عند النظر في طبيعة الموسيقى الأندلسية وتاريخها والبحث في تأثيرها المحتمل في أوروبا المسيحية، سواء في مجال الآلات أو الذخيرة أو البنى أو المفهومات الموسيقية. كما يجب التسليم منذ البدء بأن المشهد محكومٌ بالحقيقة الدامغة أن الموسيقى نفسها لا يمكن استعادتها إلى الحياة. فالأساس في كل دراسة لموسيقى أوروبا القروسطية هو تلك المجموعة الكبيرة مما تخلّف من المدوّنات الموسيقية، على ما يحيطها من مصاعب التفسير. لكن الأمر في الأندلس والشرق الأوسط على النقيض من ذلك، إذ لا توجد مجموعة مشابهة من المدوّنات الموسيقية. فتناقل الذخيرة الموسيقية عن طريق السماع وحسب كان يعني أن أساليب التدوين الموسيقي، حتى لو كانت معروفة لدى المنظّرين، فإنها كانت عند العازفين زيادة لا ضرورة لها، لذلك ليس بين أيدينا اليوم تسجيل لتلك المدوّنات. ولا شك في أن بعض الآثار المشروعة يمكن استخلاصها اليوم مما ورثه المغرب من تقاليد، ولكن من العبث أن ننظر إلى تلك التقاليد الموسيقية، كما لو كانت محفوظة وراء زجاج معرض، تمثل عيّنات من الموسيقى الأندلسية التي سبقتها بخمسة قرون أو أكثر. لذا تكون المادة التي تستقى منها النتائج ثانوية بالأساس، وتقع في ثلاثة صنوف عامة: وثائقية ـ منها تاريخية وأدبية، بل بعضها قانونية تتناول شؤون الموسيقى والموسيقيين أو تذكرهم عرضاً؛ ولغوية ـ تشمل المفردات الموسيقية، بما في ذلك الكلمات العربية التي دخلت اللغات الأوروبية؛ وصُوَرية ـ تشمل الرسوم والنقوش التي تصوّر الآلات والأنشطة الموسيقية.

(*) أوين رايت (Owen Wright): معيد في كلية الدراسات الشرقية والافريقية في جامعة لندن في قسم اللغة العربية.

قام بترجمة هذا الفصل عبد الواحد لؤلؤة.

ولا مفرّ أن تكون الكلمة المكتوبة، وهي مصدرنا الرئيس، ذات أهمية خاصة، لأنها تنطوي على إشارات إلى الموسيقى في كتب الأدب والتاريخ. أما ما يوازي ذلك (لكنه مختلف تماماً) من تاريخ الموسيقى في مراجع الشرق الأوسط، فإنه ثانوي القيمة أساساً، على ما في تلك المراجع من أهمية. فالبحث عن المسائل التقنية يدفعنا أولاً إلى الكتب النظرية الكبرى التي أنتجها أعلام مثل الكندي (ت حوالى عام ٢٥٢هـ/ ٨٦٦م) والفارابي (ت حوالى عام ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) وابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ/ ٩٨٠ ـ ١٠٣٧م) وصفي الدين الأرموي (ت ٦٩٣هـ/ ١٢٩٤م). أما عن أخبار الذخيرة الموسيقية وتناقلها وعن السياق الاجتماعي، فنحن نغترف من المعين الثرّ في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (٢٨٤ ـ ٣٥٦هـ/ ٨٩٧ ـ ٩٦٧م). أما عن الأندلس، فكل ما لدينا في الواقع هو معلومات متناثرة وعرضية. ولا شك أن بعض الكتب النظرية كانت موجودة ـ مثل كتاب ابن باجّة (ت عام ٥٣٣هـ/ ١١٣٩م) الذي يقال إنه كان يضاهي كتاب الفارابي الشهير، كتاب الموسيقى الكبير. ولكن، إذا استثنينا فصلين من موسوعة التيفاشي التي صنّفها في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، وهو مما سنعرض له، فإن بضعة الكتب الأخرى متأخرة في الزمن، مختصرة، ولا تقدم الكثير من المعلومات[1].

إزاء مثل هذه المصادر الضئيلة، لا يُستغرب أن يكون ما نعرفه عن تاريخ الموسيقى الأندلسية في بواكيرها أشبه بالعدم. إذ لا يمكن الوصول إلى أجوبة محدّدة عن عدد من المسائل الأساس، مما يخص تطوّر تلك الموسيقى في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، بل إلى افتراضات وحسب. فبالنظر إلى التركيبة العرقية لأول موجة من المستوطنين المسلمين، يودّ المرء لو يعرف، مثلاً، إن كانت طرائق البربر ذات أثر، أو إن كانت السيادة في تلك المرحلة المبكرة للثقافة العربية الأكثر صفاء، مما تمثّل في استقدام مختلف الموسيقيين من الحجاز. ويتصل بذلك مسألة السرعة التي تمّ بها

---

(١) يمكن الرجوع إلى قائمة ذات حواشٍ في: Mahmoud Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés (Paris: Sindbad, 1980), pp. 181-182.

كما توجد مراجع مفصلة في كتاب: Henry George Farmer, *The Sources of Arabian Music: An Annotated Bibliography of Arabic Manuscripts Which Deal with the Theory, Practice, and History of Arabian Music* (Bearsden, Scotland: Issued Privately by the Author, 1940); 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), and Amnon Shiloah, *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900): Descriptive Catalogue of Manuscripts in Libraries of Europe and the U.S.A.*, International Inventory of Musical Sources, B; 10 (Müchen: G. Henle Verlag, ©1979).

كما يوجد استعراض لمواد المنمنمات الإسلامية (مع بعض الأمثلة من اسبانيا) في كتاب: Henry George Farmer, *Islam*, Musikgeschichte in Bildern. Band III: Musik des Mittelalters und der Renaissance; Lieferung 2 (Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1976).

اقتباس تراث الموسيقى الرفيعة الناشىء في المدينة، مما تسبّب في بعض الانشقاق الأولي بين تقاليد الغناء الشعبي السابقة وموسيقى البلاط. والمسألة الأعم التي قد تكون أكثر أهمية، هي مدى وسرعة التبادل الثقافي بين الجماعات المهاجرة وأهل البلاد الأصليين الأكثر عدداً (والمختلطين عرقياً كذلك) سواء كانوا مسيحيين أو ممن دخلوا في الإسلام.

وفي النصف الأول من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي يبدو أن الصورة بدأت تغدو أكثر وضوحاً، بما يخص موسيقى البلاط في الأقل، إذ لمع فيها نجم أبي الحسن علي بن نافع الملقّب بزرياب. ولكن على الرغم من مختلف التجديدات المنسوبة إليه ومع شهرة منزلته في البلاط، فإن أهمية إنجازه يصعب تحديدها. لقد رضي الباحثون العرب والغربيون على السواء بالتفصيلات الكاملة على أنها الوصف المعتمد الذي أورده المقّري (٩٨٦ ـ ١٠٤١هـ/١٥٧٨ ـ ١٦٣٢م) الذي أخذه بدوره عن المؤرخ ابن حيّان (٣٧٧ ـ ٤٦٩هـ/٩٨٧ ـ ١٠٧٦م) ونفترض أنه نقله حرفياً[٢]. لكن ابن حيّان كان يكتب بعد عهد زرياب بفترة غير قصيرة من الزمان، لذا يكون من الحكمة أن ننظر إلى روايته في بعض وجوهها على أنها تقع في باب التمثيل أكثر من كونها سرد حقائق.

ويمكن تلخيص سيرة زرياب مما رواه المقّري نقلاً عن ابن حيّان كما يلي: فبعد أن جرّ على نفسه غيرة أستاذه الشهير إسحاق الموصلي (١٥٠ ـ ٢٣٥هـ/٧٦٧ ـ ٨٥٠م) نتيجة ظهوره الرائع في أول ما قدّم من عزف على العود بين يدي هارون الرشيد (حكم بين ١٧٠ و١٩٣هـ/٧٨٦ و٨٠٩م) اضطر للخروج من بغداد والبحث عن نصيبه في بلاد أخرى. وعندما وصل إلى شمال إفريقيا تلقّى دعوة من البلاط الأموي في قرطبة، وهناك سرعان ما اشتهر بوصفه أمهر عازف ومعلّم في زمانه، إضافة إلى كونه مرجعاً في الذوق بقي أثره في مجالات الملبس وقَصّة الشعر وحتى في شؤون الطبخ. وبعد أن أصاب نجاحاً مادياً وفنيّاً، راح يعلّم، إلى جانب أولاده، كثيراً من التلامذة الأكفاء الذين عاشوا من بعده ليُديموا وينشروا أسلوبه الموسيقي المتميّز وذخيرته الغنائية[٣].

---

(٢) أبو العباس أحمد بن محمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق محسن مهدي (بيروت، ١٩٦٨)، ج ٣، ص ١٢٢ ـ ١٢٣. ولا يذكر ابن حيان بالاسم هنا، بل تتصدر الفقرة الطويلة بعبارة: «قال في المقتبس».

(٣) لا يرد ذكر لتاريخ الولادة أو الوفاة، كما لا ذكر لذلك عند: Henry George Farmer, «Ziryâb,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, 1st ed., supp.

بينما يذكر محسن مهدي (المصدر نفسه، ج ٣، الهامش رقم (١٢٢))، اعتماداً على المقتبس أن زرياب توفي قبل وفاة عبد الرحمن الثاني بأربعين يوماً (ولو أن التاريخ المذكور هو سنة ٢٣٨هـ وليس ٢٣٧هـ).

ولا يبدو من النظرة الأولى ما هو متناقض أو غير مترابط في رواية ابن حيّان؛ وقد نضيف أن أهمية زرياب التاريخية كانت ما تزال موضع احترام في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي عند التيفاشي الذي يقول إنه أدخل أسلوباً ظل سائداً حتى القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي[٤]. ولكن، عند إمعان النظر يبدو الكثير مما قيل عن زرياب لا يرقى إلى مستوى الإقناع. ومن ذلك أن ظروف ما يفترض أنه قد جرى بينه وبين إسحاق الموصلي تبدو على شيء من الغرابة، إن لم نقل أكثر من ذلك؛ إذ يُراد لنا أن نعتقد بأن إسحاق قد أجفل وفزع لدى اكتشاف مستوى زرياب في العَزْف. غير أنه يصعب أن نصدق بأن إسحاق كان غافلاً إلى هذا الحد عمّا لدى تلميذه من مواهب عالية قد تجعل منه منافساً محتملاً، أو أن زرياب أراد أن يخفي موهبته (بل تحسيناته الفنيّة على العود) وأقام على ذلك مدّة طويلة، ولو أنه قد جاء إلى إسحاق بعد أن كان قد درس على والده إبراهيم الموصلي. والتفسير اللاحق هو الذي يقدّمه النص، ومفاده أن هارون الرشيد قد عَذَر إسحاق لعدم تقديمه زرياب من قبل، لسبب قَبِله الرشيد أن زرياب كان قد أخفى تلك المواهب عن أستاذه. ولكن، ليس من الغريب، ألا نجد دافعاً يسوّغ مثل ذلك التصرّف الغريب. ومما يقوّي الشك في الحكاية كلها ما لجأ إليه إسحاق في آخر الأمر، في سياق تفسير اختفاء زرياب، من أن وحياً قد نزل عليه من قوى خارقة كان قد نزل مثله على أبيه إبراهيم - وهو ما يورده نص المقّري صراحة في موضع آخر.

ويزداد الشك حدّة في وجود أحدوثة مشابهة يرويها عنه ابن عبد ربه (٢٤٦ - ٣٢٨هـ/ ٨٦٠ - ٩٤٠م) بما يقرب من قرن من الزمان قبل رواية ابن حيّان[٥]. وهنا يواجهنا لبّ الموضوع نفسه: عزف على العود يثير غضباً يؤدي إلى تبليغ العازف بوجوب الفرار أو مواجهة الموت. لكن ابن عبد ربّه لا يذكر أن تهديد زرياب قد صدر عن أستاذه، بل عن أحد أنصار الموسيقى، هو الأغلبي زيادة الله (٢٠١ - ٢٢٣هـ/ ٨١٧ - ٨٣٨م). غير أن هذا الرجل والحكاية كلّها لا وجود لهما أبداً في

(٤) محمد بن تاويت الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس،» الأبحاث (الجامعة الأميركية في بيروت)، السنة ٢١، الأعداد ٢ - ٤ (١٩٦٨)، ص ١١٤ - ١١٥. يصفه التيفاشي بصفة «الإمام المقدّم»، ويقول إنه «جاء بما لم تعهده الأسماع، واتخذت طريقته مسلكاً ونُسي غيرها». وباستثناء الإشارة إلى أنه كان غلاماً لإسحق الموصلي وأنه وصل الأندلس ودخل بلاط عبد الرحمن الثاني لا نجد معلومات أخرى. وتوجد ترجمة للفصلين اللذين أوردهما الطنجي للتيفاشي في: Benjamin M. Liu and James T. Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, University of California Publications, Modern Philology; vol. 125 (Berkeley, CA: University of California Press, 1989), pp. 36-44.

(٥) أبو عمر احمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق احمد أمين [وآخرون]، ٧ ج (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ - ١٩٦٧)، ج ٤، ص ٣٤.

رواية ابن حيّان، مما قد يدفعنا إلى القول إن ذلك اختلاق بارع أُقحم على النص. وقد نلمس ما يزيد في دعم هذا التفسير في وجود مرحلة وسطى من تطوّر الحكاية، يقدمها ابن القوطية (ت عام ٣٦٧هـ/٩٧٧م) فيها خبر قصير عن أحوال زرياب والدافع إلى ما لحقه من استياء القصر، ويجعل مكان انتقاله الحاسم بغداد نفسها(٦). فهنا لا يوجد ذكر لهارون الرشيد: إذ يُقال لنا إن زرياب كان أثيراً عند الأمين (١٩٣ ـ ١٩٨هـ/ ٨٠٩ ـ ٨١٣م) لكنه جلب على نفسه عداوة أخيه المأمون (١٩٨ ـ ٢١٨هـ/ ٨١٣ ـ ٨٣٣م)، فلما توفي الأمين هرب زرياب إلى الأندلس. وبالنظر إلى تاريخ هذه الصيغة من تغيّر موقع الرواية تبدو حكاية ما جرى بين الرشيد وإسحاق تلفيقاً لاحقاً، لذلك لا نجد ذكراً لها في هذا السياق. كما لا يوجد ذِكرٌ لأيٍّ من هاتين الحكايتين في صيغة ابن عبد ربّه الأصلية، حيث ترد القصة في إطار من المعلومات الفجّة قوامها أن زرياب كان مولى وتلميذاً لإبراهيم الموصلي وأنه قد رحل بعد ذلك إلى بلاط عبد الرحمن الثاني (٢٠٦ ـ ٢٣٧هـ/ ٨٢٢ ـ ٨٥٢م)(٧). وفي ضوء ما تقدم لا يدهشنا ألا نجد ذِكراً لزرياب في **كتاب الأغاني**، وهو أهم المصادر عن سيرة حياة إسحاق.

إن الإشارة إلى مثل هذه التغييرات والإضافات المحتملة على رواية سابقة أوردها المقّري لا تنطوي بحال على القول بانعدام الأساس التاريخي لما يُعزى إلى زرياب من أهمية كبرى، بوصفه عازفاً ومُعلّماً ومؤسس مستويات ثقافية. ولكن إذا وضعنا جانباً العناصر الأدبية الواضحة في الرواية ونظرنا في المسائل التقنيّة، وجدنا كذلك أن التجديدات الموسيقية المحدّدة التي تعزى إلى زرياب لا يمكن قبولها كلها من دون تمحيص ونقد. فالتغييرات التي يُقال إنه قد أدخلها على بنية العود، مثلاً، لا تقتصر على استعمال خشب أرقّ لزيادة الطنين، بل تمتد إلى بدائل غير مألوفة في المواد المختارة للمضرب والأوتار: فقد استبدل المضرب الخشبي السابق بريشة من قوادم النسر، كما صنع الوترين العلويّين من الحرير (الذي لم يعد يُصنع بالطريقة التقليدية)، وصنع الوترين السفليّين من أمعاء شبل الأسد. فلربما كانت حياة الغاب موفورة في ذلك الزمان، ولكن يصعب التصوّر أن مثل تلك السلع كانت سهلة المنال حتى بالنسبة لأصحاب الذوق النفيس. ومع ذلك، إذا كانت التفصيلات تستعصي على

---

(٦) J. M. Nichols, «The History of the Conquest of al-Andalus by *Ibn al-Qutīya the Cordovan: Translation and Study,*» (Ph. D. Dissertation, Chapel Hill, University of North Carolina, 1975), pp. 148-150.

أنا مدين للأستاذ ف. القيسي للفته نظري إلى هذا المصدر.

(٧) انظر: Farmer, «Ziryāb,»

حيث يعرض فارمر رواية مركبة من كتابي المقري وابن عبد ربه ولا يذكر ابن القوطية مع أنه يرد في قائمة المراجع.

التصديق فإننا قد نقبل بما تقوم عليه من فكرة التحرّك نحو التحسينات التي توفّر زيادة في النّغميّة والدوام، بل الأكثر من ذلك، بلوغ مزيد من الرهافة الفنيّة.

ويُعزى إلى زرياب كذلك إضافة وتر خامس إلى العود. لكننا لا نجد جواباً عن السؤال المباشر حول ما كان لذلك التجديد من فائدة عملية. ولا يبدو مطلقاً أن القصد كان توسيع المجال الصوتي للآلة، وهو من بعض أسباب مثل هذه الإضافات، لأن هذا الوتر قد أضيف في الوسط. وحيث إنه لم يرد ذِكرٌ لأي تغيّر في التوافق اللحني ليناسب هذا الوتر الدخيل يغدو من الصعب أن نرى كيف ساعد ذلك في تقوية الكفاءة اللحنية للآلة. لكن الذي يُشار إليه هنا هو لون هذا الوتر (الأحمر) الذي يرمز إلى النفس. وفي هذا تطوير لإدخال الموسيقى في نظام الكون، وهو ما كان الكندي في المشرق يتوسّع فيه في الحقبة نفسها، ويعبّر عنه بالإشارة إلى أوتار العود الأربعة، التي ترتبط بها مختلف أنواع القواعد الرباعية. وهكذا يكون للوتر الخامس مضمون فكري رمزي صرف يكمل ما يعادله من رموز الألوان في نظرية الأمزجة الأربعة في الكيان البشري التي تناظرها أوتار العود الأربعة[٨].

وقد يقال كذلك إن أهمية زرياب نفسه رمزية بالدرجة الأولى. فهو بحسب هذا الرأي يمثل إدخال نوع من التراث وتأسيسه ونشره بطريقة تؤكد المساواة الثقافية الناشئة بين قرطبة وبغداد وما يصاحبها من ثقة متزايدة بالنفس ـ حتى لو كان ذلك ما يزال يجري التعبير عنه جزئياً بمقارنات مقنّعة مع المشرق. ولنا أن نراه عند قدومه يغطّي على قَلَم المغنّية وأمثالها من الموهوبين الذين كانوا يمثلون تراث المدينة المشرقي في صيغته الأموية المبكّرة[٩]. ولا يقتصر ما يمثّله زرياب على إدخال الأسلوب البغدادي السائر، بل إنه يوحي بالتعادل مع المشرق، أو حتى باحتمال التفوّق عليه، لأنه يظهر كمن كان بمقدوره أن يتفوّق على أبرز ممثلي المدرسة العباسية المبكّرة. أما ما

---

(٨) لمزيد من التفاصيل، انظر: Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, pp. 110-113, فهو يشير إلى أن الوتر الخامس في الوسط لا يمكن أن يوسّع مدى الصوت، ويرى أن توافق الألحان قد «احتُضن» في نمط الأوتار الأربعة على شكل C-A-D-G. لكن هذا غير محتمل. فلو صحّ أن توافقاً مشرقياً قد أُدخل فعلاً (على يد زرياب أو غيره) لكان ذلك على نمط أرباع متصاعدة: D-G-c-f. وهذا هو النمط الذي يذكره التيفاشي بما يخص ابن باجّه (مع بعض التنويعات على الوتر الأدنى: انظر: الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس،» ص ١١٥). وليس من الضروري أن يكون وتر زرياب الخامس يمثل فكرة من حيث الأساس. بل الاحتمال الأكثر أنه يجب أن يُعدّ إعادة تفسير رمزي لوتر خامس حقيقي أضيف فوق وتر الطبقة الأعلى إما لتقويته (حسب رأي التيفاشي) لأنه الخطوة الأولى نحو إدخال النغم المزدوج الذي غدا اليوم قياسياً، أو لزيادة ربع آخر لتسهيل توسيع المدى إلى ثُمانيَّتين كاملتين.

(٩) ولو أنها من أصل إسباني (باسكي) كما يرد في: المقري، **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، ج ٣، ص ١٤٠، مما يجعل من الممكن النظر إليها على أنها مزيج من التوهج المشرقي والموهبة الغربية.

يُعزى إليه من تجديدات أدخلها في كونه حكَماً في الذوق في المأكل والملبس فإنها تجري بموازاة تحسيناته التقنيّة في العود، مما يصوّر الازدهار المادي المتزايد، والتنامي في شؤون الحياة في قرطبة في عهد عبد الرحمن الثاني. وأخيراً، ينطوي صيت زرياب، بوصفه معلّماً اشتهر بتطوير طرائق جديدة في التمرين الصوتي، على أنه كان يشجّع الإقبال على التعلّم، وبذلك يزيد في نشر التراث إلى أبعد من الحدود المباشرة لدائرة أسرة الموسيقي نفسه.

وهكذا يبدو أن الكثير من التجديدات التي تُعزى إلى زرياب إما مبالغ فيها أو أنها من نسيج الوهم، على أهميتها في الإشارة إلى توكيد الذات ثقافياً. وثمة واحدة من تلك الظواهر التي لم نتعرّض لها بعد، تشير إلى تطوّر تاريخي أصيل (مع احتمال كونها قد نشأت في وقت متأخر) وهي ظاهرة «النّوبة» تلك المتوالية التي ما تزال تميز تقاليد الغناء القديم في المغرب. وبما أن ابن حيّان لا يستعمل الكلمة في هذا السياق، يغدو من الأدق أن نتكلم عن «بادرة النوبة» عند الحديث عن زرياب. وتتألف النوبة من تتابع تقليدي يتميز بالتصاعد من القطع البطيئة في البداية (النشيد، الذي تحرّف في الإسبانية إلى «آناشير» ثم إلى «بسيط») ليصل أخيراً إلى القطع السريعة («المحرّكات» التي تتبعها «الأزجال»)، وتحتفظ «النّوبة» الحديثة بالخطة الأساس نفسها، ولو أنها قد أصبحت أكثر تعقيداً[١٠]. ومهما يكن تاريخ تَبلور هذا الشكل، فالواضح أن التصاعد العام من البطيء إلى السريع هو ميزة قديمة، وأن بعض الخصائص يمكن أن يردّ إلى ما كان متّبعاً في أوائل العصر العباسي. وهكذا نجد أن تتابع «النشيد، البسيط» يرد ذِكرُه عند إسحاق الموصلي أستاذ زرياب[١١]، ولو أنه لا يظهر في شكل نمطين مختلفين من الغناء بل في شكل مقطعين متناقضين في الأغنية نفسها. ويذكر الحسن بن عليّ الكاتب (أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الخامس الهجري/ أوائل القرن العاشر ـ الحادي عشر الميلادي) الانتقال من نمط إلى آخر في صُلب الأغنية نفسها، مما يدل على أن ذلك كان هو الأسلوب المتّبع في نهاية القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)[١٢]. وإلى جانب إشارته إلى هذه المتوالية بالذات يذكر

(١٠) لمزيد من التفاصيل حول التنويعات الإقليمية الرئيسية، انظر: Guettat, Ibid., pp. 193-231.

(١١) أبو الفرج علي بن الحسين الأصبهاني، كتاب الأغاني، ٢٤ ج (القاهرة: دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤)، ج ٥، ص ٤٢٧.

(١٢) الحسن بن أحمد بن علي الكاتب، كمال أدب الغناء، مراجعة محمود أحمد الحفني؛ تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، المكتبة العربية؛ ١٦٨ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥)، ص ٢٨، والترجمة الفرنسية: Al-Ḥasan Ibn Aḥmad Ibn Alī al-Kātib, *La Perfection des connaissances musicales*, traduction et commentaire d'un traité de musique arabe du XIe siècle par Amnon Shiloah, bibliothèque d'études islamiques; t. 5 (Paris: P. Geuthner, [1972]), pp. 55-56.

الحسن أيضاً أن البداية يجب أن تكون بطيئة في «النشيد» أو «الاستهلال» (ويختلف الاستهلال عن النشيد بكونه يقوم على أجزاء من النص أصغر، قد لا تزيد عن كلمة واحدة - وقد يسّعُنا القول إن ذلك يعطي المغنّي فرصة ليُظهر قدرته على الارتجال) - وعلى النقيض من ذلك، تأتي الأوزان السريعة مثل الرَّمَل والهَزَج عند نهاية الغناء(١٣).

ومع أننا لا نمتلك وصفاً مفصلاً للمتوالية جميعها، ولا نجد ذكراً للنوبة بعينها، فإن التشابه النمطي بين الاثنتين واضح. وما لم نفترض أن الأندلس قد شهدت قبل غيرها بكثير تَبَلْورَ النّوبة في شكل متوالية تتكوّن من عدد معيّن من الحركات، لكل حركة منها خصائص موسيقية (وقد تكون خصائص نصّية كذلك)، فقد يصعب القول إنها قد بلغت شكلاً ثابتاً معروفاً قبل القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي. إن أقدم أوصاف النّوبة في ذلك الزمان يوجد في كتاب أحمد بن يوسف التيفاشي (٥٨٠ - ٦٥١هـ/ ١١٨٤ - ١٢٥٣م) الذي لا يذكرُ «المحرّكات» و«الأهزاج» مما يُنسب إلى زرياب، بل «الموشّحات» و«الأزجال» أي أنماط الغناء التي تقوم على المقاطع الشعرية التي ظهرت على أكثر احتمال في القرن الثالث - الرابع الهجري/التاسع - العاشر الميلادي(١٤). ولا بد لنا أن نفترض أن إدخال هذه الأشكال الجديدة ما لبث أن أزاح الأشكال القديمة التي كانت موجودة في بنية النّوبة؛ أو أنه بعد أن دخلت هذه الأشكال في نمط أوّلي من تتابع القطع البطيئة نحو السريعة أُهمِلت الأشكال الأخرى مما أتاح للنّوبة أن تَبرُز كياناً مُستقِرّاً.

يقول التيفاشي إن النوبة تتكون من تتابع قوامه نشيد وصوت وموشح وزجل، والنشيد يتضمن الاستهلال، لكن الصوت يخلو منه(١٥). والتيفاشي، الذي يمتلك

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦/١٧٦؛ ٨٢ - ٨٣/١٢٨ - ١٢٩.

(١٤) حول العلاقة بين الموسيقى والشعر في الموشح وهو أحدث ما صدر عن الموضوع، انظر: Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts* ففي ص ٨ - ٩ يورد المؤلفان نظرية مفادها أن الموشح مشتق من الزجل. يتابع مونرو ذلك في: James T. Monroe, «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaḥa*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry,» *Oral Tradition*, vol. 4, nos. 1-2 (1989), pp. 38-64.

وهي دراسة تحاول (مثل هذا الفصل) الوصول إلى صورة واضحة من نُتَف من النصوص غير مترابطة ولا مشجعة. ولو أمكن قبول نتائج تلك الدراسة لأمكن القول إن ظهور الزجل يجب أن يكون سابقاً في التاريخ. ولا أجد ما يقنع كثيراً في اقتراح د. إحسان عباس أن «التنويع في الألحان» في النوبة قد يكون أحد أسباب ظهور الموشح. انظر: إحسان عباس، «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس،» الأبحاث، العدد ١٦ (١٩٦٣)، ص ١٠ و١٣.

(١٥) تكون النوبة الغربية على النقيض من النوبة المشرقية لأنها تتكون من خمس حركات: قول - غَزَل - ترانا [كذا] - زمناه (؟) - قول ديغار. انظر: الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس،» =

حسّاً بأساليب الأقاليم المختلفة وإدراكاً واضحاً بما هو قديم أو مُحدث، يرى أن أول حركتين تمثلان أقدم طبقة من الموسيقى الأندلسية في عصره، وهو يحرص عموماً على توكيد اللبّ القديم في ذلك التراث، ويضعه قُبالة التراث المشرقي، الذي ينعى عليه انغماسه الشديد في الأنماط والأساليب الفارسية بحيث أصبح المغنون غير قادرين عموماً على أداء المقطوعات من قديم الموروث العربي. ويقال إنهم في الواقع كانوا عاجزين عن لفظ الكلام العربي بصورة صحيحة، وحتى عندما كانوا يستطيعون معالجة النص فإنهم كانوا غير قادرين على أدائه غناءً بالأسلوب القديم الأكثر تعقيداً، كما تنطوي عليه الإشارة[١٦]. والاختلافات بين الشرق والغرب في القدرة على أداء الأغاني القديمة (أو نصوص الأغاني) تقابلها (وقد تزيد فيها) اختلافات عادات التلحين؛ وهنا نجد التيفاشي ثانية يؤكد صفة الحداثة في أساليب التأليف والتلحين (طرائق التلحين) في المشرق. ومع أن من المؤسف ألا نجد تفصيلات فنّية عن ذلك، إلاّ أن التيفاشي يشير بوضوح إلى تطوّر أنساق لحنيّة مختلفة بين المشرق والغرب في أيامه. أما نسق المشارقة، فإنه يحمل في اسمه دليلاً واضحاً على دخول العناصر الفارسية، وقد انتظم في مجموعتين من ١٢ و٦ أوزان نغمية أو «مقامات» سوف تكتسب شكلها الرسمي في أوصاف القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي كما عرضها صفي الدين الأرموي[١٧]، وكما سبقت الإشارة إليها في كتابات المشارقة السابقين[١٨].

أما عن ألحان الغرب فإن التيفاشي لا يذكر أكثر من أربعة مقامات هي:

= ص ٩٧. وسوف تختصر هذه لاحقاً إلى أربع حركات، إذ تندمج الحركتان الأخيرتان في واحدة باسم «فيرودشت». وقد نلاحظ أيضاً أن النوبة المشرقية، كما يصفها المنظّرون، لا تكشف عن انتقال واضح من البطيء إلى السريع.

(١٦) «فأما أنهم يغنّون في شيء من الأشعار العصرية الأعجمية أو العربية والدوبيت بغناء قديم وعمل كبير فذلك أيضاً معدوم عندهم». المصدر نفسه.

(١٧) صفي الدين عبد المنعم الأرموي البغدادي: كتاب الأدوار، والرسالة الشرفية، حيث يقدم تعريفات لهذه المقامات. الترجمة الفرنسية: Rodolphe d'Erlanger, *La Musique arabe*, 6 vols. (Paris: Geuthner, 1930-1959), vol. 3.

وإذ تختلف تسمية المقامات عند التيفاشي قليلاً عن أسمائها عند صفي الدين، لنا أن نعزو ذلك إلى درجة في الاختلافات المحلية في التراث المشرقي في هذه الفترة.

(١٨) Kay Kā'ūs, *Qābūs-nāma*, edited by R. Levy, E. W. J. Gibb Memorial Series, New Series; 18 (London, 1951), pp. 112-113; Niẓāmī (Johann Christoph Bürgel, *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam* (New York: New York University Press, 1988), p. 97).

واحد أو اثنان ذكرهما ابن سينا.

«الخَسْراوني» و«المُطَلق» و«المزموم» و«المجنَّب»[١٩]. ويمكن أن نجد بقايا من هذه التسميات في رسائل نظرية مشرقية لاحقة، ولكن من الواضح أنها ينظر إليها في تلك الكتابات على أنها أوزان هامشية وقديمة[٢٠]. وثمة إشارات أخرى تدعم رأي التيفاشي بأن التراث الذي تتصل به هذه التسميات أكثر عراقة من التراث المشرقي. ويوجد ذلك في كتاب الحَسَن الذي يشير إلى ثلاثة من تلك المقامات ويقول إن اثنين منها، على ما طرأ عليها من تجديدات تناولت بنيتهما، هما في الأساس من مخلّفات نسق مقامي ثبّت قواعده إسحاق الموصلي[٢١]. ومن الجدير بالذكر كذلك أن الحَسَن يرى وجوب اشتمال «المزموم» أو «المطلق» على قطع الابتداء الموجودة في المتوالية (وهي القطع التي يضعها التيفاشي في «النشيد» و«البسيط») ولو أن هذا الربط بين الأشكال والمقامات امتد لاحقاً ليشمل «الخسراوني» و«المجنّب» كذلك لأمكن القول إن قائمة التيفاشي ناقصة، وإن مقامات أخرى كانت موجودة في ذلك الزمان، كما توحي به المقارنات مع أسلوب الأداء السابق واللاحق، لأن النص موضوع البحث لم يُقصد به أن يكون وصفاً شاملاً لأنساق المقام، بل مجموعة من نصوص الأغاني المخصصة لأنماط النشيد والبسيط. ولا يوجد في هذا النص أمثلة من نصوص الموشحات والأزجال، وبالتالي لا يوجد ذِكر لأية مقامات يمكن أن ترتبط بشكل خاص بهذه الأنماط[٢٢]. ولكن مهما يكن مدى

---

(١٩) يذكر الطنجي «المجنث» لكن هذا خطأ في القراءة (كما أشار Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition Music and Texts*, p. 41) لأن عدد النصوص الواردة يبين أن ذخيرة «المجنّب» أقل بكثير من المقامات الثلاثة الأخرى.

(٢٠) انظر: Owen Wright, *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300*, London Oriental Series; v. 28 (Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1978), pp. 249-252.

لكن هذه تذكر أيضاً في القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، كما تشير وثائق «كنيس القاهرة» التي لا توحي بكون تلك المقامات هامشية. انظر: H. Avenary, «Paradigms of Arabic Musical Modes in the Geniza Fragment Cambridge, T.S.N.S. 90, 4,» *Yuval*, vol. 4 (1982), pp. 11-25.

(٢١) ليس «المجنّب» في الأساس مقاماً مستقلاً بل هو حركة تؤثر في مقامات معروفة تصدر بوساطتها نغمة من حركة الأصبع الأولى تؤدي إلى نغمة أخرى أوطأ طبقة تحل محلها. لكن «المطلق» و«المزموم» مقامان مستقلان. ابن علي الكاتب، كمال أدب الغناء، ص ١٢٦ ـ ١٢٧، و

Ibn 'Alī al-Kātib, *La Perfection des connaissances musicales*, pp. 159-160 .

ولا يوجد ذكر لمقام الخسرواني.

(٢٢) لا شك في وجود أكثر من أربعة مقامات. ويذكر غويتات قصيدة من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي تورد ثلاثة عشر مقاماً. Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, p. 169.

ولكن يجب أن نشير إلى أننا نرجع إلى ابن علي الكاتب لدعم الفكرة القائلة إن بعض المقامات كانت تفضّل للابتداء بمتوالية غنائية والانتهاء بها، لكن الأثر العاطفي هنا يختلف عن وصف التيفاشي. بطيء/جاد يتبعه =

المقامات المستعملة في الأندلس في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي فمن المؤكد أن النظام المغربي الحديث مختلف تماماً. والواقع أن من المقامات الأربعة التي ذكرها التيفاشي لا يوجد اليوم سوى اثنين هما: المزموم والمجنّب[٢٣]. صحيح أن عدم استمرار التسمية يجب ألا يفسّر بالضرورة على أنه إشارة إلى عدم استمرار البنية أو الذخيرة، فالمجموعة الحالية من أسماء المقامات تتضمن دون شك إضافات لاحقة، جاء بعضها من المشرق في فترة الازدهار العثماني. فمن بين خمسة وعشرين مقاماً يذكرها الحائك مما كان معروفاً في القرن الثاني عشر الهجري/ الثامن عشر الميلادي ثمة ستة في الأقل يمكن الجزم حول منشأها المشرقي، وذلك يعني أن قليلاً، أو لا شيء، من تلك المقامات من أصل أندلسي يمكن أن يكون قد بقي في هذه المجموعة من المقامات.

ومع أن المعلومات المتعلّقة بالشكل أو المقام ضئيلة، إلا أنها أكثر من تلك التي تتعلق بالوزن والإيقاع. ومن المؤسف أن التيفاشي لا يذكر شيئاً عن هذا الموضوع، ويبقى الغموض يلف الدورات الإيقاعية المستخدمة في التراث الموسيقي المغربي، وأغلب تلك الإيقاعات مما يخص ذلك التراث دون غيره. وتدخل تلك الضروب الإيقاعية في النظام الموسيقي في أوائل العصر العبّاسي مما وضع قوانينه إسحاق الموصلي ووصفه بدرجات متفاوتة من الدقة والتفصيل كلٌ من الكندي ومن بعده الفارابي. وربما كانت هذه الضروب الإيقاعية هي التي أدخلها إلى الموسيقى الأندلسية زرياب وغيره من الموسيقيين الذين وفدوا من المشرق.

ولكن يستحيل أن نعرف كيف تطوّرت تلك الإيقاعات في الأندلس. وحتى في المشرق، حيث يقدّم عدد من المنظّرين اللاحقين تعريفات للضروب الإيقاعية المستعملة في أيامهم، يصعب تحديد التغيرات التاريخية التي أثرت في تلك الضروب. فما يصفه صفي الدين في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من ضروب موسيقية يقتصر استعمالها على العرب، وبذلك تختلف عما يستعمله الأعاجم[٢٤]، لا يوجد ما يوحي بأنها كذلك تمثل الإيقاعات التي تميز موسيقى القصور في الغرب. ومن المؤكد أن ليس ثمة الكثير في تلك الضروب الإيقاعية مما يقرّبها من الضروب التي نجدها في المغرب اليوم، وأكثرها أقصر كثيراً، أي أنها تحتوي على وحدات زمنية أقل في كل ضرب[٢٥]. فضرب الخفيف مثلاً، وهو الوحيد الذي احتفظ باسمه القديم، نجده في

= سريع/مَرِح: بل إن الحركة تسير من «النشاط» إلى «الراحة أو السكون». انظر: ابن علي الكاتب، المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧، و Ibn 'Alī al-Kātib, Ibid., pp. 176-177.

(٢٣) يرد الآخر في «مجنّب الذيل». انظر قائمة المقامات في: Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, pp. 25-26.

(٢٤) يذكر واحداً منها فقط. انظر: Erlanger, *La Musique arabe*, pp. 173-176.

(٢٥) حول هذه الضروب، انظر: Guettat, *La Musique classique du Maghreb*, pp. 292-295.

تونس اليوم على وزن قوامه٦/ ٤[٢٦] بينما نجده في تركيا ضرباً لا يقل زمانه عن ٣٢ وحدة، ومن هذا النمط اللاحق يتكوّن الأساس من الصيغ التي قدّمها المنظّرون السالفون[٢٧]. لذا لا يكون من المستبعد أن القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، إن لم يكن قبل ذلك، قد شهد اختلافات بين الشرق والغرب في الضروب الإيقاعية كما في نظام المقام. فبروز أنواع متميزة من الذخيرة الأدائية، التي قد تؤدي إليها مثل تلك التطورات المختلفة، يتضح بصورة أكبر بحلول عهد التيفاشي؛ إذ صار الشرق يختلف عن الغرب كذلك في طبيعة الحركات التي تكوّن النوبة، بحيث غدا في كل مظهر تقريباً من مظاهر الأسلوب والبنية الذي تمثله النوبة صورة مما يراه التيفاشي نقيضاً لما تبقّى من الأسلوب القديم «الطريق القديم» في الأندلس، وبذلك غدا من غير المحتمل استمرار انتشار الغناء بالموشحات والأزجال في المشرق كما حدث في قرون سابقة[٢٨]. وقد نشير أيضاً إلى أن التيفاشي يميّز كذلك أسلوباً وسطاً في تونس «افريقيا» وهو أخف من الأسلوب الأندلسي لكنه «أكثر نغماً» من الأسلوب المشرقي.

ولكن ما المقصود بالأسلوب الأندلسي الثقيل المعقّد؟ من الواضح أننا لا نتحدث عن تعميم يشمل جميع الأنماط. بل إن من شبه المؤكد أن الوصف يتّصل بالدرجة الأولى بأشكال «النشيد» و«الصوت» الأكثر بطئاً وميلاً إلى الأداء المنفرد ـ وهي الأشكال الوحيدة التي يذكر التيفاشي نصوصها ومؤلفيها ـ كما يجب الظن بأن الإشارة تتصل بالدرجة الأولى كذلك بهذا الجزء من الذخيرة من حيث ملاحظاته حول خصائص الأداء وتدريب المؤدّين. وبعد أن يسرد التيفاشي الأبيات الأولى من ذخيرة الغناء القديم (ويتضح أنه يراها الأفضل) يؤكد أن تلك الأغاني كانت مخصصة للأداء في البلاط[٢٩]، ثم ينتقل إلى سرد حكايات عن صعوبتها الفنية وما تنطوي عليه من إمكانات هائلة في التطويل. فهو يقول إنه استطاع أن يحسب ما لا يقل عن ٧٤ «هزّة» في أداء بيت واحد غنّاه أحد الأندلسيين. وفي مناسبة بهيجة أخرى شهدها

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) يعود أقدمها (حوالى ٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م) إلى قطب الدين الشيرازي الذي يصفه ضرباً من ١٦ وحدة زمنيّة.

(٢٨) يذكر ابن قزمان مثلاً أن أزجاله كانت تغنى في المشرق. انظر: Liu and Monroe, *Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, p. 2.

ولكن النوبة المشرقية المتأخرة لا تحتوي على موشحات أو أزجال، كما لا توجد هذه في مجموعات الأغاني المشرقية. حول انتشار الموشح، والتطورات الأدبية اللاحقة، انظر: Samuel Miklos Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, selected and edited by Leonard Patrick Harvey (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 72-80.

(٢٩) «في مجالس الملوك والرؤساء على الشراب وغيره». الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس،» ص ١٠٢.

يقول إن قَيْنَةً قضت ما لا يقل عن ساعتين في غناء بيت واحد. ومع إدراك ما في هذا القول من احتمال المبالغة، نجد أنفسنا أمام إشارة، في هذا المجال في الأقل، إلى أن المغنّي كان يجتهد في الوصول إلى غاية الارتجال في سلسلة الارتجال والتأليف. ويرى التيفاشي أن مثل هذه الخبرات كانت تتركّز في إشبيلية، والأهم من ذلك (وهذا تناقض آخر مع المشرق) أن فن الغناء كان في يد مغنّيات متقدّمات في السن احتكرن هذه الصنعة في تعليم الجواري ليبعنهنّ بأثمان تتناسب مع براعتهن في الموسيقى والغناء. وكان سعر الجارية منهن (الذي يبدأ من ألف دينار مغربي فأكثر) يُذَيّل بقائمة ما أتقنّ من ذخيرة في الغناء والموسيقى، مما يشير إلى أن مهارة الارتجال يجب أن تقابلها، إن لم تتفوق عليها، قدرة على حفظ عدد كبير من المؤلفات.

ولم تكن المؤلفات تقتصر على الأغاني القديمة الصعبة، التي لا يقوى على أدائها سوى البارعات من الجواري اللواتي كانت الصفوة المثقفة الغنية مستعدة لدفع أغلى الأثمان لقاء الحصول عليهن، بل كان من بين تلك المؤلفات نوبات كاملة قد تبلغ الخمسمئة عدداً، كما كان يُقال، ولذا كانت تشتمل على ذخيرة من الموشحات والأزجال كذلك. ومن الواضح أن بعض الأشكال المعقّدة يتطلب أداؤها مهارات أصحاب الخبرات وطول المران، وأنها في أغلب الاحتمال، لا يقدرها سوى القلّة من خاصة المثقّفين. ولكن ليس من سبب يدعو إلى القول إن الموشحات والأزجال تقع في هذا الصنف، مما يثير السؤال إن كان ثمة من فجوة كبيرة بين موسيقى البلاط والموسيقى الشعبية، وإلى أي مدى تستطيع النوبة (والمختصون بأدائها) من ردم تلك الفجوة في حالة وجودها. ومن المؤكد أن ليس ثمة من مشكلة خاصة في افتراض وجود جمهور بعضه من الخاصّة وبعضه الآخر من العامّة، ولا في قبول احتمال أن ما كان قد بدأ في شكل موسيقى شعبية، يتناوب الأدوار فيها منشد فرد مع الجوقة، ما لبث أن نال القبول في البلاط. ويمكن القول إننا لسنا في مواجهة تناقض صارخ كذاك الذي يقع بين تلاوين الأصوات الخارقة القدرة وبين أبسط ألحان الترانيم. بل قد يمكن العثور على تشبيه أقرب في تراث المقام العراقي المعاصر، حيث يقدّم المغني البارع في حفل عائلي «وَصْلة» من الغناء يُحسن الإصغاء إليها أولئك الخبراء بفنون المقام، بينما يشترك الجمهور بحماسة في غناء «البِسْتة» الخفيفة التي تتبع كل «فصل» من فصول المقام.

ولو تحوّلنا الآن لنسأل عن احتمال قبول أساليب الموسيقى العربية، بل تبنّيها من جانب المسيحيين، وبالعكس، لوجدنا أولاً أن ثمة بعض الدلائل، في أخبار القِيان اللواتي كنّ زينة البلاطات والقصور المسيحية(٣٠)، مما يشير إلى أن أرقى أساليب الغناء

(٣٠) A. Y. Mansoor, *Die Arabische Theorie: Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs* (Heidelberg, 1966), pp. 162-163.

العربي كانت موضع قبول كبير. لكن مثل هذه الدلائل لا يمكن أن تكون قاطعة: فمثل هذه الأخبار قد تبقى لتمثل الاستثناء دون القاعدة؛ وحيث يكون امتلاك الجواري المغنيات قد جاء من غنائم الحرب، يُصبحن أشبه بالأنصاب التذكارية أو علائم الانتصار التي تعبّر عن التباهي دون الفهم. وعلى أي حال، يمكن القول إن نوع الاتصال الثقافي الذي يمكن أن يؤدي إلى تبادل مهم ودائم كان قد شمل في أغلب الاحتمال الأساليب الشعبية، وأنه قد حدث على المستوى الشعبي[٣١]. إن مثل هذا الاتصال أو التبادل ربما كان قد بدأ في تاريخ مبكّر جداً، كما يرى التيفاشي، وهو ذو إدراك تاريخي مدهش في قبوله الواضح بوجود تمازج بين خطّين ثقافيّين - حتى عندما لا يجد ما يدعم ذلك الإدراك من دليل. فهو يرى أن غناء الأندلس، أي موسيقى العقود الأولى من الفتح الإسلامي، حتى قبل وصول أسلاف زرياب من المشرق، كان إما على «طريقة النصارى أو على طريقة العرب من حُداة الإبل». ويمكن القول إن الغرض الأول من هذه الإشارة إلى «الحداء» هو التعبير عن الرأي السائد بأن الحداء كان أول نمط من الغناء عرفه العرب، وذلك قبل ظهور «الغناء»، وهو أبعد أسلاف موسيقى البلاط، مما يؤدي إلى القول إن الأنماط الوحيدة التي حملها المهاجرون الأولون معهم إلى الأندلس كانت تلك الأنماط من الغناء الشعبي.

والإشارة إلى «غناء النصارى» لا يمكن تفسيرها بهذه السهولة. ولكن على فرض أن التيفاشي ما كان له أن يطيل الحديث عن أشكال محلية لم تكن معروفة لدى عامة المسلمين، فإننا قد نجد في كلامه العلامات الأولى على التأثير الثقافي، الذي ربما كان في شكل أغانٍ تجري فيها كلمات عربية على ألحان ذات نصوص لاتينية في أساسها، بل عامية مما سبق على لغة الرومانس[٣٢]. ثم يمضي التيفاشي ليقول لنا إن أسلوب زرياب بقي سائداً لقرنين من الزمان حتى جاءت مرحلة جديدة حاسمة من التداخل الثقافي قام فيها ابن باجّة بدمج غناء النصارى بغناء المشرق واخترع طريقة لا توجد إلا بالأندلس[٣٣]، وقد جرت تحسينات على هذه القاعدة الفنية أدّت إلى تمجيد مؤلفات

---

(٣١) يمكن الاستنارة في هذا المجال من المواد المتصلة بالأعياد والاحتفالات مما يوجد في: Julián Ribera y Tarragó, *La Música de las Cantigas* (Madrid: Real Academia Española, 1922), pp. 75-95.

(٣٢) قـــــارن: Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, p. 6.

حول إشارات واضحة عن الاستعارة من موسيقى المسيحيين، انظر: عباس، «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس،» ص ١٨، نقلاً عن: أبو العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، ج ١، ص ٣٨٥.

(٣٣) «مزج غناء النصارى بغناء المشرق واخترع طريقة لا توجد إلا بالأندلس». الطنجي، «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس،» ص ١١٥.

أبي الحسين بن الحاسب المُرسي الذي برز في حدود عام ٦٠٠هـ/ ١٢٠٠م. وهذه الحقيقة التي تروى عن تجديد ابن باجّة لها أهمية كبرى، لأن مثل هذا التداخل لا يمكن أن يتم إلا في سياق درجة من التشابه بين نمطين من الموسيقى يمارسهما المجتمعان فتجعلهما قابلين للتداخل بعضهما مع بعضهما الآخر. ولكن من المؤسف أننا لا نستطيع سوى التخمين حول طبيعة ما نتج عن ذلك من تغيّرات. وقد اشتهر ابن باجّة مؤلّفاً ومنظّراً، ويسجّل التيفاشي عدداً من نصوص أغنياته ويقول إنه أدخل «التهذيب» على «الاستهلال» و«العمل» (مما يشير عرضاً إلى أن الاستهلال قد غدا الآن مقطعاً من التأليف المستقل)[٣٤]. ولكن لا توجد أية إشارة إلى أسلوبه الخاص في التأليف الموسيقي مما يجعل عنصر «غناء النصارى» ذا طبيعة يصعب تحديدها.

ويضارع ذلك في صعوبة التحديد، من وجوه عديدة، طبيعة العنصر المشرقي الإسلامي. لذلك لا يعود من المستغرب أن نجد المواقف من احتمال وجود تأثيرات موسيقية عربية ذات شأن في أوروبا القروسطية تختلف بين التبني الشديد والرفض العنيد. ومثل ذلك مسألة أن تكون الأنماط العربية قد أثّرت في تطور شعر التروبادور (الجوّالين) من حيث مصادر الموضوعات وأبنية المقاطع الشعرية. أما مدى ما بلغت إليه مثل هذه النتائج المتعارضة، بسبب من التحيّز الثقافي، فقد يكون من الأفضل تناوله في سياق من دراسة الاستشراق من منظور نقدي؛ وهو ما ليس له مجال في هذه الدراسة. لكن الذي يتضح بجلاء شديد أن الفرضيات المختلفة، بل المتصالبة في تضادّها، تزدهر في الأرض التي لا تتراكم فيها مقادير كبيرة من الأدلّة، كما تبيّن من أمر محزن في ما يتعلّق بالموسيقى.

لكن من الممكن في بعض المجالات أن يكون الأمر أكثر تحديداً، ولنبدأ بمجال النظريات. ففي ما يتعلّق بالموضوعات الأساس مثل الصوت والمسافات الزمنية وتشكيلاتها المختلفة (التي جعلت من طريقة تناولها مسوّغاً لإدراج الموسيقى بين العلوم الرياضية لتشكّل «رابوع» العلوم القروسطية)[٣٥]، ومثل التحليل الإيقاعي وتصنيف الآلات ودراستها، يبدو أن أوروبا الغربية لا تدين للأندلس بالشيء الكثير. فعلى الرغم من الكثير مما نُقل من العربية إلى اللاتينيّة وبقي في مجالات تقنية مثل الطب والفلسفة، لا يوجد دليل على أن أيّاً من الرسائل الكبرى في الموسيقى قد تُرجم من العربية مثل كتاب الكندي أو الفارابي. فلا يوجد أثر لكتاب الكندي، وما نعرفه عن الفارابي لا يزيد عن كتاب تصنيفي بعنوان **إحصاء العلوم** اتفق أن يوجد فيه مقطع

(٣٤) ويقال كذلك إنه أضاف إلى «الاستهلال» و«العمل» قطعة من غناء زرياب.

(٣٥) «ثالوث» العلوم القروسطية: القراءة ـ الكتابة ـ الحساب. وبإضافة الموسيقى يتكون «الرابوع». [المترجم].

صغير عن الموسيقى[٣٦]. وتظهر بعض الاقتباسات من كتاب الفارابي في كتاب غونديزالفي (Gundisalvi) الذي اشتهر بين عامي ١١٣٠ و١١٥٠م بعنوان أقسام الموسيقى *(De Divisione Philosophiae)* وكذلك في بعض الرسائل الموسيقية التي تعود إلى القرن الثالث عشر والرابع عشر مثل كتاب جيروم المورافي بعنوان في الموسيقى *(De Musica)* وكتاب سيمون تُنْستيد (Simon Tunstede) بعنوان أصول الموسيقى الأربعة *(Quatuor Principalia Musicae)*. لكن كتاب الفارابي لا يقدّم لتطوير الفكر الموسيقي أكثر من تفريق (أو إعادة صياغة) بين مفهومي النظرية والتطبيق، أو الموسيقى النظرية (Musica speculativa) والموسيقى التطبيقية (Musica activa)[٣٧]. ولم ينتقل إلى أوروبا الغربية شيء عن النظريات المفصّلة في المقام والإيقاع؛ ويمكن القول، صراحة، إن السبب في ذلك لم يكن جهل المترجمين بوجود تلك الأعمال في الموسيقى، بل لأن موضوعاتها لم تسترع اهتمامهم إلى درجة كافية، وبخاصة لأن بعض جوانب التراث الإغريقي النظري كانَ في متناولهم بالشكل الذي عرضه بويثيوس (Boethius)[٣٨]. لذا كان ما تسرب من كتاب الفارابي ضئيلاً، بل عرضياً، وهو نتيجة لدين فكري عام أكثر منه استفادة محدّدة في مجال الموسيقى.

ويمكن أن نصادف أيضاً أمثلة من عناصر عربية في مفردات مشتقة من مصادر أخرى، ولكنها كذلك لا تشير بالضرورة إلى تأثير موسيقي. ومن الأمثلة البارزة في هذا المجال المصطلحان «الموارِفة» و«المواهم» (elmuarifa, elmuahym)، وهما من أصل عربي واضح، مع أن الجذر اللغوي لا نتبينه على الفور. يرد هذان المصطلحان في فقرة لكاتب «مجهول ـ٤» تتعلق بالكتابة الموسيقية القياسية. ومن وجود هذين المصطلحين في هذا السياق توصّل فارمر (Farmer) (وقد لا نجانب الإنصاف إذا قلنا اليوم إنه قد قفز إلى) نتيجة بأن هذين المصطلحين يقدمان الدليل على وجود تأثير عربي

---

(٣٦) انظر: Henry George Farmer, «The Influence of Al-Fārābī's "Ihsa' al-'ulum" (*De Scientiis*) on the Writers on Music in Western Europe,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1932), pp. 561-592.

هناك عمل مشابه ولكن أكثر سطحية وهو *De Ortu Scientiarum*، كان قد نسب إلى الفارابي. انظر: Henry George Farmer, «A Further Arabic-Latin Writing on Music,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1933), pp. 307-322.

(٣٧) حول مزيد من المعلومات عن انتشار هذه المادة، انظر: E. R. Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*, Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; 26 (Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1976), pp. 38-45.

يقدم هذا الكتاب أفضل ما قيل عن المؤثرات العربية أو ضدها.

(٣٨) حول ذلك انظر: Stanley Sadie, ed., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* (London: Macmillan, 1980).

في ظهور المقامات الإيقاعية القروسطية بل في الإيحاء بها[٣٩]. ولكن إمعان النظر يبين أن هذين المصطلحين لا يتعلقان بالكتابة الموسيقية القياسية بل بشكل الإشارة الموسيقية، وأنهما مشتقان من شكلين هندسيَّين هما «المنحرف» و«المعينّ». فالأثر إذن يتصل بحقل الرياضيات، وظهور المصطلَحين في نص موسيقي محض مصادفة[٤٠].

وإذا كانت المفاهيم الدخيلة هنا تتجاوز على نص موسيقي، فقد نجد في مواضع أخرى أمثلة من أفكار تتصل بالموسيقى وتظهر في سياقات غير موسيقية عموماً. فالأثر الموسيقي لابن سينا مثلاً (كما نجد في فصله المستفيض في كتاب الشفاء، الذي لم يكن معروفاً، في الغرب كما يبدو، شأن غيره من الكتب النظرية الكبرى) يقتصر على المقولة الطبية: «يقع الغناء في اللبّ من جميع الممارسات الصحية» [باللاتينية]. ويكمن خلف هذه العبارة مجموعة مهمة معقّدة من الأفكار عن العلاج بالموسيقى تتصل بأفكار عن التوازن الجسدي والنفسي، ومن خلالها، بالأنظمة الكونية. وثمة مثال آخر، ولو أنه يميل إلى الغموض، يذكّرنا على المستوى الفكري بتمثيل النفس بوتر زرياب الخامس. نجد ذلك في «وتريّات» (chordae) سجّلها أودو الكلوني (Odo of Cluny) بينها كلمات مشتقة من العربية بشكل واضح، مثل: (scembs, caemar, nar) [شمس، قمر، نار]. وإذا يمكن القول إن بعض المصطلحات الأخرى تصدر عن أصل عربي فلا بد من التسليم بعدم وجود مثال معروف للمجموعة كلها: لذا يكون مصدرها الدقيق غير واضح المعالم، ولا مدى تأثير نظام الكون الموسيقي العربي فيها[٤١]. ويجب التوكيد أن مثل هذه الأفكار عن نظام الكون لم تكن مما يتعامل به المتخصصون في السر، بل كانت جزءاً من المناخ الفكري العام الذي يُفهم الأداء الموسيقي من خلاله. ولم تَغِب من العالم الإسلامي المعاصر تماماً نظرية تحدّد ساعات معينة من اليوم تناسب أداء الأنماط الموسيقية المختلفة. وقد يلاحظ المرء أن أنماط المقام في المغرب تعرف باسم «الطبوع»

---

(٣٩) انظر: Henry George Farmer, «Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory,» *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 1 (1925) pp. 61-80.

(٤٠) انظر: Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*, pp. 63-66, and Charles Burnett, «The Use of Geometric Terms in Medieval Music: Elmuahim and Elmuarifa and the Anonymous IV,» *Sudhoffs Archiv*, vol. 70, no. 2 (1986), pp. 198-205.

وثمة مجالات أخرى قدمت فيها حجج (غير مقنعة عموماً) تتعلق بالتنغيم Perkuhn, Ibid., pp. 67-72. والكتابة بالألفباء الموسيقية (ص ٤٦ ـ ٥٨) ونظام مواقع الأصابع على أوتار العود (ص ٥٩ ـ ٦١).

(٤١) حول مزيد من النقاش في هذا المجال، انظر: Perkuhn, Ibid., pp. 73-82.

وحول ما يناظره من أثر علاقات العرب بالأوروبيين في صقلية، انظر: Charles Burnett, «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva,» *Nuove Effemeridi* (Palermo), vol. 11 (1990), pp. 79-89.

وهو مصطلح ينطوي على فكرة الطبيعة المؤثِّرة، ومن خلال ذلك يحتمل أن يوجد المفهوم الأوسع للتأثير وما يتفرع عنه من ترابطات كونية.

لكن أبلغ دليل على التأثير العربي لا يوجد في ميدان المفاهيم أو المواقف أو البنى الإيقاعية، بل في العديد من الآلات التي اقتبستها أوروبا القروسطية من مصادر إسلامية. وهنا يبرز الدليل في المفردات والرسوم. إن العدد الوفير من المفردات العربية الأصل، مما يوجد لا في اللغات الإيبيرية وحدها، بل كذلك في اللغة الفرنسية وحتى في الانكليزية، يشير إشارة كافية إلى الدَّيْن الثقافي. من ذلك «lute» (العود)، و «rebec» (الرباب)، و «nakers» (نقّارة) وهي أكثر الأسماء وضوحاً في سلسلة كاملة من الاستعارات اللغوية التي توضح أن نسبة كبيرة من مجموع الآلات الموسيقية في أوروبا القروسطية يتكون من آلات ذات أصل أندلسي مباشر، أو متأثرة بالاتصال بأنواع مشابهة من الآلات المستعملة في الأندلس إلى درجة سوّغت اتخاذ الاسم العربي بدل الأسماء الأصلية.

تتضح الأهمية التاريخية في إدخال العود إلى أوروبا في كونه غدا الوسيلة الكبرى في الأداء الموسيقي المحلي على امتداد عصر الانبعاث. ولربما كان للرباب أثر أكبر. فهذه الآلة التي تشبه القارب وتُحمل بشكل عمودي على الفخذ لا تزال مستعملة في المغرب، وقد بقيت تُستعمل في أوروبا في الموسيقى الشعبية. لكن المفهوم الجديد في استعمال القوس الذي أدخلته هذه الآلة سرعان ما طُبّق على أنواع أخرى من العود، يغلب أن تُضم إلى الصدر اليوم، وبذلك أدّت إلى ظهور آلات من «أسرة القوسيّات»، الڤيول (viol) التي سوف تتحدى سيادة العود. ويتضح من تسميات مثل «القيثارة الموريسكية» (guitarra morisca) أن العود لم يكن آلة النقر الوحيدة من أصل عربي، فهناك نوع آخر من الآلات الوترية التي برهنت على تأثيرها، من بينها «القانون».

وتبرز آلات الإيقاع والنفخ كذلك في قائمة الآلات المستعارة. فمن بين آلات الإيقاع، بالإضافة إلى «النقّارة» نجد «الصنوج» (sonajas) و«الدفّ» (adufe) و«الطبل» (atabal). ومن بين آلات النفخ نجد «النفير» (añafil) و«البوق» (albogue). ويمكن الاستمرار في سرد قائمة الآلات المستعارة[٤٢] وما تشير إليه من دَين ثقافي لا يمكن أن يقتصر على استعارة الآلة نفسها وحسب. فنحن لسنا إزاء أشياء غريبة وضعت بشكل غامض عند نهاية طريق تجاري، بل إننا نتعامل مع أشياء غدت مألوفة جداً بفعل قرون طويلة من التواصل المباشر. ومن المعقول أن نفترض أنه قد دخل مع تلك

---

(٤٢) للاطلاع على قائمة أكمل حول الجذور العربية التي لم تلاق قبولاً عاماً، انظر:

H. Hickmann, «Die Musik des arabisch-islamischen Bereichs,» in: *Orientalische Musik*, Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband IV (Leiden: E. J. Brill, 1970), pp. 129-133.

انظر أيضاً مناقشة تقييماً مفصلاً في: Perkuhn, Ibid., pp. 133-213.

الآلات في الغالب أصواتها المميّزة وأساليب العزف عليها. وبهذا الخصوص قد يذكر المرء المُنمنَمات الشهيرة التي تزين كتاب ترانيم القديسة ماريا الذي يعود للقرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، وهو كتاب يزوّدنا بمعلومات قيّمة عن شكل مختلف الآلات الموسيقية وأبعادها وحتى طريقة العزف عليها أحياناً. ويبيّن الكتاب إلى جانب ذلك أن الموسيقيين المسيحيين والموريّين كانوا يعزفون معاً في بلاط الفونسو الحكيم ملك ليون وقشتالة (١٢٥٢ ـ ١٢٨٤م)[٤٣]. لذا لا بد من القول بوجود ذخيرة أدائية مشتركة، أو تشابه في اللغة الموسيقية يكفي لضمان تذوّق وقبول من الطرفين. وإذا صحّ ذلك يغدو من الصعب مقاومة الاستنتاج بوجود قدر معين من الألحان انتقل مع الآلات المقتبسة ـ إن لم تكن في شكل قطع كاملة فقد تكون في المستعمل من العبارات والمصطلحات.

وهنا نأتي إلى أصعب مرحلة في الجدل حول مسألة التأثير. ويتصل لبّ المشكلة بمدى ما كانت الموسيقى الدنيوية المبكرة في أوروبا تدين به إلى الأندلس، لا في بعض وجوه ما يمكن أن يدعى بالناحية الفكرية وحسب ـ أي ما يتعلق بأفكار عن طبيعة الموسيقى وقوتها وترابطاتها ـ بل الأهم من ذلك، ما يتعلق بالكثير من الآلات التي تُعزف عليها تلك الموسيقى، وكذلك بقسم من مادتها اللحنية. وإزاء النزر من الأدلّة المتوفرة، لا يُستغرب أن تكون المسألة قد أثارت استجابات شديدة التعارض، كما يشهد بذلك ما ذهب إليه خوليان ريبيرا (Ribera) من جهة في القول بأن البنى الإيقاعية في ترانيم القديسة ماريا تحمل علامات لا تخطِئها العين على وجود الاثر العربي[٤٤]؛ ومن جهة أخرى إنكار وجود مثل ذلك الأثر من جانب باحثين أمثال أورشپرونك (Ursprung)[٤٥]. وفي هذا الميدن كذلك، نأتي من خلال التناظر بين

---

(٤٣) وهو ما تؤكده هوية الموسيقيين المستخدمين، فبعد تسع سنوات من وفاته، وفي بلاط ابنه، كان ما لا يقل عن نصفهم من غير المسيحيين. انظر: «Cantiga,» in: Sadie, ed., *The New Grove Dictionary of Music and Musicians.*

أما عن المنمنمات، فمع وجوب اعتبار تقاليد التمثيل والتأثير (وأن أحدهما أو كليهما يبين تناظراً واضحاً مع المنمنمات في مقامات الحريري (باريس، المخطوط رقم (f.ar. 5847)) كما يبين مندث بيدال، فليس ثمة من سبب للقول إن تلك الآلات قد صُوِّرت بما يخالف شكلها الواقعي. انظر: Ramón Menéndez Pidal, «Los manuscritos de las Cantigas,» *Boletín de la Real Academia de la Historia*, vol. 150, no. 1 (1962), pp. 25-51.

(٤٤) Ribera y Tarragó, *La Música de las Cantigas*, pp. 95-121.

(٤٥) O. Ursprung, «Um die Frage nach dem arabischen Einfluss auf die abendländische Musik des Mittelalters,» *Zeitschrift für Musikwissenschaft*, vol. 16 (1934), pp. 129-141 and 355-357.

لكن ما ينكر أساساً هو وجود الدليل.

الأشكال الموسيقية والشعرية إلى ما يعادل ذلك من مشكلة تثير الجدل والحيرة تتعلق بالاستعارات الأدبية المحتملة. وباختصار، إذا كنا نتعامل بأجناس شعرية كانت تُغنّى في العادة، وكان فيها تأثير أدبي، فهل لنا أن نتوقّع فيها تأثيرات موسيقية كذلك؟ أم يمكن القول إن التداخل الثقافي كان يعمل في الأساس على مستوى الغناء، حيث تقوم الموسيقى بدور عامل موصل في نقل المؤثرات الأدبية؟ ومن ناحية أخرى، على الرغم من حجم الأدلّة الملموسة، إذا لم يمكن إثبات وجود المؤثرات الأدبية، هل لنا أن نميل إلى القول إن ما جرى من استعارات لحنية قد تم من دون ملحقات نصيّة؟

يشكل نمط «الأغنية» (canso) الجنس الرئيس في شعر التروبادور (الجوالين) الذي دار حوله الجدل وعن مدى التأثير الأدبي فيه. فقد حفظت لنا السجلات عدداً من ألحان تلك الأغنيات، ويدعم ما تقدّمه من دليل ما نستخلصه من عدد أكبر من ذلك من أغانٍ بقيت في ما يقابل الجنس السابق في الصيغة الفرنسية الشمالية من شعر «التروفير» التي عرفت باسم (chanson)، وتفيد «الأغنية» كذلك. فإذا تجاوزنا في السياق الحالي النظر في الأصول المحتملة لظهور «حُبّ القصور» لكي ننظر في الأبعاد الموسيقية وحسب، فقد نضيف إلى ما سبق مجموعة أخرى من الألحان نشأت من داخل إسبانيا نفسها، ذات موضوع مختلف تماماً، هي ترانيم القديسة ماريا، وأغلبها يجري على نمط الزجل، مما يقدم دليلاً آخر على وجود نمط مقطعي من الشعر الغنائي يميز الثقافة المسيحية في القرن الثالث عشر للميلاد. ولكن لا يوجد دليل يشبه ذلك في الأندلس. فقد نتفق على أن الموشح والزجل كانا يُنظمان للغناء عادة، وقد نجد من المعقول الافتراض بأن البنية الشكلية للأغنية تتماشى مع الشكل الشعري، وأهم خصائصه تكرار اللازمة في نهاية كل مقطع، بينما يختلف المحتوى بين مقطع وآخر، ولو بشكل جزئي[٤٦]. لكن أي ادّعاء حول الطبيعة اللحنية في غناء الموشح والزجل لا يمكن أن يقوم إلا على الاستنباط، وذلك إما باللجوء إلى الدليل من الكتابات النظرية وغيرها أو في النظر في ما يمكن أن يكون قد تبقّى من أجزاء الذخيرة الموسيقية الأندلسية في شمال افريقيا.

أما الجانب الأول، فإنه لا يقدّم الكثير، كما رأينا. وأما الجانب الثاني فإنه يجعل التراث نفسه أندلسياً، بل يشير إلى علاقات محدّدة، فيقول إن أسلوب إشبيلية مثلاً قد استمر في تونس، وأسلوب غرناطة عاود الظهور في فاس وتطوان، وأسلوب قرطبة في تلمسان. لكن الأكثر أهمية من هذه المواءمة الافتراضية ـ التي يجب النظر إليها

(٤٦) وتقع الأمثلة الحديثة في باب «الروندو». انظر: Jozef M. Pacholczyk, «The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères,» *World of Music*, vol. 25, no. 2 (1983), pp. 5-16.

بحذر شديد ـ هي تلك الظاهرة العامة الناتجة من عدة قرون من الاتصال المتبادل، الذي يدعمه أسلوب حياة المغنّين المحترفين، الذي يغلب عليه التجوال، كما يدعمه بشكل خاص انتشار الذخيرة الموسيقية للبلاط الإسباني في مراكز المدن في المغرب عن طريق الجواري من الصنف الذي يصفه التيفاشي. وفي القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي والسادس الهجري/الثاني عشر الميلادي غدت الاتصالات أكثر سهولة بفضل الاتحاد السياسي الذي تم على أيدي المرابطين والموحّدين؛ وعندما تصاعدت حرب الاسترداد في القرون اللاحقة اكتسبت الاتصالات دفعاً جديداً بتوافد مسلمي إسبانيا على المغرب ثم خروجهم النهائي. فالأصول الأندلسية، لذلك، تضم أكثر مما تنطوي عليه تفصيلات علم النفس الحديث عن الحنين الثقافي. وفي حالة وجود هذا العنصر، فإن من شأنه المساعدة في الحفاظ على أية بقيّة من التراث الأندلسي يمكن أن تكون قد بقيت، وذلك بتقوية المواقف السَلَفيّة السائدة، التي لم تَغِبْ عن ملاحظة أهل القرن التاسع عشر والعشرين، تلك المواقف التي تؤكد بشكل خاص على إعادة إنتاج أمين للتراث وعدم السماح بإضافات جديدة عليه(٤٧). وإضافة إلى هذا الإطار الفكري الدفاعي يمكن الإشارة إلى النزعة المحافظة في التراث المغربي، عند مقارنته بما يوازيه في التراث المشرقي، بما يتعلق بخصائص فنية مثل توافق الألحان في العود(٤٨)، أو الاحتفاظ بتسمية أكثر قِدماً للمقام.

لكن ما يحتمل أن تكون له أهمية أكبر من مثل هذا الدليل الملموس أساساً هي حقيقة أن بعض النصوص قد بقيت في حدود الذخيرة الموسيقية لفترات طويلة من الزمن. فثمة موشح يعود إلى القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي يذكره المقري لأنه كان لا يزال معروفاً في زمانه، ثم نجده يظهر ثانية في مجموعة من نصوص الأغاني التي تعود إلى القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي كما نرى في مجموعة الحائك ونجده كذلك في الذخيرة الموسيقية المعاصرة في المغرب(٤٩). وتبدو هذه إشارة قوية إلى الاستمرار في حدود التراث، الذي إذا نظرنا إليه في إطار المحافظة التي سبق التيفاشي في الإشارة إليها، توحي بأن من المعقول أن ننتظر من

---

(٤٧) انظر مثلاً: A. Chottin, *Tableau de la musique marocaine* (Paris: Geuthner, 1939), p. 98.

(٤٨) لكن نظام الأنغام الحديث (مثلاً C-A-D-G) مغربي لا أندلسي كما يري التيفاشي.

(٤٩) عرض شتيرن مصادر النصوص في: Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, p. 71.

كما عرض ليو ومونرو التدوين الموسيقي في: Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, p. 95.

يتكلم الأول على الاستمرار في حدود التراث مبرراً أقواله، بينما يتكلم الأخير (ص ٣) بحماسة وليس بدقة على سلسلة متصلة من الشهادات الحية.

الخصائص اللحنية الشائعة اليوم أن تكشف لنا عن صورة ما كان يجري في القرون الخوالي. لكن مثل هذا الأمل يجب أن يرافقه حذر شديد، لأن الاستمرار لا يمكن أن يعادل العوز في التطور والتغيّر. فقد سبق الحديث عن التطور التاريخي للنوبة التي ترد فيها مثل هذه الأغاني. والنوبة اليوم ذات بنية أشد تعقيداً، مع عدد أكبر من الأجزاء مما كانت عليه في العصور الوسطى. وقد تغيّرت أساليب الأداء في بعض الوجوه كذلك؛ فمع أن الغناء الفردي ما يزال قائماً، يكون التناوب السائد اليوم بين جوقة المغنين وجوقة العازفين. ومع أن العود والرباب ما زالا مستعملين، إلا أن عدداً كبيراً من الآلات المذكورة في المصادر الأدبية القروسطية والمصوّرة في المنمنمات لم يعد لها وجود. فمجموعة الآلات في الموسيقى المغربية المتقنة هذه الأيام محدودة نسبياً، ويشكل الكمان واحدة من أهم تلك الآلات، وهو مثال طريف في استعارة الآلات بشكل معاكس. وعلى النقيض من ذلك، يرى التيفاشي أن «البوق» كان واحداً من أكثر الآلات شيوعاً وتفضيلاً، إذ يغلب استعماله لمرافقة الرقص والغناء، كما كان يستعمل كذلك في حفلات البلاط، كما نستدل من صوره في مُنَمْنَمات ترانيم القديسة ماريا. ولكن ما زال يوجد في آلات الموسيقى المتقنة اليوم وريث لتلك الآلة. وهكذا يمكن التدليل على حدوث بعض التغييرات ولو بشكل محدود؛ وثمة ما يسوّغ القول إن الذخيرة الموسيقية قد تأثرت بشكل مشابه، لا عن طريق الفقدان والتعويض، بل عن طريق تطوّرات أكثر شمولاً. والواقع أن المقارنة مع تقاليد الشرق الأوسط الإسلامي قد توحي بأن التغيّر في الأسلوب والبنية يمكن أن يكون في بعض الأحيان بالغ السرعة والامتداد في آثاره.

لذلك لا يمكن التحقق من أن الأُطُر الموسيقية للنصوص القديمة الدارجة اليوم لا تزال تحتفظ بتلك الخصائص القديمة. ولكن، إذا كان لتلك الخصائص أن توجد في أي مكان فمكانها هذه الأغاني على أبعد احتمال، وقد نشير إلى أن الذخيرة الموسيقيّة المعروفة اليوم تحتوي على عشر قطع أمكن التعرّف عليها أنها قد وضعت لموشحات قديمة[٥٠]. ولكن إذا سلّمنا بأن من المستبعد جداً أن تكون هذه البقايا من أصول أندلسية لم يطرأ عليها تغيّر أساس، تصبح القضية المباشرة إن كان ثمة من معايير تعيننا في التعرّف على مدى ما كانت تلك البقايا مستقاة من قطع مبكّرة في التاريخ. وإذا تعذّر ذلك، فلا أقل من الوصول إلى تصنيف يكشف عن بعض الخصائص اللحنية والشكلية في أغاني الفترة القروسطية.

لدى البحث عما يعبّر عن تلك الفترة من إشارات أكثر دقّة من الانطباعات الذاتية، قد ننظر أول الأمر في خصائص البنية اللحنية والإيقاعية. وهنا نجد أحد

(٥٠) Liu and Monroe, Ibid., pp. 83-101.

موشّحين، يعدّهما الحلو من القطع الأندلسية الأصيلة، وهو «من حَبّكَ يصعُب عليه التجافي»، يقدّم لنا مثالاً مشجّعاً، لأنه يقع في مقام «الديل» وهو من المقامات القديمة الرئيسة. لكن هذا الموشح يجري في الوقت نفسه على إيقاع «سماعي ثقيل». ونستدل مما يذكره المنظّرون المشارقة في القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي والحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي أن «السماعي ثقيل» لم يبرز إلا عند نهاية هذه الفترة. ويتضح كذلك من أمثلة الكتابة الموسيقية التي تعود إلى حوالى عام ١١١٠هـ/١٧٠٠م مما دوّنه ديميتريوس كانتيمير أن القطع المبكّرة في تلك المجموعة لا تكشف عن أنساق لحنيّة - وهي الأساليب الخاصة التي يتماشى فيها التلحين مع التعبير الإيقاعي في المجموعة - وتلك الأنساق هي ما يميز مقطوعات السماعي ثقيل التي نجدها في هذا الموشّح. ويتضح التناقض في الشكل رقم (١) الذي يبيّن المقاطع الأولى من (١) الموشح[٥١] (٢) مقطوعة عثمانية من السماعي ثقيل تُنسب إلى مؤلف من القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي، و(٣) مقطوعة من السماعي ثقيل من تدوين كانتيمير.
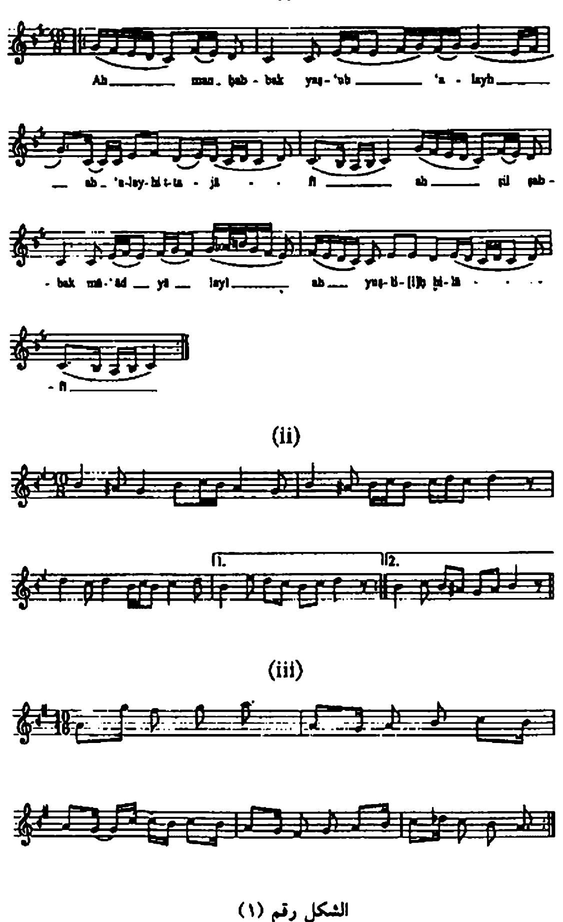
ولدينا اليوم عدد من القطع المؤلفة للآلات الموسيقية دوّنها كانتيمير وحفظتها الذخيرة الموسيقية، لكنها قد تغيّرت بشكل كبير. فهي في شكلها الحاضر قد اكتسبت تراكمات كثيرة من المادة اللحنية، أي أن فيها عدداً كبيراً من التغيرات في طبقة الصوت في الدور الإيقاعي الواحد[٥٢]. والفرق بين (٣) و(١) متشابه، أي أن متوسط عدد النغمات إلى الأدوار هو ٥/٤ و١٢ على التوالي، بينما نجد النسبة في (٢) هي ٧/٥ مما يشير إلى مرحلة وسطى من التطوّر (ويلاحظ كذلك التشابه الكبير بين المظهر اللحني - الإيقاعي في الدور الثاني بين (٢) و(١)).

من مثل هذه المعايير الأسلوبية العامة يمكن القول إن موشح «مَن حَبّك» لا بد أن يكون من أعمال النصف الثاني من القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي على أحسن تقدير. ويمكن أن نضيف أن التركيبة اللحنيّة غير نموذجية لأنها لا تبدأ في البداية من الدور الإيقاعي بل من منتصفه. وهذا تجديد يوحي بأن الموشح في شكله الحالي هو من مؤلفات القرن الثالث عشر الهجري/التاسع عشر الميلادي من حيث الأساس. وهو بكلّ تأكيد ليس قطعة قديمة من أصل أندلسي.

---

(٥١) نقلاً عن: المصدر نفسه.

(٥٢) انظر: Owen Wright, «Aspects of Historical Change in the Turkish Classical Repertoire,» in: R. Widdess, ed., *Musica Asiatica*, vol. 5 (1988), pp. 1-108.



(i)
Ah man ḥab - bak yaṣ - 'ub 'a - layh
ah 'a-lay-bi-t-ta - jā fī ah fil ṣab-
- bak mā-'ād yā layl ah
- fī
(ii)
1.
2.
(iii)

الشكل رقم (١)

ومن المؤسف أن مثل هذا الدليل الأسلوبي القاطع نادر الوجود، لذلك نحن لسنا على الدرجة نفسها من الوثوق بخصوص المقطوعات الأخرى. ومع ذلك، فإن طبيعة المقام يمكن أن تُعدّ مؤشراً مبدئياً مقبولاً، وبخاصة عندما نذكر أن الموشحات الأندلسية التي أوردها شتيرن (Stern) من مجموعات متأخرة تجري جميعها على مقامات سابقة على العهد العثماني[٥٣]. ومع أنه لا يمكن أن نُسقط من حسابنا تماماً إمكان نسبة مقطوعة إلى مقام آخر مع مرور الزمن، فلنا أن نقول إن المقامات التي لا يعرف عنها كونها قديمة لا يحتمل، من حيث المبدأ، أن تحتفظ بمادة أندلسية أصيلة. ومن بين المقطوعات التي لدينا يقع ما لا يقل عن خمس منها في هذا الصنف: أربع منها على مقام «السيگاه» وواحد على مقام «الكرد». وهذه إضافات لاحقة على حصيلة المقام المغربي، ذكرت أول مرة في مصادر شرقية: مقام «سيگاه» في كتاب فارسي يعود إلى حدود العام ٧٠٠هـ/ ١٣٠٠م، ومقام «كردي» في كتابات نظرية لا تعود إلى ما قبل القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، وربما كان وصولهما إلى الغرب بعد سقوط مملكة غرناطة (وبالتأكيد بعد بضعة قرون من فترة احتمال وجود التأثير الموسيقي العربي في إسبانيا).

وإذا تجاوزنا هذه المقطوعات الخمس بوصفها موضع شك تبقى لدينا أربع مقطوعات، أثبت الحائك واحدة منها أولاً ثم تعرضت لإعادة صياغات شكلية كبيرة بعد ذلك، والقطعتان الثانية والثالثة تلحين لنصيّن من نظم شاعرين من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي ـ (هما الشُشتري وابن سهل) والرابعة تلحين لموشح لابن الخطيب، من القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي ونتيجة لذلك، حتى في حالة الاحتمال البعيد أن يكون الشكل الحالي لهذه الأغاني قد حفظ، بمعجزة، التلحين الأصلي بجميع خصائصه الجوهرية، فلن يكون ثمة ضمان أن أسلوب تلك الأغاني كان يمثل ما سبقها في القرون الخوالي التي يقال إن الموسيقى العربية فيها قد أثرت في نشوء الغناء المتقن عند الشعراء التروبادور والتروفير. وكون هذه الأغاني لم تحتفظ بالشكل الأصلي من التلحين لا يقتصر دليله على قياس التشابه مع القطعة السالفة الذكر (إذ يمكن القول إنه لا يوجد تماثل كافٍ للوصول إلى حكم قاطع) بل بالرجوع إلى ما تعرضه تلك الأغاني من «تآكل في النص». فمن بين المقاطع الثلاثة أو الخمسة (المعهودة) في الأصل، لم يبق سوى مقطع واحد، أو مقطعين لا أكثر؛ والتفسير المقنع أكثر من غيره لمثل هذا الاقتضاب العجيب أن ضياع النص يكون نتيجة للتوسّع في التلحين، مما يؤدي إلى تزايد تدريجي في زمن كل مقطع. ثم يغدو بالإمكان المحافظة على الطول الكلي للأغنية في حدود المعقول بالتضحية بمقطع أو

---

(٥٣) Stern, *Hispano-Arabic Strophic Poetry*, pp. 70-71.

أكثر من المقاطع في النص[٥٤]. وبناء على ذلك، يغدو من غير الواقعي أن ننتظر من الذخيرة الموسيقية الحالية أن تقدم لنا المفتاح لفهم خصائص أساليب التأليف الموسيقي في الأندلس.

ويكون من نتيجة ذلك أن التأثير على مستوى اللحن لا يمكن بيانه ولا دحضه، لعدم توفّر الأدلّة. ولا شك أن المرء قد يكون أكثر استعداداً للنظر في احتمال وجود مثل ذلك التأثير لو أن الطبيعة اللحنية لهذه الأغاني المغربية، على ما مرّت به من عملية تغيير، كما سبقت الإشارة إليه، تستطيع أن تكشف عن تشابه مع طبيعة المعروف من ألحان التروبادور والتروفير وترانيم القديسة ماريا (أكثر من الخصائص الشكلية التي تتصل بالبنى المقطعية المشتركة). لكن احتمال وجود أي تشابه لا يشكّل سوى أساسٍ منقوص للقضية، وهو أمر يمكن بيانه من نظرة سريعة في مظهرين متداخلين حاسمين، هما البنية اللحنية الإيقاعية - وأساليب رصف الكلمات. إن تاريخ الضروب الإيقاعية في التراث المغربي لا يمكن متابعته بأية درجة من الوضوح، كما ذكرنا سابقاً. لكن المسألة الرئيسة لا تكمن في أن المصادر القديمة لا تحدّد أسماء معظم الضروب الواردة في القطع موضوع البحث، بل هي أن كل قطعة تلتزم ضرباً إيقاعياً ثابتاً، وهي خاصية يجب أن تُعدّ كذلك مما يميز الموسيقى الأندلسية في القرون الوسطى. لكن مثل هذا الاتّساق الإيقاعي يصعب العثور عليه في أغاني التروبادور والتروفير. والواقع أنه قد قيل بأن تلك الأغاني لا تخضع لضرب إيقاعي محدد على الإطلاق، بل إنها متساوية المقاطع من حيث الأساس، إذ تتصل نغمات أو روابط مفردة بكل مقطع في النص دون إخضاعه لقيود الوزن الموحد[٥٥]. (أما محاولة ريبيرا في تلمّس بنًى إيقاعية عربية في ترانيم القديسة ماريا فقد رُفضت، عن حق، لأنها تقوم على تفسيرات غير مسوّغة للمصادر العربية، إلى جانب أسباب أخرى)[٥٦].

---

(٥٤) يقدم ليو ومونرو عرضاً بالغ الفائدة للمصادر، ويصلان إلى نتائج مقبولة عموماً. ولكن يصعب التوفيق بين وجود ظاهرتين في الوقت نفسه: «التوسّع» الذي أشار إليه التيفاشي من ناحية، و«التآكل» أو «النّحات» بعبارتهما، أي «تآكل اللحن». انظر: Liu and Monroe, *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts*, pp. 32-33.

والتوسع قد يؤدي بالنتيجة إلى تآكل شكلي.

(٥٥) J. Stevens, *Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350* (Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1986), pp. 500-504.

(٥٦) انظر مناقشة ذلك في: Perkuhn, *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters*, pp. 116-132.

لكن الحلول التي توصل إليها أهم ناقديه انغليه (Anglès)، أشهر الباحثين في «الأغاني» (Cantigas)، لم تلاق قبولاً شاملاً.

وفي تلحين الكلمات نواجه اختلافات واضحة كذلك. فمهما تكن تلاوين الألحان في أساليب الصوت في أجناس أخرى من الغناء، فإن ألحان التروبادور قلّما تكشف عن أكثر من تغيّرين اثنين في طبقة الصوت في المقطع الواحد، بينما نجد التغييرات تبلغ ستّة أو سبعة في الموشح الحديث. والأكثر من ذلك أن نسبة عالية من مجموع اللحن قد يستغرقها التكرار الداخلي، إلى جانب وجود مجموعات من مقاطع لفظية لا معنى لها مقحمة بين أجزاء شتى من النص الشعري، وهي صفات غريبة على الأغاني والترانيم القروسطية أو بلغة «الرومانس» مثل (canso, chanson, cantiga). صحيح أن القبول بنظرية التراكم اللحني عبر العصور يؤدي إلى القول بأن مثل هذه الخصائص كان يمكن ألا تلحق بالموشح القروسطي. ولكن كل الذي نستطيع افتراضه في هذه الحالة هو وجود عدد أقل من التقابلات الأسلوبية، مما يفسح المجال لعدد من التشابهات العريضة (والواهنة) ـ مثل شيوع النغم الثنائي والتناظرات اللحنية وتفضيل الحركة اللحنية المتدرّجة في حدود الثُمانيّة أو أقل ـ وهو مما يشير بشكل دقيق إلى وجود ميدان مشترك من اللغة الموسيقية التي يمكن أن يصدر عنها التأثير في هذا الاتجاه أو ذاك. ومهما يكن من أمر، وحتى في حالة رفض ما تقدم من مناقشات بوصفها مبالغات مستنبطة من أوهى دليل، فإن القول بوجود تأثير موسيقي عربي في أغنية المقطع الأوروبية القروسطية يحتم على المرء الإجابة عن سؤال حول طبيعة الموسيقى وجذورها الثقافية التي كان غناء الموشح والزجل يسير بموجبها. وبالنظر إلى الحقيقة البسيطة أنه لا يوجد دليل على ظهور أغاني المقاطع في موسيقى البلاط الأموي أو العباسي المبكّر تجعل الموسيقى الأندلسية وريثة لها، علينا أن نستنتج بأن شكل الغناء، مثل الشكل الشعري، يحتمل أن يكون تجديداً محلياً. وفي غياب الدليل المحدّد على النقيض من ذلك يمكن القول إن المزج بين العناصر المشرقية والمسيحية مما يشير إليه التيفاشي في الحديث عن ابن باجّة يمكن أن يقال كذلك عن الدمج بين عمليات موسيقية أدّت إلى ظهور هذه الأشكال من الغناء. وحيث إن الموشح والزجل، في حديث التيفاشي عن النوبة، قد حلا محل المحرّكات والأهزاج التي ترتبط باسم زرياب، وربما تمثّل بذلك التراث العربي الأصيل، فقد يمكن القول إنه في هذا المجال كانت المساهمة المسيحية على أوضحها. وإذا صح ما ذهبنا إليه، أمكن القول إن استعارة الأشكال الغنائية لم تقتصر على نمط روندو (rondeau) وڤيرلاي (virelai)، بل إن الاستعارة قد شملت، في المراحل الأولى في الأقل، عدداً من الألحان المعروفة. وبناء على ذلك، يحتمل أن تكون الأمثلة العربية نسخاً عن تلك الألحان.

ويجب التوكيد هنا أن ما نعرضه في هذا المجال ليس أكثر من افتراضات يمكن قبولها. فما لدينا من دليل موسيقي هو ذو طبيعة محايدة في الأساس. ومع أن هذا الدليل لا يناقض الفرضية القائلة بأن الزجل (والموشح من بعده) كان يترسّم مثالاً

سابقاً من نمط من الشعر المقطعي ذي اللازمة، بلغة الرومانس، فإنه بالمقابل لا يستطيع تقديم ما يدعم ذلك القول بشكل قوي. فنحن نتعامل في نهاية المطاف بما لا يزيد عن موازنة بين احتمالات. إن المقارنة مع الأشكال الغنائية المعقدة (المتأخرة في الزمن) مما يوجد في الدواوين المشرقية، يبين أن مقاطع النص كانت تتكرر في الغالب مما يجعل من السهل اقتباسها لتكون لازمة في بنية مقطعية. ولا يوجد ما يدعو إلى القول إن مثل هذه البنية لم تنشأ استجابة لابتكار شكل شعري جديد. ولكن إذا قبلنا بالقول إن ظهور الشكل الغنائي لم يكن تابعاً لظهور ذلك الشكل الشعري، بدا أكثر قبولاً القول بأن الشكل الغنائي قد جاء من نمط سابق، وتطور بعد ذلك ليكون جزءاً مما يمكن القول إنه كان تراثاً موسيقياً مشتركاً.

يبدو من المناسب، في مرحلة بعينها، الحديث عن درجة من التعايش الثقافي بين المسلمين والمسيحيين واليهود ـ وهو حديث مريح على غموضه. ولكن في مجال الموسيقى يصعب تحديد مساهمات هؤلاء الناس، باستثناء الدليل الذي لا يمكن نكرانه عن الأثر العربي القوي في مجموعة الآلات الموسيقية القروسطية. وقد تُقدِّم المُنَمْنَمات توكيداً مرئياً إضافياً على التعاون والتفاهم المشترك الذي يعبّر عنه الدليل الوثائقي. لكن الموسيقى الأندلسية التي تقبع خلف الصورة والصفحة المكتوبة تبقى مراوِغة محيِّرةً كما كانت على الدوام.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. تحقيق أحمد أمين [وآخرون]. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧. ٧ ج.

ابن علي الكاتب، الحسن بن أحمد. **كمال أدب الغناء**. مراجعة محمود أحمد الحفني؛ تحقيق غطاس عبد الملك خشبة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥. (المكتبة العربية؛ ١٦٨)

الأصبهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. القاهرة: دار الكتب المصرية، القسم الأدبي، ١٩٢٧ ـ ١٩٧٤. ٢٤ ج.

الجراري، ع. آثار الأندلس على أوروبا في مجال النغم والايقاع. الرباط: مكتبة المعارف، ١٩٨٢.

الحجي، علي. تاريخ الموسيقى الأندلسية. بيروت: دار الإنشاد، ١٩٦٩.

الحفني، محمود أحمد. زرياب: أبو الحسن علي بن نافع، موسيقار الأندلس. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، [د.ت.]. (أعلام العرب؛ ٥٤)

الحلو، سليم. الموشحات الأندلسية: نشأتها وتطورها. قدم له إحسان عباس. بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٦٥].

المقري، أبو العباس أحمد بن محمد. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب. تحقيق محسن مهدي. بيروت، ١٩٦٨.

ـــــ. ـــــ. تحقيق إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ١٩٦٨. ٨ ج.

دوريات

التيفاشي، أحمد. «متعة الأسماع في علم السمع.» في: محمد بن تاويت الطنجي. «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس.» **الأبحاث** (الجامعة الأميركية في بيروت): السنة ٢١، الأعداد ٢ ـ ٤، ١٩٦٨.

الطنجي، محمد بن تاويت. «الطرائق والألحان الموسيقية في إفريقيا والأندلس.» **الأبحاث**: السنة ٢١، الاعداد ٢ ـ ٤، ١٩٦٨.

عباس، إحسان. «أخبار الغناء والمغنين في الأندلس.» **الأبحاث**: العدد ١٦، ١٩٦٣.

٢ ـ الأجنبية

Books

Anglès, H. *La Música de las Cantigas de Santa María del rey Alfonso el Sabio*. Barcelona: Diputación Provincial de Barcelona, Biblioteca Central, 1958.

Braune. G. «Musik in Orient und Okzident.» in: *Europa und der Orient 800-1900: Eine Ausstellung des 4. Festivals der Weltkulturen Horizonte '89, 28 Mai-27 August 1989*. Gutersloh: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1989.

Bürgel, Johann Christoph. *The Feather of Simurgh: The «Licit Magic» of the Arts in Medieval Islam*. New York: New York University Press, 1988.

Chottin, A. *Tableau de la musique marocaine*. Paris: Geuthner, 1939.

Erlanger, Rodolphe d'. *La Musique arabe*. Paris: Geuthner, 1930-1959. 6 vols.

Farmer, Henry George. *Historical Facts for the Arabian Musical Influence.* London: H. Reeves, [n.d.].

——. *A History of Arabian Music to the XIII*[th] *Century.* London: Luzac, 1929. Reprinted 1973.

——. *Islam.* Leipzig: VEB Deutscher Verlag für Musik, 1976. (Musikgeschichte in Bildern. Band III: Musik des Mittelalters und der Renaissance; Lieferung 2)

——. «The Music of Islam.» in: E. Wellesz (ed.). *The New Oxford History of Music.* London: Oxford University Press, 1957, vol. 1.

——. *The Sources of Arabian Music: An Annotated Bibliography of Arabic Manuscripts Which Deal with the Theory, Practice, and History of Arabian Music.* Bearsden, Scotland: Issued Privately by the Author, 1940. 2[nd] ed. Leiden: E. J. Brill, 1965.

——. *Studies in Oriental Musical Instruments.* London: H. Reeves, 1931; Glasgow: Civic Press, 1939.

——. «Ziryāb.» in: *The Encyclopaedia of Islam.* 1[st] ed., supp.

Al-Fāsī, Abū Zayd 'Abd al-Raḥmān Ibn 'Alī. «Al-Jumū' fī 'ilm al-mūsīqī wa'l-ṭ-ubū'.» in: *Collection of Oriental Writers on Music.* Edited by Henry George Farmer. Glasgow, 1933.

Le Gentil, P. *Le Virelai et le villancico: Le Problème des origines arabes.* Paris: Les Belles Lettres, 1954.

Guettat, Mahmoud. *La Musique classique du Maghreb.* Paris: Sindbad, 1980. (Bibliothèque arabe, collection hommes et sociétés)

Hickmann, H. «Die Musik des arabisch-islamischen Bereichs.» in: *Orientalische Musik.* Leiden: E. J. Brill, 1970. (Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung, Ergänzungsband IV)

Huseby, G. V. «Musical Analysis and Poetic Structure in the *Cantigas de Santa Maria.*» in: J. S. Geary (ed.). *Florilegium Hispanicum: Medieval and Golden Age Studies Presented to Dorothy Clotelle Clarke.* Madison: Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1983.

Ibn Alī al-Kātib, Al-Ḥasan Ibn Aḥmad. *La Perfection des connaissances musicales.* Traduction et commentaire d'un traité de musique arabe du XI[e] siècle par Amnon Shiloah. Paris: P. Geuthner, [1972]. (Bibliothèque d'études islamiques; t. 5)

Ibn al-Khaṭib, Lisān al-Dīn Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. «Risāla fī'l-ṭabā'i' wa-'t-ṭubū' wa-'l-uṣūl.» in: *Collection of Oriental Writers on Music.* Edited by Henry George Farmer. Glasgow, 1933.

Ka'us, Kay. *Qābūs-nāma.* Edited by R. Levy. London, 1951. (E.W.J. Gibb

Memorial Series, New Series; 18)

Liu, Benjamin M. *The Music of the Muwashshah and Zajal.* Forthcoming.

—— and James T. Monroe. *Ten Hispano-Arabic Strophic Songs in the Modern Oral Tradition: Music and Texts.* Berkeley, CA: University of California Press, 1989. (University of California Publications, Modern Philology; vol. 125)

Mansoor, A. Y. *Die Arabische Theorie: Studien zur Entwicklungsgeschichte des abendländischen Minnesangs.* Heidelberg, 1966.

Neubauer, E. «Zur Rolle der Araber in der Musikgeschichte des europäischen Mittelalters.» in: *Islam und Abendland: Geschichte und Gegenwart.* Hrsg. von André Mercier. Bern: Herbert Lang, 1976. (Kulturhistorische Vorlesungen; 1974/75)

Perkuhn, E. R. *Die Theorien zum arabischen Einfluss auf die europäische Musik des Mittelalters.* Walldorf-Hessen: Verlag für Orientkunde, 1976. (Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; 26)

Ribera y Tarragó, Julián. *Historia de la música árabe medieval y su influencia en la española.* Madrid: Editorial Voluntad, 1927. Reprinted: New York: AMS Press, 1975. (Colección de Manuales Hispania; vol. 1, serie G)

——. *La Música de las Cantigas.* Madrid: Real Academia Española, 1922.

Sadie, Stanley (ed.). *The New Grove Dictionary of Music and Musicians.* London: Macmillan, 1980. Articles: Arab Music; Cantiga; Chanson; Flamenco; Spain; Troubadours; Trouvères; Villancico and Virelai.

——. *The New Grove Dictionary of Musical Instruments.* London: Macmillan, 1984. Articles: Adufe; Alboka; Gaita; Hornpipe; Lute; Nakers; Rabāb, and Rebec.

Shiloah, Amnon. *The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900): Descriptive Catalogue of Manuscripts in Libraries of Europe and the U.S.A.* München: G. Henle Verlag, ©1979. (International Inventory of Musical Sources, B; 10)

Stern, Samuel Miklos. *Hispano-Arabic Strophic Poetry.* Selected and edited by Leonard Patrick Harvey. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Stevens, J. *Words and Music in the Middle Ages: Song, Narrative, Dance and Drama, 1050-1350.* Cambridge [UK]: Cambridge University Press, 1986.

Wright, Owen. *The Modal System of Arab and Persian Music A.D. 1250-1300.* Oxford [UK]; New York: Oxford University Press, 1978. (London Oriental Series; v. 28)

Yafil, N. A. (ed.). *Majmū' al-aghānī wa'l-alḥān min kalām al-Andalus.* Algiers: Yafil and Seror, 1904.

Periodicals

Avenary, H. «The Hebrew Version of Abu'l-Ṣalt's Treatise on Music.» *Yuval* vol. 3, 1974.

——. «Paradigms of Arabic Musical Modes in the Geniza Fragment Cambridge, T.S.N.S. 90, 4.» *Yuval*: no. 4, 1982.

Burnett, Charles. «Teoria e pratica musicali arabe in Sicilia e nell'Italia meridionale in età normanna e sveva.» *Nuove Effemeridi* (Palermo): vol. 11, 1990.

——. «The Use of Geometric Terms in Medieval Music: Elmuahim and Elmuarifa and the Anonymous IV.» *Sudhoffs Archiv*: vol. 70, no. 2, 1986.

Farmer, Henry George. «Clues for the Arabian Influence on European Musical Theory.» *Journal of the Royal Asiatic Society:* no. 1, 1925.

——. «The Evolution of the Ṭanbūr or Pandore.» *Transactions of the Glasgow Universitie Oriental Society*: vol. 5, 1923-1928.

——. «A Further Arabic-Latin Writing on Music.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1933.

——. «The Influence of Al-Fārābī's "Ihsa' al-'ulum" *(De Scientiis)* on the Writers on Music in Western Europe.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1932.

——. «An Old Moorish Lute Tutor.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: 1931 and 1932.

Al-Faruqi, Lois Ibsen. «Muwashshaḥ: A Vocal Form in Islamic Culture.» *Ethnomusicology*: vol. 19, 1975.

Katz, I. J. «The Study of Performance of the Cantigas de Santa Maria: A Glance at Recent Musicological Literature.» *Bulletin of the Cantigueros de Santa Maria*: vol. 1, no. 1, 1987.

Lópcz-Morillas, C. «Was the *Muwashshaḥ* Really Accompanied by the Organ?» *La Corónica*: vol. 14, no. 1, 1985.

Menéndez Pidal, Ramón. «Los manuscritos de las Cantigas.» *Boletín de la Real Academia de la Historia*: vol. 150, no. 1, 1962.

Monroe, James T. «Poetic Quotation in the *Muwaššaḥa* and Its Implications: Andalusian Strophic Poetry as Song.» *La Corónica*: vol. 14, no. 2, 1986.

——. «The Tune or the Words? (Singing Hispano-Arabic Strophic Poetry).» *Al-Qanṭara*: vol. 8, 1987.

——. «Which Came First, the *Zajal* or the *Muwaššaḥa*? Some Evidence for the Oral Origins of Hispano-Arabic Strophic Poetry.» *Oral Tradition*: vol. 4, nos. 1-2,1989.

Pacholczyk, Jozef M. «The Relationship between the Nawba of Morocco and the Music of the Troubadours and Trouvères.» *World of Music*: vol. 25, no. 2, 1983.

Schneider, M. «A Propósito del influjo árabe: Ensayo de etnografía musical de la España medieval.» *Anuario Musical*: vol. 1, 1946.

Schuyler, P.D. «Moroccan Andalusian Music.» *World of Music*: vol. 21, no. 1 1978.

Ursprung, O. «Um die Frage nach dem arabischen Einfluss auf die abendländische Musik des Mittelalters.» *Zeitschrift für Musikwissenschaft*: vol. 16, 1934.

Wulstan, David. «The *Muwaššaḥ* and *Zajal* Revisited.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 102, no. 2, 1982.

Conferences

Stern, Samuel Miklos. «Andalusian *Muwashshaḥs* in the Musical Repertoire of North Africa.» Paper presented at: Actas del Primer Congreso de Estudios Arabes e Islámicos, Córdoba, 1962. Edited by F. M. Pareja. Madrid: Maestre, 1964.

Theses

Nichols, J. M. « *The* History of the Conquest of al-Andalus by *Ibn al-Qūṭīya the Cordovan: Translation and Study*.» (Ph. D. Dissertation, Chapel Hill, University of North Carolina, 1975).